

*Maium Romulus tertium posuit, de cuius nomine inter auctores
lata dissensio est* (Macr. Sat. I, 12.16).

Qualche considerazione (ancora) sul nome del mese di maggio

Laura Biondi

(Università degli Studi di Milano)

ORCID ID: 0000-0002-4177-2815

DOI: 10.54103/consonanze.218.c362

Abstract

Il contributo ripercorre le diverse tradizioni eziologiche riferite a *Maius* come nome del mese e alla funzione e al significato che riveste nel calendario romano. Li considera anche alla luce di un dato linguistico recente: due epigrafi dal santuario falisco di Monte Li Santi - Le Rote documentano il culto di Fortuna e Minerva maia nel III sec. a.C. e il rapporto che queste divinità hanno con la sfera femminile e il passaggio all'età adulta, al matrimonio e alla procreazione. A Narce, *maia* è probabile epiclesi di Minerva da interpretare come **mag-īā* «die Große, Alte, die Mutter» in funzione del proprio ruolo e può offrire un dato coerente - nel contesto della romanizzazione dell'*ager Faliscus* - con le fonti antiche che spiegano *Maius* come mese dei *senes*, *maiores natu* rispetto agli *iuvenes* associati a *Iunius* nel calendario romuleo.

Parole chiave: Calendario romano, eziologia romana, etimologia, *Maius*, *Maia*.

Abstract

The paper deals with the various aetiological traditions referring to *Maius* as the name of the month and its function and significance in the Roman

calendar. It also considers them in the light of a recent linguistic evidence: two inscriptions from the Faliscan sanctuary of Monte Li Santi – Le Rote document the cult of Fortuna and Minerva *maia* during the course of the 3rd century B.C. and the relationship of both deities with the feminine sphere and the passages to adulthood, marriage and procreation. In Narce *maia* is likely Minerva's epiclesis to be interpreted as **mag-iā* «die Große, Alte, die Mutter» according to her role, and may offer a datum consistent - in the context of the Romanization of *ager Faliscus* – with the ancient sources that explain *Maius* as the month of the *senes*, *maiores natu* with respect to the *iuvenes* associated with *Iunius* in the Romulean calendar.

Keywords: Roman calendar, Roman aitiology, etymology, *Maius*, *Maia*.

Torno in questa occasione della giornata di studi milanese¹ alle ben note eziologie e alle speculazioni etimologiche degli Antichi sul nome del mese di maggio, *Maius*, cercando di inserire nel quadro dei dati a disposizione, notoriamente complesso, la testimonianza di un'iscrizione su un cippo-altare proveniente dall'*ager Faliscus*, precisamente dal santuario suburbano di Monte Li Santi-Le Rote a Narce.²

Questa testimonianza non è dirimente né risolutiva rispetto a una spiegazione definitiva per *Maius*, tantomeno lo sono le osservazioni che farò al riguardo. Fra gli interpreti, nel 1997 Paolo Poccetti, in un contributo che resta fondamentale, ha già offerto un quadro descrittivo autorevole e una proposta ermeneutica di cui queste pagine sono massimamente debitorie. Non è però inopportuno ripartire da una rassegna preliminare, selettiva, di ciò che le fonti dicono sugli *aitia* e sulle *etymologiae* relative a *Maius*, cioè le *diversae causae* di cui rimarca l'ampia divergenza Ovidio all'apertura del V libro dei *Fasti* quando, alla domanda su quale sia l'origine del nome del mese di maggio, risponde con la similitudine del *viator* incerto di fronte alle strade che *ex omni parte* gli si aprono (Ovid. *Fast.* V, 1-6):

*Quaeritis unde putem Maio data nomina mensi?
non satis est liquido cognita causa mihi.*

1. Desidero ringraziare Simonetta Segenni e Federico Russo per l'opportunità, che generosamente mi hanno offerto, di partecipare alla giornata di studi "Organizzare il tempo".

2. Mi permetto di rinviare a Biondi 2002, 367-370 nn. 76-77, tavv. XXXII; 2017; 2022; De Lucia Brolli 2016; 2018; De Lucia Brolli – Tabolli 2015.

*ut stat et incertus qua sit sibi nescit eundum,
cum videt ex omni parte, viator, iter,
sic, quia posse datur diversas reddere causas,
qua ferar ignoro, copiaque ipsa nocet.*

La sua conclusione (vv. 5-6: *sic, quia posse datur diversas reddere causas, / qua ferar ignoro, copiaque ipsa nocet*) è segno evidente di una precoce opacizzazione della motivazione già nel giudizio di letterati, eruditi e antiquari, più in generale nella cultura di età tardo-repubblicana e della prima età imperiale, a cui più tardi fa eco Macrobio ad apertura del passo del primo libro dei *Saturnalia* (Macr. *Sat.* I, 12.16 Kaster): *Maium Romulus tertium posuit, de cuius nomine inter auctores lata dissensio est* (e dove *dissensio* richiama l'ovidiano *dissensere deae* di *Fast.* V, 5).

Sono in effetti molti i nodi di cui è traccia nell'etimologia speculativa che ispira la riflessione linguistica degli Antichi e diversi sono anche i nuclei eziologici che le fonti testimoniano per *Maius* quale nome del mese. Se seguiamo come via di accesso al complesso di questi saperi il percorso macrobiano e se cerchiamo di farlo anche rispettando la successione, il taglio prospettico e le scelte di focalizzazione che tali informazioni ricevono nei *Saturnalia*, appare non illegittimo isolare tre nuclei designativi principali, tre ragioni esplicative, di cui le prime due sono relativamente omogenee, poiché condividono l'interesse per il dato storico, di cronologia calendariale, che nella terza appare, per così dire, in subordine poiché velato dalla ricchezza e complessità di stratificazione dei dati di pertinenza segnatamente religiosa e culturale che Macrobio vi fa confluire.³

Esula dagli scopi di queste pagine entrare nel merito della questione delle fonti effettivamente note a Macrobio, della loro identificazione, consistenza e reale accessibilità, con tutto ciò che questo ha sollevato negli interpreti moderni; mi limito a cogliere qui i nuclei informativi che distintamente risultano scanditi nella trama della descrizione del calendario romuleo e dei dieci mesi in *Saturnalia*, I, 12.16-29:

1. *Maius* denominazione del mese in omaggio ai *maiores* e in parallelo a

3. Nell'esposizione del V libro dei *Fasti*, Basso 2022, 20-26 e ss. individua cinque filoni eziologici principali, poiché oltre ai primi due (qui I, II) isola le tre relazioni che coinvolgono altrettante divinità a vario titolo identificabili nel *pantheon* romano (: 21) «3) da Maia di Vulcano [...] 4) da Maia di Mercurio [...] 5) da Terra [...] con gli epiteti di Maia e Bona Dea [...]»; vd. infra, 4-5.

- Iunius*, mese degli *iuniores*;
2. *Maius* denominazione del mese derivante dall'uso di Tusculum e corrispondente dell'epiclesi cultuale *Maius* là riservata a *Iuppiter*;
 3. *Maius* denominazione del mese in rapporto ai culti e alle celebrazioni per *Maia*, identificata o in quanto *mater Mercurii*, oppure come dea dalle identità multiple, nello specifico *Maia Volcani* oppure *Terra*, anche con l'epiclesi di *Bona Dea*.

Vediamo con un grado di dettaglio maggiore.

1. *Maius* denominazione del mese in omaggio ai *maiores* e in parallelo a *Iunius*, mese degli *iuniores*.

Il nome del mese viene esplicitamente e univocamente riferito a e spiegato con le esigenze dell'organizzazione politico-sociale romulea e con i riflessi di questa sul calendario, senza rimando apparente alla sfera religioso-culturale.

Macrobio ricorda l'istituzione del mese e dice che Marco Fulvio Nobiliore, nei *Fasti* depositati nella *aedes Herculis Musarum*,⁴ attribuiva a Romolo la volontà di onorare i *maiores* e gli *iuniores* in cui aveva diviso il *populus* (i primi in quanto contribuivano alla tutela dello stato con *consilia*, i secondi con *arma*) attraverso le denominazioni di *maius* e del mese successivo, *iunius* (Macr. *Sat.* I, 12.16):

Maium Romulus tertium posuit, de cuius nomine inter auctores lata dissensio est. Nam Fulvius Nobilior in fastis quos in aede Herculis Musarum posuit Romulum dicit, postquam populum in maiores iunioresque divisit, ut altera pars consilio altera armis rempublicam tueretur, in honorem utriusque partis hunc Maium sequentem Iunium mensem vocasse.

Correlato a questo *aition* storico-politico, che richiama un dato fondativo del passato più antico della città cogliendolo nella divisione romulea del *populus* su base generazionale, sarebbe appunto il legame paretimologi-

4. Cfr. anche Censor. *De die natali*, 22.9: *primus a Marte, secundus, ut Fulvius scribit et Iunius, a Venere [...] tertius a maioribus Maius, quartus a iunioribus dictus Iunius*. Come noto, la costruzione presso il Circo Flaminio dell'*aedes Herculis Musarum in circo Flaminio* si deve allo stesso M. Fulvio Nobiliore *ex pecunia censoria*, a seguito della vittoria sugli Etolì e del trionfo con le statue delle Muse, poi collocate nel tempio. Di recente vd. almeno De Stefano 2014, con bibliografia di riferimento.

co posto tra nome del mese e partizione sociale, nello specifico tra *Maius* e *maiores* - intesi come *maiores natu*, cioè *seniores* -, che Macrobio ascrive allo stesso Fulvio Nobiliore (Fulv. Nob. GRF 1, 15-16: *nomina decem mensibus antiquis Romulum fecisse Fulvius et Iunius auctores sunt; [...] proximos duos a populo, Maium a maioribus natu, Iunium a iunioribus [...]*); è lo stesso legame riproposto nel rapporto tra base e suffisso derivazionale tra *Iunius* e *iuniores* che riflette, anche sul piano della codifica morfologica, la simmetria e l'equilibrio tradizionalmente riconosciuti alla proposta normativa di Romolo.

Fra gli *auctores*, tale rapporto (che vale al contempo come etimologia 'orizzontale' e come antefatto storico) era riconosciuto da Varrone (Varro, *De lingua Lat.* VI, 33 Riganti: *Mensium nomina fere sunt aperte, si a Martio, ut antiqui constituerunt, numeres: nam [...] Tertius a maioribus Maius, quartus a iunioribus dictus Iunius*), per quanto ben più tardi Censorino neghi il dato attribuendo al Reatino piuttosto la connessione con Maia (Censor. *De die natali*, 22.2 [= Varro, GRF 408, 354-355]: *Maium vero non a maioribus, sed a Maia nomen accepisse, quod eo mense tam Romae quam antea in Latia res divina Maiiae fit et Mercurio*).

Come noto, il dato è condiviso e ricordato a più riprese anche da Ovidio,⁵ che lo esplicita nelle parole e nelle argomentazioni di Urania⁶ anche attraverso l'allitterazione con cui apre e chiude *Fast.* V, 73: *maiores tribuisse vocabula Maio*⁷, o la successione delle due forme *Maius* e *maiores* in

5. Sulla storia del calendario romano vd. almeno Michels 1967; Brind'Amour 1987; Hannah 2005. Su Ovidio e sulle eziologie correlate al calendario nei *Fasti*, oltre all'edizione di Schilling (Paris 1993), vd. in particolare Bömer 1957; Porte 1985; Stock 1989; 2000; Loehr 1996; Pasco-Pranger 2006; Guittard 2017; Leiendecker 2019; Prescendi 2022 con ulteriore bibliografia. Tra i contributi sulle denominazioni di maggio e giugno nei *Fasti* vd. utilmente Brookes 1992 per il V libro; Pasco-Pranger 2006, 115-116, 217-229, 241-243, 245 et *passim*; Joy Littlewood 2008, lv-lviii per il VI libro; Badura 2022, 82-83; Basso 2022, 20-27, 160-161 per il V libro.

6. Brookes 1992, 28: «57-58. *magna fuit quondam capitis reverentia cani, / inque suo pretio ruga senilis erat*: Urania begins her account with a word that is cognate to *maiores*, the key word in the etymology. The Muse is faced with the problem of establishing a link between the key word *maiores* and *senes*, the more usual term for the older generation. In the discussion of the role of old men, the Muse uses many forms of the word *senex* (see Porte (1985) p. 203), whereas the word *maiores* has no such prominence in the text. However, Urania's use of the word *magna* in her preliminary observation suggests that the older generation enjoyed *maior reverentia*. This provides an extra justification for calling them *maiores*»; Basso 2022, 160-161.

7. Giustamente Fantham 2009, 72 osserva: «He even offers an alternative and more discreditable explanation for the rite, quasi-political and in keeping with the role given to *maiores* in naming the month of May: the young men established the practice of throwing

Fast. V, 427: *mensis erat Maius maiorum nomine dictus.*⁸ Viene poi accolto anche da Isidoro di Siviglia (*Isid. Etym.* V, 33.8 Lindsay: *Maius dictus a Maia matre Mercurii; vel a maioribus natu, qui erant principes reipublicae. Nam hunc mensem maioribus, sequentem vero minoribus Romani consecraverunt. Unde et Iunius dicitur*), che appunto si riferisce ai *maiores* come ai *principes reipublicae*, e permane nella tradizione glossografica (*CGL* V, 82.23 gloss. Placidi: *Maium mensem romani a maiia mercurii matre quam deam uolunt uel a maioribus qui erant principes rei supplices uocauerunt nam unum mensem maioribus sequentem iunioribus consecrarunt unde et iunius dicitur*).

2. *Maius* denominazione del mese derivante dall'uso di Tusculum e corrispondente dell'epiclesi culturale *Maius* là riservata a *Iuppiter*.

Il nome del mese nel calendario romano è stato trasposto dall'uso di una varietà di latino non urbano parlata a Tusculum e precisamente, se come il testo macrobiano pare ammettere sottintendendo *fastis a Tusculanis*, attestata nei *Fasti* della città. Qui, ancora ai tempi di Macrobio, *Iuppiter* era invocato come *deus Maius*, in quanto *dictus a magnitudine scilicet ac maiestate* (*Macr. Sat.* I, 12.17): *Sunt qui hunc mensem ad nostros fastos a Tusculanis transisse commemorent, apud quos nunc quoque vocatur deus Maius qui est Iuppiter, a magnitudine scilicet ac maiestate dicitur.*

frail old men from bridges in order to monopolize the vote (5.633-4)». Per Ovid. *Fast.* V, 73 vd. anche Leienecker 2019, 254; Brookes 1992, 32: «73. *maiores*: Only at the point of the narrative where the etymology is made explicit is the term *maiores* substituted for the variations on the word *senex* which prevail elsewhere in the passage [...] The subtle shift from *seniores* to *maiores* enables Urania to make her point about the derivation of *Maius* from *maiores*» e per il dat. *Maius* continua: «*Maius*: The dative form of the name of the month has the maximum number of letters in common with the letters of *maiores*. The link between the two words is thus made more cogently than if *Maius* had occurred in the nominative, accusative or genitive case»; Basso 2022, 160-161.

8. Cfr. inoltre Ov. *Fast.* I, 4: *Tertius mensis a senibus*; VI, 88: *Iunius est iuuenum; qui fuit ante, senum*. In merito a *Fast.* V, 77-78: *nec leve propositi pignus successor honoris / Iunius, a iuuenum nomine dictus, habet* con cui Urania conclude il suo discorso, il Brookes commenta (1992, 35 *ad loc.*): «Urania's final piece of evidence is stronger than the fanciful but alluring notion of Romulus naming the month to please his old grandfather [*scil.* Numitore]. The neat correspondence between *Maius* and *Iunius* and *maiores* and *iuniores* gives great plausibility to this etymology. It was on the basis of this correspondence that Varro accepts the etymology at *de Lingua latina* VI.33 and Ovid elsewhere treats it as orthodoxy (I.41; V.427; VI.88). The employment of this argument as the coup de grace provides a powerful conclusion to the case presented by Urania».

In questo caso, il dato storico-calendario che è il *focus* informativo macrobiano si arricchisce di un riferimento religioso e culturale ad una *origo*, la quale si configura diversamente dalla spiegazione per cui la dea Maia darebbe il nome al mese in cui è celebrata, tanto che il riferimento a *deus Maius* come *Iuppiter* offre non un *aition* religioso, bensì un *analogon* designativo in rapporto al significato di *Maius* come nome del mese, che a Roma sarebbe giunto dall'uso nel calendario tuscolano.⁹ Piuttosto, ciò che è qui rilevante è il fatto che Macrobio dia un indizio linguistico del persistere di una forma diatopicamente caratterizzata di latino non urbano, in un epiteto *Maius* che riconduce semanticamente a *magnitudo*, semanticamente e con maggiore e forse più esplicita evidenza formale a *maiestas* (come si potrebbe dedurre dall'uso di *scilicet ad*).

Possiamo pensare che i *Fasti* di Tusculum registrassero un *dies natalis* di un tempio o una festività riservata a una delle sue divinità maggiori insieme a Castore e Polluce (a loro forse e non a Giove era dedicato il tempio sull'acropoli di cui Cicerone, *De divinatione*, 1.98.3 dice che fu colpito da un fulmine), quel Giove che per taluni sarebbe addirittura la divinità poliadica?¹⁰ Purtroppo, non ci è di aiuto l'iscrizione frammentaria *CIL XIV *216* (datata al sec. I a.C.) rinvenuta a Frascati «in villa Grazioli olim Montalto» dove nel 1874 la vide E. Stevenson. L'epigrafe fu edita dal Garrucci come:¹¹ *Iovi / Maio / sacrum*, ma l'apografo dello Stevenson (Cod. Vat. Lat. ms. 10572, f. 131) ha consentito al Dessau di formulare una diversa lettura¹² e l'identifica-

9. Anche Adams 2007, 178 8.7 ricorda la testimonianza di Macrobio per cui a Tusculum è ancora in uso l'epiclesi *Maius* per *Iuppiter* nei *Fasti* della città. Per i *Fasti Tusculani* vd. *CIL I(2) 1*, 216 (*CIL XIV 2575*); *InscrIt XIII 2*, n° 15; *SupplIt Imagines, Latium I 352*; Gorostidi Pi 2020, 143-144, n° 4; vd. inoltre almeno Guittard 1973, 208.

10. Questa ad esempio è l'opinione di Martínez Pinna 2004, che inserisce *maius* nella serie di *maior* e *maximus* e dà una forte connotazione politica all'epiteto, che lo induce a supporre un rapporto voluto con il Giove Capitolino, *Iuppiter Optimus Maximus*. Su Tusculum e il suo antico territorio, vd. Quilici Gigli 1974; De Rossi 1979 e le ricerche della Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma guidate da Xavier Dupré, per cui vd. Gorostidi Pi 2020 (con bibliografia di riferimento), senza dimenticare Valenti 2003, 273, n. 75; *BTCCI 21* (2012), 331-3 s.v. *Tusculum* (D. Miano - M.A. Vaggioli).

11. Garrucci 1847, 45 = *ILS 5637*; l'epigrafe è stata integrata dallo stesso Garrucci, anche in base alla testimonianza macrobiana (1877, 174, n° 564): *Iovi / Maio / sacrum / P. Mucius pater*.

12. *ILS 383*, n° 126 «*Antiquus si est, superest ex dedicatione facta Marti*», in base all'apografo dello Stevenson (*EphEp IV*); vd. ora Gorostidi Pi 2020, 152-153, n° 10 e fig. 6.9.

zione nella prima riga del teonimo (dat.) *Marti* (*EphEp.* VII, 126): *Mart[?] / sacr[um]*. / *P(ublius) Muci[us--]* / ++ [---] / ?¹³

Ma sebbene ad oggi priva di un riscontro documentale, l'isolata notizia dei *Saturnalia* testimonia di una forma *Mainus* diatopicamente connotata, conservatasi a Tusculum almeno come epiclesi divina e, in questa funzione, associata a Giove (*deus Mainus*) e, semmai, da questi estesa, nel centro laziale, al nome del mese (ma si noti *Fest.* 120.6: *Mainus mensis in compluribus civitatibus Latinis ante urbem conditam fuisse videtur*). D'altra parte, il rapporto sincronico intravisto e dichiarato per questo *Mainus* con *magnitudo* e *maiestas* risulta coerente e non confligge con quello istituito con *maiores* nella spiegazione che chiama in causa le scelte di Romolo nella partizione dell'anno, il che conforta l'idea che nella consapevolezza metalinguistica e nelle strategie paretimologiche degli Antichi una connessione semantico-concettuale e (a vari gradi anche) fonetica tra queste forme fosse percepita e ritenuta possibile, per quanto non pienamente interpretabile.

3. *Mainus* denominazione del mese in rapporto ai culti e alle celebrazioni per *Maia*, identificata o in quanto *mater Mercurii*, oppure come dea dalle identità multiple, nello specifico *Maia Volcani* oppure *Terra*, anche con l'epiclesi di *Bona Dea*.

Mainus è ritenuto derivato dal teonimo *Maia*, celebrata in quello stesso mese, la cui identità alimenta la nutrita serie di ipotesi eziologiche e connessioni complesse, che nel testo di Macrobio spostano l'attenzione dal nome del mese ai caratteri della/e divinità che di quel nome sarebbe/ro l'origine. Di qui il lungo *excursus* che illustra le diverse suggestioni e la stratigrafia culturale che si aggrega, per così dire, intorno a tre identificazioni:

a. *Maia* come *uxor Vulcani*, celebrata con un sacrificio alle calende di maggio dal *flamen Vulcanalis*: è notizia che Macrobio attribuisce a Cincio, precisando che Calpurnio Pisone corregge in *Maiesta* il nome¹⁴ (*Macr. Sat.* I, 12.18): *Cingius mensem nominatum putat a Maia, quam Vulcani dicit uxorem, argumentoque utitur, quod flamen Vulcanalis Kalendis Maiis huic deae*

13. La Gorostidi Pi 2020, 153, n° 45 apre alla possibilità che esistessero due epigrafi gemelle, come a Tusculum è documentato per le due colonne di C. Furius dedicate rispettivamente a Fortuna e a Marte. A Tusculum, ad oggi, *Iuppiter* è noto epigraficamente con l'epiclesi *Libertas* alla metà del sec. I d.C. (Gorostidi Pi 2020, 151-152, n° 9).

14. (L. Calpurnius Piso Censorius Frugi, *Annales*) *Historicorum Romanorum reliquiae*, I, Fr. 42 («fr. incertae sedis», 136): *Piso uxorem Vulcani Maiestam non Maiam dicit uocari*. Su *Maia* vd. almeno Radke 1965, 193-194.

rem divinam facit: sed Piso uxorem Vulcani Maiestam, non Maiam, dicit vocari. Memoria quindi di un'entità divina antica, probabilmente arcaica, associata a Vulcano e il cui culto risulta diffuso come dice Varrone stando a Censorino (*De die natali*, 22.2 vd. *supra*) e, come dice Festo, *in multis Latinis civitatibus* (Fest. 120.11: [...] *an quod ipsi deae in multis Latinis civitatibus sacrificia fiebant*). Dal canto suo, Aulo Gellio ricorda la formula pontificale *maia Vulcani* degli *indigitamenta* presenti *in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus*, insieme a quelle *Lua Saturni* o *Salacia Neptuni*, *Moles Martis* e *Nerio Martis* etc. (Gell. *Noct. XIII*, 23.2.1-2):

Conprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Vulcani, Heriem Iunonis, Moles Martis Nerienemque Maris. (c 3-14).

- b. Maia come madre di Mercurio (Macr. *Sat. I*, 12.19): *Contendunt alii Maiam Mercurii matrem mensi nomen dedisse, hinc maxime probantes, quod hoc mense mercatores omnes Maiiae pariter Mercurioque sacrificant* (Acc. *Atreus*, Fr. 1b Ribbeck; Fest. 120.8; Lid. *De mens. IV*, 80) a cui, assieme al figlio, vengono tributati onori dai *mercatores* alle Idi di maggio, *dies natalis* della *aedes Mercurii et Maiiae ad Circum Maximum* (dedicata dal centurione M. Plaetorius nel 495 a.C.).¹⁵ Sappiamo che l'identificazione di Maia come madre di Mercurio, avvenuta in virtù dell'omonimia con la Pleiade greca Μαῖα madre di Hermes, è fenomeno recenziore,¹⁶ che accomuna il mondo romano a quello italico (Paolo Poccetti osserva che le più antiche occorrenze epigrafiche del teonimo ad opera dei *negotiatores* di Delo si datano fra la metà e la fine del sec. II a.C.).¹⁷ L'associazione di Maia a Mercurio è comunque testimoniata da Varrone (GRF 408 Funaioli, *ex Censor.*, *De die natali*, 22.12), da Ovidio che la affida alle parole di Calliope (*Fast. V*, 79-107 e in part. 103-106: *at tu materno donasti nomine mensem*), da Festo

15. *InscrIt XIII*, 2, 458. Liv. II, 21.7: *aedes Mercurii dedicata est idibus Maiis* (cfr. II, 27.5; Val. Max. IX, 3.6); Mart. XII, 67.1: *Maiiae Mercurium creastis idus*. Cfr. anche Ovid. *Fast. V*, 669-676.

16. Ci sono ovviamente anche altre fonti, tarde, come Serv. in Verg. *Aen. I*, 139; 297; Mythogr. Vat. I, 1 (*Fabula Mercurii et Maiiae matris eius*); nel *De genealogia deorum et heroum*, 58 (*Item Iuppiter concubuit cum Maia et genuit Mercurium*) e nel *De septem Pliadibus* (3: *ex Maia Mercurium*). Come una delle Pleiadi la ricorda ancora Serv. in Verg. *Aen. II*, 138. Tra i grammatici, cita anche il nome Prisciano (*Ars gramm.*).

17. Poccetti 1996, 236-240; 1997, 780-786.

(Fest. 120 *cit.*), da Plutarco (Plut. *Numa*, 19), da Ausonio (VII, 11.9) e dalle *glossae Placidi* (Lactantius Placidus, *Glossae: Maius a Maia, matre Mercurii, uel a maioribus, qui erant principes reipublicae. Nam unum mensem maioribus, sequentem antiqui iunioribus consecrarunt. Unde et Iunius dicitur*). Ne danno testimonianza anche i calendari venosino (*Mercur(io), Maia(e)*), ceterano ([*Mercurio*], / *Mai(a)e ad Circ(um) M[ax(imum)]*) e quello precesareo di Anzio (*Fast. Ant. mai.:* [*Merc(urio)*], *Mai(a)e*, / [...] *Imvict(o)*), mentre il nome del dio ricorre da solo nei *Fasti* di Tusculum (*Merc(urio)*), in quelli Filocaliani (*N(atalis) Mercuri*).

- c. *Maia* come *Terra* e come *Bona Dea*: secondo Macrobio, Cornelio Labeone identifica *Maia* titolare del sacrificio alle calende di maggio con *Terra* e aggiunge significativamente che è per la sua “grandezza” (*a magnitudine*, il che pare convergere con l'epiteto *Maius* riservato al Giove di Tusculum), analogamente al *Magna* di *Magna Mater*, e conforta tale identificazione in base al comune sacrificio della scrofa gravida. Analoga è la testimonianza di Fonteio Capitone (anche attraverso il greco Giovanni Lido, *De mens.* 4.80). Solo dopo si sarebbe aggiunto Mercurio per il suo ruolo di dio della voce (forse segno della recenziarietà di tale associazione). D'altra parte, Cornelio Labeone sostiene anche l'identità con *Bona Dea*, che sarebbe il nome con cui *Maia-Terra* è onorata e venerata (*sub nomine*) con rituali segreti in un tempio il primo maggio e ricorda gli appellativi che negli *indigitamenta* dei *libri pontificales* si danno a *Bona Dea* come sostitutivi data la segretezza del nome, cioè *Fauna*, *Ops* e *Fatua* (Macr. *Sat.* I, 12.20-22):

Adfirmant quidem, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam cui mense Maio res divina celebratur terram esse hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater Magna in sacris vocatur: adsertionemque aestimationis suae etiam hinc colligunt quod sus praegnans ei mactatur, quae hostia propria est terrae: et Mercurium ideo illi in sacris adiungi dicunt, quia vox nascenti homini terrae contactu datur, scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem. Auctor est Cornelius Labeo huic Mai(a)e, id est terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae: et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat: hanc eandem Bonam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari: Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est; Fannam, quod omni usui animantium favet; Opem, quod ipsius auxilio vita constat; Fatuam

*a fando, quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram.*¹⁸

18. Prosegue (*Sat. I, 12.23-29*): *Sunt qui dicant hanc deam potentiam habere Iunonis, ideoque regale sceptrum in sinistra manu ei additum. Eandem alii Proserpinam credunt, porcaque ei rem divinam fieri, qui segetem quam Ceres mortalibus tribuit porca depasta est: alii Χθονίαν Ἐκάτην, Boeoti Semelam credunt. Nec non eandem Fauni filiam dicunt, obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset: transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia. Horum omnium hac proferuntur indicia, quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius extendatur vitis qua maxime eam pater decipere temptavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo vinum inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant. Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus barbarum sit ex quibus antistes dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat propter iniuriam quam ab ingrato viro Iasone perpessa est. Haec apud Graecos ἡ Θεὸς Γυναικεία dicitur, quam Varro Fauni filiam tradit adeo pudicam, ut extra γυναικωνίτιν in publico fuerit auditum nec virum umquam viderit vel a viro visa sit, propter quod nec vir templum eius ingreditur. Unde et mulieres in Italia sacro Herculis non licet interesse, quod Herculi, cum boves Geryonis per agros Italiae duceret, sitienti respondit mulier aquam se non posse praestare, quod feminarum deae celebraretur dies nec ex eo apparatu viris gustare fas esset: propter quod Hercules facturus sacrum detestatus est praesentiam feminarum, et Potitio ac Pinario sacrorum custodibus iussit ne mulierem interesse permetterent. Ecce occasio nominis, quoniam Maiaem eandem esse et terram et Bonam Deam diximus, coegit nos de Bona Dea quaecumque conperimus protulisse.* (trad. N. Marinone) «Certuni dicono che questa dea ha la potenza di Giunone, e per questo le fu posto nella sinistra lo scettro regale. Altri ancora la identificano con Proserpina ed affermano che le si sacrifica una troia perché le messi che Cerere donò ai mortali furono divorate da una troia. Altri ancora la ritengono la dea greca Khtonia Hekate, gli abitanti della Beozia la dea Semele. La dicono pure figlia di Fauno e narrano che resistette alle voglie del padre innamorato di lei, che giunse perfino a sferzarla con una verga di mirto per non aver ceduto ai suoi desideri neppure quando egli l'aveva ubriacata. Però, si crede, il padre si trasformò in serpente e si unì alla figlia. A conferma di ciò si adducono i seguenti indizi: è sacrilego tenere nel suo tempio una verga di mirto; sopra la sua testa si ramifica una vite, con cui specialmente il padre tentò di sedurla; nel suo tempio è usanza introdurre il vino sotto altro nomem in quanto il recipiente è chiamato vaso da miele ed il vino latte; i serpenti nel suo tempio appaiono indifferenti, senza atterrire né essere atterriti. Alcuni la ritengono Medea, perché nel suo tempio si trova ogni genere di erbe che i sacerdoti usano per dare medicinali, e perché agli uomini è proibito di entrare nel suo tempio per il grave affronto che essa subì dal suo ingrato marito Giasone. I Greci la chiamano *theòs gynaikeìa* (= dea delle donne) e Varrone dice che fu figlia di Fauno, tanto pudica che non uscì mai dal gineceo, il suo nome non fu mai pronunciato in pubblico, non vide mai un uomo e nessun uomo mai la vide: per tale motivo nessun uomo è ammesso nel suo tempio. Ne deriva pure che le donne in Italia non sono ammesse al culto di Ercole. Ercole infatti conduceva i buoi di Gerione attraverso le campagne d'Italia: era assetato, e una donna da lui intercettava si rifiutò di dargli da bere, dicendo che quel giorno era sacro alla dea delle donne e che la norma divina proibiva agli uomini di assaggiare ciò che serviva al culto. Per questo Ercole in occasione di un sacrificio, ne tenne lontano le donne, ed ordinò a Potizio ed a Pinario, custodi del culto, di non ammettervi alcuna donna. Ed ecco che l'occasione offerta dal

Taluni asseriscono, e con loro si trova d'accordo Cornelio Labeone, che Maia a cui si sacrifica nel mese di maggio è la terra, così denominata per la sua 'magnitudine', cioè grandezza, allo stesso modo che nei sacrifici viene invocata come Madre Magna; e trovano un fondamento per questa loro affermazione anche nell'uso di immolare una scrofa gravida, che è vittima propria della terra. Nei sacrifici, dicono, a lei si unisce Mercurio, perché il contatto con la terra dà all'uomo la voce al momento della nascita; e Mercurio è il dio della voce e della parola come noi tutti sappiamo. Secondo Cornelio Labeone a questa Maia, cioè alla terra, fu dedicato un tempio alle calende di maggio sotto il nome di Buona Dea, e a quanto egli afferma, il rito più arcano delle cerimonie sacre permette di dimostrare l'identità fra la Buona Dea e la terra. Questa nei libri dei pontefici è indicata con i nomi di Bona e di Fauna, di Ope e di Fatua. Bona perché produce tutto ciò che è buono per il vitto, Fauna poiché favorisce tutto ciò che è utile agli esseri viventi, Ope perché per opera sua, cioè con il suo aiuto, la vita sussiste, Fatua dal parlare (fari) poiché, come abbiamo detto, poiché i neonati non hanno voce prima di aver toccato la terra.

Non ho la pretesa di governare un quadro tanto complesso, ma in questo quadro merita di entrare la testimonianza epigrafica dal santuario suburbano di Monte Li Santi-Le Rote.

Prossimo al fiume Treja, il santuario sorge ai piedi di una delle alture in cui era articolato il centro di Narce; è tra i più importanti dell'*ager Faliscus* e vanta una frequentazione dall'inizio del sec. V fino almeno alla metà del sec. II a.C. e oltre, anche dopo l'abbandono della città.

Il santuario ha restituito due cippi-altari di tufo locale, rudimentali, tipologicamente simili (O111) e funzionalmente analoghi, perché destinati a libagioni. I cippi sono stati rinvenuti *in situ* nel recinto A, precisamente nell'area all'aperto D, collocati l'uno accanto all'altro e con lo stesso orientamento, ciò che li rende omogenei anche rispetto alle pratiche di culto dell'Italia repubblicana di erigere are dedicate a singole divinità in uno stesso contesto (come a Macchia Grande di Veio, III a.C.).

Il recinto A è una nuova zona creata, in continuità ideale con le limitrofe strutture preesistenti di cui conserva la frequentazione religiosa in prevalenza muliebre, alla metà del sec. III a.C. La sua costruzione, quindi, è successiva alla crisi politico-economica determinata dalla vittoria del

nome, per cui abbiamo identificato Maia con la terra e la Buona Dea, ci spinse ad esporre ogni notizia in merito alla Buona Dea».

console Spurio Carvilio sui Falisci nel 293 a.C. (Liv. X, 46). Compatibile con questo *terminus post quem*, ma probabilmente precedente agli eventi culminati nella ribellione e poi nella distruzione di *Falerii ueteres* (quando il simulacro della dea Minerva sarà trasferito nell'Urbe),¹⁹ è la datazione su base linguistica ed epigrafica delle iscrizioni sui due cippi.

Quella sul cippo (B) reca l'iscrizione *ffortuna*.²⁰ Quella sul cippo (A) è incisa in uno spazio epigrafico levigato (a colpi di lama e anche con uno strumento a punta), lungo il margine destro del cippo e fino alla base di questo. L'iscrizione è leggibile e completa, sebbene nella sua parte finale,²¹ in corrispondenza del punto in cui la sequenza dei grafi 'piega' verso la base, la superficie sia solcata da parecchie incisioni (forse indizio della difficoltà di apporre segni in questo punto). Ne consegue che, fra la settima e l'ultima lettera, entrambe <a>, c'è spazio sufficiente ad integrare un segno grafico. Ho proposto *maia* (rispetto a possibili letture alternative come *mana*, *mata* o *mala*) e diviso il testo in due unità linguistiche per la presenza di un chiaro segno di interpunzione dopo <r>:

miner·maia

In *miner* va riconosciuta l'abbreviazione del teonimo *Minerua*, secondo un uso epigrafico documentato, ad esempio, in *CIL* XIV 2860 (Preneste)

19. Con questo tragico evento Peruzzi 1997 spiega l'origine dell'espressione *Minerua capta*. Il simulacro portato sul Celio recava un'iscrizione, riferita alla statua, che Ovidio dice *in littera prisca*, cioè in lettere antiche (Ovid. *Fast.* III, 835-844: *Caelius ex alto qua mons descendit in aequum, / hic, ubi non plana est, sed proprie plana uia, / parua licet uideas captae delubra Mineruae / [...] / nominis in dubio causa est [...] / an quia perdomitis ad nos captiua Faliscis / uenit? Et hoc ipsum littera prisca docet*) e per lo studioso il sintagma è coerente con la cronologia del trasferimento del simulacro della dea al 241 a.C. o poco dopo. D'altra parte, il significato di *capta* è oggetto di interpretazioni diverse, a partire da quella di Coarelli 1996; 1997-1998 che chiama in causa il *raptus* nuziale e il matrimonio di Marte e Minerva/*Nerio*, riproposto da Cinaglia 2016. Per le spoliazioni conseguenti alla presa di *Falerii* vd. Poccetti 2020, 31-33.

20. La perdita della prima lettera <f> priva di un elemento di giudizio potenzialmente cogente per l'attribuzione linguistica del testo, data la specificità del grafo nell'alfabeto falisco. D'altra parte, i restanti segni di scrittura suggeriscono modelli grafici non falischi, bensì latini o comunque latineggianti, con ciò che ne consegue in termini se non di pertinenza linguistica, almeno di provenienza culturale. Indirizzano a questa conclusione le forme di <a> di tipo non encorio, <t> e <r> ad occhietto con codolo, estranee alla tradizione scrittoria falisca.

21. Biondi 2002, 368 n. 77; 2016, 11-12.

Fortun. Primig., CIL I² E.A.2867 (Scorano di Capena) *Fero*; o per il nome di Minerva in Ve 27 (Pompei) *menere(vas)*.

La forma in *i* del teonimo *miner* mi ha portato a considerare questa una traccia di romanizzazione linguistica, rispetto alla forma *menerva* che è della più antica tradizione etrusca,²² di quella italica e che appartiene anche al latino urbano arcaico. Lo testimonia il *carmen Saliare* (fr. 31) in *promenervare*, *hapax* che presuppone *menervare* ‘rendere saggio’ da **meneswā* e che Festo glossa con *monēre* (o *promonēre*, Fest. 222 L [205 M]: *Promenervat item, pro monet*), e ne dà conferma anche la relazione semanticamente e speculativamente posta tra il nome della dea e una delle prerogative attraverso cui è identificata e venerata in Paul.Fest. 123: *Minerva dicta quod bene moneat. Hanc enim pagani pro sapientia ponebant*.

Senza tornare in questa occasione su questo aspetto,²³ mi limito a ribadire che il dato di Narce documenta che *i* si è affermato all'incirca dalla metà del secolo non come innovazione intervenuta in falisco, ma come latinismo fonetico (e grafico), indizio inequivocabile del prestigio crescente e della forza di diffusione di elementi che sono manifestazione del potere romano sul comparto meridionale dell'*ager Faliscus* e del contestuale cedimento del modello linguistico encorio. Si tratta quindi, verosimilmente,

22. All'ambito etrusco risalgono le iscrizioni più antiche ad oggi note, che datano e al sec. VI a.C. nel genitivo del teonimo dei graffiti ceramici dai santuari del Portonaccio di Veio (CIE 6436; 6401; 6418; 6459; forse anche 6438) e di Santa Marinella (Torelli 1965, 505) e che lo vedono persistere in tutte le varianti in cui questo antichissimo «latinismo culturale», la cui «morfologia è tutta latina» (così Prosdocimi 1995, 1391; 2008, 114) ricorre in etrusco fino ad età tarda.

23. Il vocalismo *e* è originario e ad un'etimologia indoeuropea del teonimo guarda il Rix (1979 [1981], 111-122), che nega in *menerva* un etruschismo e vi vede l'esito di **menes-wā* da una base nominale ricostruita **menes-* ‘pensiero’ (cfr. gr. μένος, scr. *manas-*) derivata in **-wā < n(ə)lʰ* con un suffisso in origine esprime pertinenza rispetto alla base, come nel corrispondente aggettivo scr. *manas-vín* ‘intelligente’. Per il Rix, *Menerva* designa la dea in quanto ‘pertiene alla conoscenza’, ‘dotata di intelligenza’. Del lessema ricostruito il Rix suggerisce una trafila che dà ragione dell'esito latino ed individua in **menes-wā > lat. menerva* l'esito di (Rix 1981, 110) «una legge fonetica non-canonica», il mutamento intervocalico lat. *-rv-* < protoitalico **-sw-* comune anche ad *acervus*, *protervus*, *caterva* e *fervus* e che i dati dell'etrusco, dove il teonimo a suo dire sarebbe giunto attraverso il falisco o l'umbro che conoscono l'esito *-rv-* < **-sw-*, dimostrerebbero essersi compiuto prima del sec. VI e in modo indipendente dal più tardo rotacismo invocato da altri, ad esempio ricostruendo una trafila **mene-sona-* con suffisso **ewo/a* e con *-s-* > *-r-*. L'ipotesi resta condivisibile, pur comportando di supporre un rotacismo indipendente e compiuto nella lingua modello (umbro o falisco) prima dell'ingresso del teonimo in etrusco. Per queste ed altre considerazioni mi si consenta il rinvio a Biondi 2019.

di un esempio di convergenza fonetica e grafica tra varietà locale e latino che, favorito dall'affinità fra i due codici, testimonia le complesse dinamiche dell'interferenza in una fase di pressione politica e socio-economica dell'Urbe²⁴ progressiva ma probabilmente antecedente all'affermazione definitiva della supremazia romana. A Narce il nome di Minerva è indizio sociolinguisticamente rilevante di una precoce romanizzazione linguistica in atto, se non addirittura di una latinizzazione ormai fortemente affermata anche in quest'area dell'*ager Faliscus* e in un contesto che, come la sfera dei culti, è notoriamente strategico per gli obiettivi della politica di Roma e tanto più marcatamente simbolico poiché coinvolge una delle divinità del *pantheon* locale che è oggetto di venerazione antichissima anche nell'Urbe. La circostanza, fra l'altro, può far considerare anche l'eventualità che l'uscita in *-a* del nome della dea, di *maia* e anche di *Fortuna* inciso sull'altro cippo sia marca di caso zero e quindi nominativo, anziché dativo in *-ā* del latino extra-urbano (dialettale). La questione resta aperta, giacché anche supporre un dativo in *-ā* riporterebbe comunque ad una tipologia testuale particolarmente diffusa ma non estranea al contesto dell'Urbe.

Pur nella difficoltà dovuta alle condizioni del tufo, mi sento ancora di considerare valida la lettura *maia* rispetto ad altre pur ammissibili e di riproporre un'interpretazione in cui i dati linguistici, storico-archeologici e cultuali possano convergere per restituire il senso complessivo del testo, compensando aporie e diversità di valore argomentativo che le singole prospettive, da sole, porterebbero. Una condizione comune quando si ha a che fare con lingue di frammentaria attestazione.

Il parallelismo morfosintattico dei testi dei due cippi, indipendentemente dall'interpretazione come marche di dativo oppure di nominativo, delinea sul piano della codifica linguistica la comunione, la solidarietà rituale e l'unità di contesto culturale a cui abbiamo accennato in apertura e in cui si collocano le divinità menzionate, le loro competenze e le pratiche dei riti e i culti loro riservati.

In tali circostanze, pensare a *maia* come teonimo espresso in asindeto con Minerva appare immediato. Si riferirebbe a una seconda divinità oggetto di devozione femminile con Minerva (cippo A), ma anche con Fortuna (cippo B), giacché la vocazione dell'area e il complesso dei materiali votivi fanno chiaramente intravedere una stretta connessione culturale e rituale tra le dee. Però, nell'ipotesi pur plausibile in teoria di una triade

24. Nei termini di una dinamica ideologica tra iper-romanità ed anti-romanità interpreta la scelta di *b* rispetto a *f* Calderini 2009.

divina, ciò esclude intanto identificare in Maia la madre di Mercurio, lettura in chiave greca recenziore che si afferma complice l'omofonia con il nome della Pleiade greca madre di Hermes, una figura comunque poco caratterizzata nel *pantheon* greco e romano al di fuori del suo rapporto con il figlio. Semmai, si può pensare a *maia* come teonimo per una dea più 'remota', latino-italica, che sia ipostasi di un'originaria qualità/proprietà che, a Narce però, identificherebbe una terza dea autonoma ma associata a Minerva e a Fortuna.

Legittimo allora richiamare la *Maia Volcani* a cui il *flamen Volcanalis* compie un sacrificio alle calende di maggio, ricordata nelle memorie più antiche dell'Urbe (Gell. XIII, 23.2; Lyd. *Mens.* 4.80); però, anche questa è figura ben poco, se non pochissimo delineata.²⁵ Come dice il Sabbatucci, questa non ha «spessore mitologico», ha caratteri sfuggenti e «ben poco di concreto o di concretamente documentato. All'epoca delle nostre fonti (ma forse anche originariamente) parrebbe più un epiteto che una figura divina».²⁶ Giusto poi chiedersi anche se il rapporto tra Minerva e Maia nel testo di Narce non sia quello di un *Doppelpaar* (come nel caso di *Panda Cela*, ad esempio), purché anche in questo caso ne derivi una compatibilità con un contesto culturale e rituale che includa anche Fortuna come dedicataria dell'altro cippo.²⁷

Ci si può interrogare allora se *maia* non sia piuttosto epiclesi di Minerva, da riferirsi a qualità e funzioni precipue che a Narce caratteriz-

25. Anche a proposito di *Maiesta*, come per Pisone secondo Macrobio era chiamata *Maia Volcani*, e in merito alla *Maiestas* ovidiana, nel suo commento Basso osserva (2022, 23): «Se la tesi di una *Maia Volcani*, attribuita a Lucio Cincio, è completamente trascurata, l'introduzione di *Maiestas* deve forse qualcosa alla variante di Pisone, che, come apprendiamo da Macrobio, chiamava *Maiesta* la stessa dea latina. Non è prudente avanzare conclusioni troppo nette, ma è possibile che Ovidio abbia raccolto uno spunto offerto dalla tradizione erudita per sviluppare la terza tesi: certo, *Maiesta*, alias Maia di Vulcano, dice poco all'immaginario collettivo, ma basta un lieve slittamento lessicale (da *Maiesta* a *Maiestas*) ed ecco evocato un concetto della mentalità politica romana assai più attuale. Credo che siano nel giusto gli interpreti quando leggono questa tesi come frutto della fantasia di Ovidio: io tenderei a considerarla, se non come pura invenzione, almeno come rivitalizzazione di un dato poeticamente poco produttivo della memoria antiquaria»; vd. anche ivi, 25-26, oltre almeno a Porte 1987, 217-218; Brookes 1992, 55-59, per l'interpretazione in chiave di politica romana della 'creazione' ovidiana di *Maiestas*. Vd. anche Poli 2023.

26. Sabbatucci 1988, 161.

27. Con tutto ciò che questa ipotesi comporterebbe tenendo conto del valore culturalmente paradigmatico e fondativo che una simile organizzazione riveste nell'ottica della religiosità latina e italica e su cui restano imprescindibili le riflessioni di Aldo Luigi Prosdocimi, per le quali vd. almeno la sintesi offerta da Prosdocimi 1989.

zerebbero la dea, in quanto *maia*, proprio rispetto a Fortuna. Il complesso delle evidenze archeologiche suggerisce in effetti che tra le due dee vi siano affinità di prerogative e solidarietà nei riti ma, soprattutto e significativamente, che vi sia una complementarità nel sistema cerimoniale e nelle funzioni, di cui potrebbe essere riflesso a livello linguistico-testuale proprio l'epiclesi *maia* per Minerva. L'ipotesi mi è parsa preferibile per alcune ragioni:

- L'esistenza e la persistenza di un aggettivo *maius* come epiclesi per *Iuppiter*, forma stabile in diacronia, diatopicamente connotata in modo netto come appartenente al latino non urbano, ma anche diafasicamente caratterizzata in quanto forma pertinente al lessico religioso. In questa sua natura e funzione, però, *maius* appare epitetto cristallizzato, di cui si comprende il senso in virtù del legame semantico-formale 'canonico' che la tradizione erudita riconosce con *magnus*, *magnitudo*, *maiestas*(s), *maiores* ma che non appare produttivo, probabilmente anche per l'affermarsi e il più tardo sovrapporsi del rapporto *facilior* fra il nome del mese *Maius* e *Maia* madre di *Hermes*, con ogni evidenza incompatibile con il significato noto per il *Maius* di Tusculum. E in effetti, è significativo che tale epiclesi permanga circoscritta al solo Giove tuscolano celebrato a maggio, senza alcun aggancio all'*aition* 'ellenico' della Pleiade *Maia*, ma saldamente ancorato a *magnus* e ai corradicali.
- Appunto la semantica di tale *Māius* tuscolano, che le fonti latine sentono e riconoscono correlato con *magnitudo* e *maiestas* e con *maiores* e che converge con i dati etimologici, allineando *maius* con gr. (n.) μέγλα (m.) μέγλας, ant. irl. *maige*, alb. *madh*, ant. ind. *mabī*, itt. *mekke- mekki-/mekkai-*, arm. *mec*, tra i derivati dalla radice i.e. **meǵ(h)-*, **mǵ(h)-*²⁸ "grande". Questo ha consentito di ricostruire anche per lat. *māiā* da *mǵ-* una forma suffissata (f.) **mag-iā* che Jakob Wackernagel interpreta come «eigentlich 'die Große, Alte, die Mutter', aus **mag-iā*, zu a.i.(indischemM-erF) *mabī* 'die Große, Alte, die Erde'».²⁹

28. Boisacq 1907, 617-618, s.v. μέγλας; WH II, 12-13, s.v. 1. *Maiā*; II, 10-12, s.v. *magnus*; DELL 379, s.v. *Maia* (= *Maiiā*); *Māius*; IEW 708-709, s.v. *meǵ(h)-*: *meǵ(h)-*; Radke 1965, 192-193; Wachter 1987, 63 § 32.4; Poccetti 1997, 783-784; de Vaan 2008, 358-359, s.v. *magnus*; vd. anche Schrijver 1991, 480-481; Meiser 1998, 195; Untermann 2000, 443-471, s.v. (O) *mais*.

29. Così Wackernagel – Debrunner 1930 III, 251-253 § 138; vd. inoltre Wackernagel 1912-1913, 270-271 (1955, 1247-1248); 1905 II.1, 58 § 23f; anche ap. Lommel 1912, 67:

- Se accettiamo *maia* come «die Große, Alte, die Mutter», si può pensare ad un significato che, insieme e a séguito della motivazione cronologica e generazionale di 'grandezza' (nel senso di *maiores natu*, di *seniores*, di *πρεσβύτεροι*), almeno a Narce assuma anche un valore funzionale e sociale nel caratterizzare Minerva in rapporto alla cotitolarità con Fortuna e, quindi e conseguentemente, nel suo rapporto con le devote che alle due dee si rivolgono. Come? Ci occorre passare ai dati di contesto, a quell'*entorno* che è tanto più necessario in quanto rende ragione della natura segnica delle epigrafi, collocate in un preciso 'ambiente' enunciativo.

Nella tradizione iconografica, Minerva e Fortuna sono associate ai passaggi di *status* alla vita adulta, e con riguardo non solo al mondo femminile, solo che si pensi alla cista bronzea berlinese con Marte *puer* con elmo e scudo in ginocchio su un *pitbos* (CIL I² 563; Ve 367b, non anteriore alla prima metà del sec. III a.C.) e allo specchio Ve 366³⁰ da Praeneste, dove *Hiaco* è su un carro dionisiaco trainato da quattro animali ed è rappresentato come «*iuvenis* che vive come un trionfo il passaggio alla maturità»,³¹ al cospetto di *Fortuna* che cinge con il braccio sinistro le spalle di *Menerva*, appoggiata allo scudo e armata di elmo ed egida.

Sulla cista bronzea berlinese CIL I² 563 (e p. 832; *Add.*, 905; XIV), Marte (*Mars*) ha le sembianze di un giovinetto nudo provvisto di elmo e di scudo in ginocchio su un *pitbos* ed è collocato sotto l'immagine di Cerbero. Tra i dieci dèi raffigurati sulla cista compaiono Minerva e Fortuna: Minerva (*Menerva*) sta all'immediata sinistra di Marte, priva di scudo e di elmo e chinata nell'atto di toccargli le labbra; alla destra del *puer* stanno *Diama* e Fortuna (*Fortuna*), che tiene uno scettro che ricorda un tirso ornato di benda ed ha anche una *sors* rettangolare, come nell'uso del santuario di Praeneste. Come noto, assai discorde è l'esegesi di questa rappresentazione, ora letta in chiave greca nel confronto con il mito di Ares imprigionato nel *pitbos* dagli Aloadi

«Maia (Maïa), der nach der Erklärung von Herrn Prof. Wackernagel ist mit ai. *mabi* 'die Große, die Erde'; ancora, vd. *GEW* II, 189-190, s.v. μέγας; *DELG* s.v. μέγας.

30. Nella cista berlinese, se interpretata con Massa-Pairault 1992 (2020) e Menichetti 1995 e 1999 come raffigurazione dei *Liberalia Martis* e quindi del cambiamento di status di Marte che corrisponde alla consegna della *toga virilis* e che a Roma è celebrato nelle feste calendariali fra marzo e maggio, si avrebbe un ulteriore conforto nell'associazione di Ercole 'cererio' e italico e romano al sistema culturale e rituale di quest'area del santuario di Narce e della funzione curotrofica e matronale svolta da Minerva e Fortuna nei confronti di Marte.

31. Massa-Pairault 1992a, 116 e fig. 5; 1992b, 62; vd. già Matthies 1912, 67-68 fig. 8.

Oto ed Efalte e liberato da Dioniso-Liber (*Leiber*)³² ora connessa al *manalis lapis*, al *dies lustricus* e ai *nominalia* (Hor. *Sat.* I, 16.36; Paul. Fest. 120.19; Tert. *De idol.* 16), ora al rito dell'*Equus October*.³³

Anche alla luce delle iscrizioni sui cippi di Monte Li Santi, tuttavia, ritengo si possa ribadire la funzione curotrofica e matronale che Minerva e Fortuna svolgono nella scena rispetto a Marte e che permette di interpretare il fregio prenestino, con Jacqueline Champeaux, come la rappresentazione di un rito di passaggio degli *iuvenes* all'età adulta, nello specifico quei *Liberalia Martis* in cui Minerva «[...] y apparaît en courotrophe, qui entoure de ses soins maternels et nourriciers le jeune dieu dont l'enfance et l'éducation lui sont confiées»³⁴ e in cui Fortuna,

[m]ère elle-même et courotrophe, de surcroît dispensatrice des destins aux enfants nouveaux-nés, elle est toute désignée pour assister à cette scène et pour participer, non seulement par sa présence attentive, mais dans toute la réalité de ses fonctions divines, aux soins que Minerve dispense au jeune Mars.³⁵

In effetti, il particolare della *sors* lega Fortuna al destino vittorioso di *Mars* e dà ragione alla Massa-Pairault quando osserva che «[...] la compétence de Fortuna doit s'exercer dans la détermination d'un *fatum* qui est en rapport non seulement avec le jour de la prise de la toge virile, mais encore plus peut-être avec le jour du mariage, soit, pour respecter la 'fiction' de la scène, le jour des noces de Mars et de *Nerio Martis*» e ne conclude che

32. Così Simon 1978, 138 e 139, n. 21.

33. Per l'ipotesi del *dies lustricus* vd. già Michaelis 1873. Per una rassegna delle diverse ipotesi, tra i contributi successivi, vd. almeno Bordenache-Battaglia 1979, 50-54, 61 n. 5; II, tavv. LX-LXIII; Champeaux 1982, 142-145 e ss., tavv. VII-VIII; Torelli 1986, 193-194; Massa-Pairault 1987, 200-235; 1992b, 115; Menichetti 1995, 81, n. 89; 1999, 491-497; *LIMC* VIII.1 *cit.*, 135, n° 155 (F. Rausa); Franchi De Bellis 2005, 143-147, tavv. XXa-b 1, 2, 3 con bibliografia di riferimento.

34. Champeaux 1982, 144. Minerva svolge funzione curotrofica nei due specchi etruschi dove tiene per mano Mariś Hursnana: *CII* 480 (da Chiusi; *LIMC* II.1, 1984, 1063f, n° 165) e *CII* 2094 (da Bolsena 8; *LIMC*, *ibidem*, n° 166); vd. in particolare Champeaux 1982, 143-145 e n. 618; Massa-Pairault 1987, 217-235; 2020, 913 ss.; Menichetti 1999, 493, figg. 4, 5. Sul carattere materno e matronale di Minerva vd. almeno anche Hermansen 1940, 52 s.; 1984, 111 s.; Enking 1944-1945.

35. Champeaux 1982, 145.

L'associazione delle due divinità «illustre le double aspect de l'initiation et du mariage».³⁶

Non diversa è l'interpretazione della scena raffigurata nello specchio prenestino Ve 3660 (*CIL* I² 2498 e *Add.*, 904).³⁷ Qui le due dee precedono «Jason conduisant un quadrigé traîné par un panthère, un cerf, un griffon et un lynx» e sono rappresentate

comme deux *sorores* et Fortuna entoure affectueusement les épaules de Minerve (...) Jason vainqueur, et sûrement destiné au mariage avec Médée, est précédé par Minerve qui a parachévé son initiation martiale et par Fortuna dont la présence anticipe le jour de ces noces.³⁸

Per questa diversa caratterizzazione, matronale e guerriera, le due divinità rispecchiano il motivo delle *Fortunae sorores* e nella diversità e complementarietà dei loro ruoli sono testimoni «di un transitus, di un itinerario, che unisce i riti matrimoniali (di maturità) e conseguimento dell'immortalità (trionfo)»;³⁹ è quanto si è supposto anche per le *Fortunae Antiatinae* rappresentate sulle monete di *Quinctus Rustius* di Anzio⁴⁰ e per l'ex voto da Praeneste, in cui le due *Fortunae* acefale sul *ferculum* hanno una tratti matronali, l'altra amazzonici.⁴¹

La tradizione iconografica e letteraria riconosce in Minerva e Fortuna divinità che presiedono ai momenti fondamentali della vita muliebre, che segnano il passaggio dall'età giovanile a quella adulta e l'ingresso nella comunità degli adulti, dove la *puella* è prima *nubenda* auspicabilmente fertile, poi “buona” sposa e *matrona* pronta per procreare, infine madre che nutre e alleva la propria prole. Fortuna, come noto, è dea materna e *nutrix* nei santuari di Anzio e di Praeneste, dove la Fortuna Primigenia (*Cic. De diu.* II, 85)

36. Massa-Pairault 1987, 216; 2020, 906.

37. Vd. almeno Massa-Pairault 1987, 216-217; 2020, 913-914; 1992b, 61-70; Menichetti 1999, 495 con bibliografia ulteriore; Franchi De Bellis 2002, 17-21, tav. II; 2005, 112-114, tavv. XVa-c 1, 2.

38. Massa-Pairault 1987, 216; 2020, 913. Significativa circostanza è data anche dal dono alla Fortuna Primigenia di Praeneste da parte di L. Sarioleus Naeuius di una statua di Minerva (*CIL* XIV 2867).

39. *Ibidem.*

40. Brendel 1960; Champeaux 1982, 149-156 e *passim*; Coarelli 1987, 74-75 fig. 23.

41. Coarelli 1987, 74-79 figg. 23, 24; stando a Tac. *Ann.* XV, 23.20 anche ad Anzio le *Fortunae* proteggevano le madri ed i neonati.

castissime colitur dalle madri,⁴² ma lo è anche a Roma, dove il suo legame con Servio Tullio e il culto del Foro Boario la individuano come dea della *moira* femminile.

Quanto a Minerva, nelle religioni dell'Italia antica, prima ancora che dea guerriera, è protettrice dei parti, garante del passaggio alla maturità sessuale che si realizza nelle nozze (si pensi ai culti dell'Aventino, del *Capitolium* dove *ante cellam Minervae* secondo Fest. 182 c'erano *tria signa ... genibus nixa, uelut praesidentes parientibus nixibus*, di Veio-Portonaccio, di Lavinio). Le scoperte di Lavinium (III Atena Iliaca) hanno rivelato che anche la Minerva della Triade capitolina «è stata (...) inserita nel contesto capitolino nella sua qualità di dea che sovrintende alla transizione da *puer/ puella* a *iuuenis/nubenda*. All'altro estremo del ciclo c'è *Iuno*, divinità che è stata da tempo riconosciuta rappresentare in origine la capacità generativa femminile, in qualche modo parallela al maschile *Genius*». Sappiamo che almeno agli inizi del II sec. a.C. a Minerva si attribuivano poteri per la buona riuscita dei parti; ne è indizio la persistenza «nella cella di Minerva, di riti e culti che la configurano come dea degli *iuuenes*, dall'edicola di *Iuventas* fino alla tardiva dedica del quadro di Nicomaco con il ratto di Kore ed alle statue dei *Nixi dii*».⁴³ Fortuna e Minerva presiedono in effetti alle fasi di *transitus* delle giovani all'età adulta, alla loro maturazione sessuale, al matrimonio, alla procreazione e alla maternità, e lo fanno probabilmente come coppia, in modo analogo (oserei dire) alle coppie divine Minerva-Iuno e Fortuna-Mater Matuta.

La creazione a Narce dell'area esterna D, il posizionamento dei cippi, la loro omogeneità formale e linguistico-epigrafica, i materiali votivi configurano Fortuna e Minerva come divinità distinte ma cooperanti, compartecipi di una stessa 'semantica' cultuale e religiosa che ruota intorno al sistema dell'iniziazione femminile e del matrimonio, della procreazione (e in continuità con la *facies* precedente, dove le due dee onorate avevano le stesse prerogative di tutela della vita femminile, oltre a tratti di tipo corei-

42. Su Fortuna a Praeneste d'obbligo il rinvio almeno a Champeaux 1982, 41-54 e, nella bibliografia recente, a Miano 2018.

43. Torelli 1984, 123-124; al contributo fondamentale di Torelli si rinvia non solo per il culto di Minerva a *Lavinium*, dove con Anna Perenna presiede al passaggio alla comunità degli adulti e alla maturità delle *puellae*, ma più in generale sui riti di passaggio; vd. anche Torelli 1990.

co-demetriaco associati comunque alla maternità e all'allevamento della prole).⁴⁴

Tale complementarità tra Fortuna e Minerva pare emergere anche dai materiali votivi e dal regime delle offerte, dal momento che un deposito vede concentrati ex-voto anatomici dedicati alla sfera riproduttiva e statue di bambini (da neonati fino a stanti), mentre altrove vediamo statuette femminili di Tanagrine e pesi da telaio. Si può quindi pensare che sotto la protezione di Minerva stia la *puella* che raggiunge l'età adulta e viene istruita e introdotta al ruolo di *nubenda* dalla dea, che per questa funzione è venerata come *maia*, nel suo statuto di 'grande', 'vecchia' in quanto *maior natu*, dunque in termini generazionali (e sociali) rispetto alle giovani devote, ma anche nella sua delimitazione di ruolo funzionale rispetto a Fortuna. In questo senso, e almeno a Monte Li Santi-Le Rote, spetterebbe a Minerva coadiuvare il passaggio alle *nuptiae* e, in quanto *maia*, svolgere una funzione di *pronuba*, in genere affidata ad una donna adulta e, in ogni caso, di altra generazione rispetto alla *nubenda* (e non necessariamente sua parente); in quanto sessualmente già matura, questa donna era esperta e capace di istruire la *puella* ed iniziarla alla sessualità che sanciva, con i doveri del *coniugium*, il mutare del suo ruolo sociale. Tra le abilità connesse al suo essere compiuta *matrona*, alla giovane spettava conoscere quell'arte del *lanificium* che proprio Minerva tutelava in quanto *perita lanificii* (Serv. *Aen.* V, 284; cfr. VII, 805; VIII, 128) e di cui i pesi da telario (non usati e quindi per questo simbolici proprio dell'ingresso nel ruolo di sposa) del deposito votivo di Narce costituiscono un dato materiale probante.⁴⁵ A Fortuna, poi, le giovani si rivolgerebbero in quanto *sponsae*, poi *matronae* e *matres*, per sé e per la loro prole, come la *Orcevia Numerii* che alla Fortuna di Praeneste si ri-

44. De Lucia Brolli 2018, 104: «Non stupisce dunque ritrovare questo particolare dono nell'area dedicata a Minerva Maia e a Fortuna, divinità peraltro spesso assimilate a Nortia, e per di più in un deposito nel quale si esprime tutta la preoccupazione materna per la crescita della prole»; sul tema vd. in particolare Torelli 1986, 68, 127; Champeaux 1982, 463; per il rapporto con il rituale del *clavus annalis* e con le prerogative dell'etrusca *Nortia* vd. anche Cinaglia 2019, 224-226.

45. Ovid. *Fast.* III, 815-820: *Pallada nunc pueri teneraeque orate puellae! / Qui bene placarit Pallada, doctus erit. / Pallade placata lanam mollire puellae / discat et plenas exonerare colos. / Illa etiam stantis radio percurrere telas / erudit et rarum pectine denset opus.* Per questi aspetti, anch'essi originari, di tutela dell'attività femminile del *lanificium* vd. anche Cinaglia 2017, 88-94, con bibliografia di riferimento.

volge *nationu cratia* nella tavoletta bronzea che reca l'iscrizione Ve 505 (CIL I² 60, XIV 2863)⁴⁶ e come le *matronae* di *Eretum* (CIL I² 3047 *Add.*, 989).

Dobbiamo ora tornare a *maius*, al nome del mese. I dati di Narce non consentono di arrivare a conclusioni certe, almeno non riesce chi scrive, relativamente ai dati di Roma. Posso tentare di suggerire qualcosa che deve essere verificato in dettaglio. In forma schematica e come proposta di percorso si può dire quanto segue:

- L'iscrizione di Narce si allinea sia con le evidenze linguistiche che portano gli interpreti a ricondurre *magnus*, *maius* e *maia* alla radice che significa “grande, vecchio”, sia con i giudizi degli Antichi quando intuiscono una relazione semantico-concettuale e fonetica con lo stesso *magnus*, con *magnitudo*, *maiestas* e *maiores*. Appare quindi compatibile con il quadro etimologico - sul piano formale e su quello semantico - ricostruibile per le forme in cui la radice indoeuropea può manifestarsi. A Narce questo significato di *maia* < **mag-ia* che fa appello ad una grandezza per età e ad una logica ‘generazionale’ appare coerente con quella delle classi di età che guida la divisione romulea del *populus* e sembra intrecciarsi con una caratterizzazione funzionale e di ruolo sociale ‘prestata’ almeno alla sfera delle relazioni (inter)personali tanto nella *societas* umana quanto in quella divina. Una prospettiva, questa, che mi fa propendere per considerare *maia* un’epiclesi di un teonimo e non un teonimo esso stesso.
- L'iscrizione di Narce non lascia per così dire isolata la testimonianza, finora unica, del latino di Tusculum, ma dimostra l’esistenza in un’altra area extraurbana come quella falisca di *Maia* che dell’epiclesi tuscolana di Giove è, sul piano morfologico, il corrispondente femminile. Con l’evidenza areale, l’occorrenza di Narce esibisce ulteriori tratti di affinità con *Maius* di Tusculum, perché come questo appartiene al lessico religioso e precisamente - è ipotesi che qui si sostiene - al repertorio delle epiclesi divine, e perché la semantica sottesa alla radice latino-italica anche nelle forme (lat. *magnus*, *magnitudo*, *maiores*, etc.) riconosciute già dalle agnizioni degli Antichi ammette per *Maia* e per *Maius* l’accezione primaria che fa appello ad una prospettiva ‘generazionale’ (meglio, ‘intergenerazionale’), in

46. Per l'iscrizione (sec. III a.C.) vd. Champeaux 1982, 25-27, 40; Franchi De Bellis 2006; 2014a, b; 2016, che ricorda anche la dedica delle *matronae* di *Eretum* (fine sec. III o inizio sec. II a.C.).

cui la “grandezza” è stabilita nei termini di una anteriorità nell’ordine cronologico della nascita che è anche veicolo di distinzione dei ruoli sociali e delle funzioni⁴⁷ (e di cui è memoria la differenziazione di ruoli tra *maiores* e *iuvenes* nel filone eziologico che si rifà al calendario romuleo). Questa prospettiva si esplica concretamente (e ritualmente) in quel discrimine individuale e collettivo che è il raggiungimento della maturità sessuale, maschile e femminile, e che è fase essenziale per la comunità degli adulti a cui i *pueri* e le *puellae* arrivano al compiersi della loro maturazione sessuale che culmina, si giustifica e si sublima nelle nozze. Nel mondo muliebre di Monte Li Santi-Le Rote, sono appunto *Fortuna* e *Minerva maia* a presiedere e tutelare, in modo cooperativo e complementare, questo passaggio, in ciò manifestando prerogative che sono ben note al mondo latino-italico (ed anche etrusco) fin dall’età arcaica.

- Quanto all’Urbe e a *Mainus* come nome del mese, il dato di Narce conforta il carattere recenziore del rapporto con Maia ellenica, la Pleiade madre di Hermes, mentre invece può inserirsi in un quadro esplicativo latino-italico che, quand’anche non palesemente omogeneo, guarda a coordinate diverse ma tutte riferibili a stadi di ben maggiore arcaicità, potendo risalire fino almeno alle origini di Roma e al regno di Romolo. Se *Mainus* è correlato a *maia*, e se quindi dobbiamo pensare per Roma a un’entità divina il cui nome ipostatizza la semantica della radice di “grande”, allora si deve ammettere che la figura che più le si avvicina è la *Maia Volcani* delle fasi più antiche della storia religiosa e culturale dell’Urbe.⁴⁸ Però, della *Maia Volcani*, abbiamo detto, pressoché nulla sappiamo se non attraverso il rapporto anch’esso non chiaro con Vulcano.

D’altra parte, che questa *facies* più antica e non ellenica conosca molteplici figure dalle prerogative anche legate alle fasi della vita muliebre e ai

47. Non si dimentica qui l’interpretazione che Romano Lazzeroni dà all’aggettivo “grande” che nella tradizione vedica è attribuito agli dèi in quanto nutriti dalle offerte e dalle preghiere dei fedeli. Peraltro, di grande interesse nella prospettiva che qui si evidenzia è la glossa di Esichio μαῖ: μέγα. Ἰνδοί, per cui vd. Pisani 1979. Nel contesto latino-italico, almeno in base ai dati a cui faccio riferimento, l’idea di “grandezza” sembra più marcatamente legata a valori e significati religiosi e politico-sociali.

48. Di cui Torelli 1984, 100, dice: «l’antica dea latina omonima, paredra di Vulcano e titolare del mese di *Mainus*, falsamente identificata con la Pleiade madre di Hermes e patrona con lui dei *mercatores*».

loro risvolti sociali sembrerebbe comunque adombrato dai riferimenti che Macrobio raccoglie relativamente a *Terra*, ma soprattutto a *Bona Dea* con cui dice essere identificabile Maia.

Non mi addentro in questa sede nel panorama molteplice delle referenze mitiche relative a *Bona Dea*, ma anche questa dea oracolare e profetica, festeggiata il primo maggio nel suo tempio all'Aventino, è legata al mutare dello *status* della donna segnato dall'abbandono della condizione virginale per quella di sposa. È infatti la dea *Subsaxana* che presiede ai culti iniziatici femminili (ma dai cui rituali non sono esclusi gli uomini), collegata al mondo della natura e al suo ciclo (di qui il nome *Fauna* – come figlia o moglie o sorella di *Faunus* non è chiaro – o *Fatua* come ricorda Giustino), e la sua figura adombra proprio il rito di passaggio dall'età prepuberale a quella adulta (la trasgressione al *tabu* del vino proibito alle donne, era il dato iniziatico). Come sottolinea Attilio Mastrocinque, tale passaggio

from a status to another concerned only the young women who were admitted to the cult of Bona Dea, but this was also a cult of wives and of Vestal virgins. The scandal of Bacchanalia makes it clear that a Roman mother, at a certain moment, introduced her daughter into her cultic community of women. (...) these associations had other aims and roles as well,⁴⁹

ma è evidente che almeno parte delle prerogative e delle funzioni di *Bona Dea* sono affini a quanto il complesso dei dati archeologici e linguistico-culturali mostra per *Minerva* nella sua funzione di *maia* e per *Fortuna* a Monte Li Santi-Le Rote. Lo sono in verità anche per altre figure divine che si collocano in un orizzonte culturale e rituale affine che ruota intorno al 'sistema' muliebre, come quell'*Anna Perenna*, dea legata al ciclo della rigenerazione che a *Lavinium* è associato al culto di *Minerva*⁵⁰ a cui corrisponde e di cui è sostituita nella vicenda che coinvolge l'innamorato *Mars*,

49. Mastrocinque 2014, 192, che ricorda lo studio su *Bona Dea* della Piccaluga 1964 in cui un ruolo non secondario nell'iniziazione delle giovani spetta ad una donna anziana: «She underlines a series of features of Bona Dea' cult which recall those of tribal initiations: a group of girls is isolated in a hut under the control of an old woman, they play and learn some secrets which were shared only by women (namely those concerning the wine). Also the myth of this goddess is compared with features of female initiations: the goddess had no personal name, she was tortured and raped in a sort of painful transition from a status to another, from a life to another».

50. Vd. almeno Sabbatucci 1988, 98; Mastrocinque 2014, 141; Piranomonte 2014 con bibliografia precedente; McIntyre - McCallum 2020; Madonna - Nisio - Fenelli 2020.

anch'essa dea arcaica e polivalente come risulta da una delle *Menippeae* di Varrone (ap. Gell. *Noct.* XIII, 23.4: *te Anna ac Peranna, Panda Cela te Pales / Nerienes <et> Minerva, Fortuna ac Ceres*) e che, significativamente, in ambito siceliota e greco-italiota è invocata insieme a Μαῖη e alle *Paides* ad *Akrai* (dall'area di Colle Orbo, *stelai* del sec. II-I a.C.), in testi esametrici e in un contesto di tipo oracolare che è estraneo all'immagine della Pleiade.⁵¹

Come evidenziato da Paolo Poccetti, una testimonianza di Giamblico (*Vit. Pyth.* 11.56) sui diversi ruoli della donna in rapporto agli stadi della sua vita ci riferisce della coincidenza tra il teonimo Μαῖα e μαῖα che in dorico significherebbe 'nonna'⁵² e trova rispondenza in una notizia che Diogene Laerzio (VIII, 11) riferisce a Timeo e può inserirsi ed integrarsi in una rete di corrispondenze in cui il significato di "grande per età", "vecchio" attestato in ambito siceliota discende, per interferenza, da modelli latino-italici, quelli che, con le agnizioni degli Antichi relativamente al rapporto tra *maiores* e *Maius*, chiamano in causa il corrispondente nome del mese osco, *Maesius* (cfr. Paul.Fest. 121.4: *Maesius lingua Osca mensis Maius*), e l'omofono *m(a)esius* che Varrone attribuisce alla varietà non urbana come equivalente di *pappus* (Varro, *ling. Lat.* VII, 96: *Rustici pappum (dicunt) mesium non maesium*).⁵³ Si comprende così che, favorita da un'interferenza fra i due termini resa possibile anche dalla loro somiglianza formale, «(...) l'accezione di 'nonna' ascritta a μαῖα potrebbe essere stata indotta da quella di 'vecchio', 'avo' presente nelle forme (attestate nel diasistema latino) *maior/maesius*. La direzione del modello non può che procedere dalle lingue dell'Italia antica

51. Manganaro 1981, 1069-1071; *SEG XXXI*, 1981, n° 821 e n° 822; *SEG XXXV*, 1984; Poccetti 1997, 779; Alfieri Tonini 2012, 189-191 con ulteriore bibliografia. La prima iscrizione è un dialogo tra Tetralea e Zeus e questa chiede a Maia un oracolo. Ad *Akrai* e nel vicino santuario rupestre di Buscemi (tre grotte in uso nel sec. III a.C.) troviamo figure multiple affini alle ninfe denominate *Paides*, *Theai Paides*, *Hagnai Theai* e in questi luoghi è attestato proprio il culto delle *Paides* e di Anna (forse Anna Perenna a cui le prime appaiono subordinate); almeno in due iscrizioni troviamo *Paides* intercambiabile con il nome delle ninfe. Sono nomi parentelari ma che corrispondono a categorie sociali, come nella tradizione pitagorica (*korai, nymphai, méteres*), per cui vd. Larson 2001, 221-222.

52. Nella tradizione letteraria e lessicografica greca il termine è un (Poccetti 1997, 784) «allocutivo di rispetto che può indicare la madre, la nutrice, la nonna, la levatrice», cfr. ad es. Hom. *Od.* XIX 482; XX 129; XXIII 11; *Hymn. Cer.* 147; Aesch. *Choeph.* 45; Hesych., s.v. μαῖα.

53. Poccetti 1997, 781-783. Vd. ora nell'edizione a cura di Pierre Flobert (Paris 2019, VII, 96): *sic faenisiacia ac fenisiacia, ac rustici Pappum Mesium, non Maesium, a quo Lucilius scribit: Caecilius <pretor> ne rusticus fiat. Quod turpe ideo obscaenum quod nisi in scaena palam dici non debet.*

(italico/latino) verso il greco italiota e siceliota. È decisamente improbabile, infatti, che su $\mu\alpha\iota\alpha$ si siano modellati i valori di *maior/maesius*.⁵⁴

Pur nella complessità dei dati, in questa stessa direzione sembra collocarsi l'epiclesi *maia* della Minerva di Narce. Il suo significato presuppone come primario quello “grande per età” (*maia*) e converge con i dati rituali e del culto che riconoscono a Minerva un ruolo distinto rispetto a quello di Fortuna, con cui pure condivide le sorti delle fedeli del santuario, e la assimila ad una pronuba, garante di quel momento cruciale della vita muliebre che è la maturità sessuale che prelude al matrimonio. In tale caratterizzazione, però, convergono due filoni eziologici macrobiani relativi al nome di ‘maggio’ nell’organizzazione calendariale e che attingono al medesimo schema concettuale che pone al centro l’essere “grande per età” come criterio di categorizzazione funzionale tanto del mondo umano quanto di quello divino: quello che spiega il nome *Maius* alla luce del disegno di Romolo di legare classi di età a funzioni sociali – *maiores* rispetto a *iuniores* – e a partizioni dell’anno – *Maius* rispetto a *Iunius* – e quello che associa nella memoria mitica più remota figure ed entità divine distanti dalla Pleiade madre di Mercurio, ma tutte, in qualche misura e a diverso titolo, riconducibili alla dimensione dei passaggi di *status*, delle iniziazioni (femminile a Narce, ma anche maschile come nel caso dei *Liberalia Martis*) che sanciscono i momenti dell’esistenza individuale e l’organizzazione stessa del tempo collettivo: *Minerva* e *Fortuna*, le dee di Narce, e le loro affini (o sostitute) *Terra/Bona Dea*, *Anna Perenna*, tutte figure entità appartenenti ad un orizzonte religioso latino-italico.

54. Poccetti 1997, 785: «Resta in ogni caso, fuori discussione, la convergenza onomastica nel nome del mese di maggio tra l’area linguistica latina e quella italica, in cui la possibile relazione con un teonimo troverebbe un preciso parallelo nel nome del mese di marzo (lat. *Martius*: osco *Mamertiiaís* (dat. pl.)), che restituisce lo stesso rapporto intercorrente tra il teonimo *Mars* e osco *Mamers*. [...] L’omofonia tra *m(a)esius* “vecchio, antenato” e *Maesius* “maggio” offre una perfetta simmetria rispetto alle forme del latino letterario *maior* “maggiore (per età)”, “vecchio”, “antenato” e *Maius* “maggio”, in base al quale un filone della tradizione antiquaria romana aveva fondato la derivazione del mese *Maius* appunto *a maioribus*. In altre parole, a fronte della serie romana *Maius* “maggio” e *maior* “vecchio”, “antenato” si schierano sul versante italico o comunque del latino extraurbano *maesius* “maggio” e *m(a)esius* “vecchio”, “nonno”».

Bibliografia

- Adams 2007 = J.N. Adams, *The Regional Diversification of Latin 200 BC-AD 600*, Cambridge 2007.
- Alfieri 2012 = T. Alfieri Tonini, *Culti e templi nella Sicilia sud-orientale nelle iscrizioni: Apollo e Artemide*, in F. Berlinzani (a c. di), *Convivenze etniche e contatti di culture*. Seminario di Studi (Università degli Studi di Milano, 23-24 novembre 2009), «Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico» 4 (2012), 187-207.
- Badura 2022 = Ch. Badura, *Ovids "Fasti" und das kulturelle Wissen des römischen Kalenders*, Heidelberg 2022.
- Basso 2022 = L. Basso, *Dee di maggio. Introduzione e commento a Ovidio, "Fasti" 5, 1-378*, Alessandria 2022.
- Biondi 2016 = L. Biondi, *Le iscrizioni*, in M.A. De Lucia Brolli (a c. di), *Il santuario di Monte Li Santi-Le Rote a Narce Scavi 1985-1996*, Parte III. *Le iscrizioni, le offerte alimentari. Conclusioni*, Pisa-Roma 2016, 11-27.
- Biondi 2017 = L. Biondi, *Divinità e culti nel santuario di Mazzano: evidenze linguistiche*, in M.C. Biella, J. Tabolli (a c. di), *I Falisci attraverso lo specchio*. Atti della giornata di studi per festeggiare Maria Anna De Lucia Brolli, MAVNA, Mazzano Romano 31 ottobre 2015, Roma 2017, 128-148.
- Biondi 2022 = L. Biondi, *Linguistic change and Romanization in the "ager Faliscus": the name of Minerva*, in L. Biondi, F. Dedè, A. Scala (a c. di), *Change in Grammar. Triggers, Paths, and Outcomes*, Alessandria 2022, 27-62.
- Boisacq 1938² = E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1938².
- Bömer 1957 = F. Bömer, *Interpretationen zu den "Fasti" des Ovid*, «Gymnasium» 65 (1957), 112-135.
- Bömer 1957-1958 = P. Ovidius Naso, *Die Fasten*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von F. Bömer, I-II, Heidelberg 1957-1958.
- Brendel 1960 = O.J. Brendel, *Two "Fortunae", "Antium" and "Praeneste"*, «AJA» 64.1 (1960), 41-47.

- Brind'Amour 1983 = P. Brind'Amour, *Le Calendrier romain. Recherches chronologiques*, Ottawa 1983.
- Brookes 1992 = I.N. Brookes, *A literary commentary on the fifth book of Ovid's "Fasti"*, PhD Thesis, Newcastle University 1992 <<https://core.ac.uk/download/pdf/153775995.pdf>>.
- Calderini 2009 = A. Calderini, "Urbanitas" e autoromanizzazione: il caso dell'"ager Faliscus". L'apporto dei dati linguistici in un nuovo inquadramento del fenomeno dell'alternanza "f-/b-", in A. Ancillotti, A. Calderini (a c. di), *La città italica*. Atti del II Convegno Internazionale di Studi sugli Antichi Umbri, Gubbio, 25-27 settembre 2003, Perugia 2009, 53-76.
- Champeaux 1982 = J. Champeaux, *Le culte de "Fortuna" à Rome et dans le monde romain*, I. "Fortuna" dans la religion archaïque, Rome 1982 («Collection de l'École française de Rome» 64).
- Cinaglia 2016 = T. Cinaglia, "Minervium" vs "Minerva Capta": due facce della stessa medaglia?, «Illu. Revista de Ciencias de las Religiones» 21 (2016), 51-78.
- Cinaglia 2017 = T. Cinaglia, *Minerva ed i "pueri": proposta per una rilettura di alcune fonti letterarie*, «Gerión. Revista de Historia Antigua» 35.1 (2017), 77-100.
- Cinaglia. 2019 = T. Cinaglia, "Minerva et Diana, quas ais pariter colendas" ovvero, la connotazione lunare di Minerva, «DHA» 45.2 (2019), 195-236.
- Coarelli 1996 = F. Coarelli, "Minerva Capta", delubra; Minervium, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III, Roma 1996.
- Coarelli 1997-1998 = F. Coarelli, *Il tempio di "Minerva Capta" e la "domus" di Claudio sul Celio*, «RendPontAcc» 70 (1997-1998), 209-218.
- De Lucia Brolli 2016 = M.A. De Lucia Brolli (a c. di), *Il santuario di Monte Li Santi-Le Rote a Narce. Scavi 1985-1996*, I-III, Pisa-Roma 2016.
- De Lucia Brolli 2018 = M.A. De Lucia Brolli, *Riti e cerimonie per le dee nel santuario di Monte Li Santi-Le Rote a Narce*, Pisa 2018.
- De Lucia Brolli - Tabolli 2015 = M.A. De Lucia Brolli, J. Tabolli, *I Tempi del rito. Il santuario di Monte Li Santi-Le Rote a Narce*, Roma 2015.
- De Rossi 1979 = G.M. De Rossi, *Bovillae, Forma Italiae, regio I.XV*, Firenze 1979.
- De Stefano 2014 = F. De Stefano, "Hercules Musarum in Circo Flaminio". Dalla dedica di Fulvio Nobiliore alla "Porticus Philippi", «Archeologia Classica» 65 (2014), 401-432.
- Dessau 1892 = H. Dessau, *Additamenta ad Corporis vol. XIV*, «EphEp» 7 (1892), 355-384.

- Enking 1944-1945 = R. Enking, *Minerva Mater*, «JdAI» 59-60 (1944-1945), 111-124.
- Fantham 2009 = E. Fantham, *Latin Poets and Italian Gods*, Princeton 2009.
- Franchi De Bellis 2002 = A. Franchi De Bellis, *Osservazioni su due specchi iscritti da Praeneste (CIL I² 2497 e CIL I² 2498)*, «InL» 25 (2002), 13-23.
- Franchi De Bellis 2005 = A. Franchi De Bellis, *Iscrizioni prenestine su specchi e ciste*, Alessandria 2005 («Quaderni dell'Istituto di Linguistica dell'Università di Urbino», 11).
- Franchi De Bellis 2006 = A. Franchi De Bellis, *Dedica prenestina alla Fortuna primigenia (CIL I² 60)*, in D. Caiazza (a c. di), «*Samnitice loqui*». *Studi in onore di A.L. Prosdocimi per il premio I Sanniti*, Piedimonte Matese 2006, 143-160.
- Franchi De Bellis 2014a = A. Franchi De Bellis, *Ancora sull'iscrizione di Orcevia (CIL I² 60) e sul santuario di Praeneste*, «Quaderni dell'Istituto di Linguistica dell'Università di Urbino» 15 (2014), 1-121, tavv. I-IX.
- Franchi De Bellis 2014b = A. Franchi De Bellis, *L'iscrizione prenestina di Orcevia*, in R. Giacomelli, A. Robbiati Bianchi (a c. di), *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino: lasciamo parlare i testi* (Milano, 29 maggio 2007), Milano 2014, 111-137.
- Franchi De Bellis 2016 = A. Franchi De Bellis, *Alcuni aspetti della Fortuna Primigenia di Praeneste e del suo santuario*, in A. Ancilotti, A. Calderini, R. Massarelli (a c. di), *Forme e strutture della religione nell'Italia antica*. Convegno Internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri, III (Perugia-Gubbio 21-25 settembre 2011), Roma 2016, 329-352.
- Garrucci 1874 = R. Garrucci, *I piombi antichi raccolti dall'eminentissimo principe, il Cardinale Lodovico Altieri, ordinati e descritti da Raffaele Garrucci*, Roma 1874.
- Garrucci 1877 = R. Garrucci, *Sylloge inscriptionum Latinarum aevi Romanae rei publicae*, Torino 1877.
- GEW = J. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I-II, Heidelberg 1954-1972.
- Gorostidi Pi 2020 = D. Gorostidi Pi, *Tusculum V. Las inscripciones latinas de procedencia urbana*, Madrid 2020.
- GRF = *Grammaticae Romanae Fragmenta*, edidit G. Funaioli, Lipsiae 1907.
- Guittard 1973 = Ch. Guittard, *Le calendrier romain des origines au milieu du V^e siècle avant J.-C.*, «BAGB» 2 (1973), 213-219.

- Guittard 2017 = Ch. Guittard, *Ovide, les Fastes et l'histoire du calendrier romain*, in N. Belayche, Y. Lehmann (éds.), *Religions de Rome. Dans le sillage des travaux de R. Schilling*, Louvain-la-Neuve 2017, 57-65.
- Hannah 2005 = R. Hannah, *Greek Calendar and Roman Calendars*, London 2005.
- Hermansen 1940 = G. Hermansen, *Studien über den italischen und des römischen Mars*, Copenhague 1940.
- Hermansen 1984 = G. Hermansen, *Mares, Maris, Mars and the Archaic Gods*, «SE» 5 (1984), 147-165, tav. XXXVIII.
- InscrIt = A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII. *Fasti et Elogia*, 2, Roma 1963.
- Joy Littlewood 2008 = J. Joy Littlewood, *A Commentary on Ovid's "Fasti": Book VI*, Oxford 2008.
- Larson 2001 = J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001.
- Leiendecker 2019 = T. Leiendecker, "*causam facundo reddidit ore deus*". *Studien zu den Göttergesprächen in Ovids "Fasti"*, Hamburg 2019.
- Loehr 1996 = J. Loehr, *Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens*, Leipzig 1996.
- Lommel 1912 = H. Lommel, *Studien über indogermanischen Femininbildungen*, Göttingen 1912.
- Madonna - Nisio - Fenelli 2020 = S. Madonna - S. Nisio - M. Fenelli, *Il "fanum" di Anna Perenna e la fonte di Giuturna*, «Memorie descrittive della carta geologica d'Italia», 107 (2020), 139-146.
- Manganaro 1981 = G. Manganaro, *L'oracolo di Maie. Per una carestia in territorio siracusano*, «ASNSP» ser. III, 11.4 (1981), 1069-1071.
- Marinone 1967 = N. Marinone, *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, a cura di N. Marinone, Torino 1967.
- Martínez Pinna 2004 = J. Martínez Pinna, *Tusculum latina. Aproximación histórica a una ciudad del antiguo Lacio (siglos VI-IV a.C.)*, Roma 2004.
- Massa-Pairault = F.-H. Massa-Pairault, *De Préneste à Volsinii. Minerve, le "fatum" et la constitution de la société*, «PdP» 42 (1987), 200-235 (= in Massa-Pairault 2020, 897-932).
- Massa-Pairault 2020 = F.-H. Massa-Pairault, *Imagines agentes. Opuscula I 1969-2020. Etrurie, Latium et Rome de l'archaïsme au IV^e siècle a.C.*, Pisa 2020.
- Mastrocinque 2014 = A. Mastrocinque, *Bona Dea and the Cults of Roman Women*, Stuttgart 2014.
- Matthies 1912 = G. Matthies, *Die praenestinschen Spiegel. Ein Beitrag zur italienischen Kunst und Kulturgeschichte*, Strassburg 1912.

- McIntyre - McCallum 2020 = G. McIntyre, S. McCallum (eds.), *Uncovering "Anna Perenna". A Focused Study of Roman Myth and Culture*, 2020.
- Meiser 1991 = G. Meiser, *Etruskische Texte*, Hamburg 2014².
- Menichetti 1995 = M. Menichetti, "*Quoius forma virtutei parisuma fuit*". *Ciste prenestine e cultura di Roma medio-repubblicana*, Roma 1995.
- Menichetti 1999 = M. Menichetti, *Una città e le sue immagini: la mitologia delle ciste prenestine*, in *Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, l'Istituto italiano per gli studi filosofici (Naples) et l'UMR 126 du CNRS (Archéologies d'Orient et d'Occident)* (Rome, 14-16 novembre 1996), Roma 1999, 485-510.
- Miano 2018 = D. Miano, *Fortuna: deity and concept in Archaic and Republican Italy*, Cambridge 2008.
- Michaelis 1873 = A. Michaelis, *L'infanzia di Marte sopra una cista prenestina*, «Ann. d. Inst. Corr. Arch.» 1873, 229-239.
- Michels 1967 = A.K. Michels, *The Calendar of Roman Republic*, Princeton 1967.
- Pasco-Pranger 2006 = M. Pasco-Pranger, *Founding the year: Ovid's "Fasti" and the poetics of the Roman Calendar*, Leiden 2006.
- Peruzzi 1997 = E. Peruzzi, *Il voto falisco a Minerva*, «PdP» 52 (1997), 61-74.
- Piccaluga 1964 = G. Piccaluga, *Bona Dea*, «SMSR» 35 (1964), 207-212.
- Piranomonte 2014 = M. Piranomonte, *The discovery of the fountain of Anna Perenna and its influence on the study of ancient magic*, in G. Bąkowska-Czerner, A. Roccati, A. Świerżowska (eds.), *The Wisdom of Thoth. Magical Texts in Ancient Mediterranean Civilisations*, Oxford 2014, 71-86.
- Pisani 1979 = V. Pisani, *Due xenia augurali*, in B. Brógyani (ed.), *Studies in Diachronic, synchronic, and typological linguistics. Festschrift for Oswald Szemerényi on the occasion of his 65th birthday*, Amsterdam 1979, 663-668.
- Pocchetti 1996 = P. Pocchetti, *Culti delle acque e stadi della vita muliebre: dottrine misteriche e fondo religioso italico nella tavola osca di Agnone*, in L. Del Tutto Palma (a c. di), *La tavola di Agnone nel contesto italico. Atti del Convegno, Agnone, 13-15 aprile 1994*, Firenze 1996, 219-241.
- Pocchetti 1997 = P. Pocchetti, *Note su gr. Μαῖα/Μαῖη/μαῖα, lat. "Maia, Maius (mensis)", osco (delle glosse) "maesius"*, in R. Ambrosini, M.P. Bologna, F. Motta, Ch. Orlandi (a c. di), *Scribthair a ainm n-ogaim. Scritti in memoria di E. Campanile*, Pisa 1997, II, 771-786.
- Poli 2023 = D. Poli, *Il termine "fasti" nell'antichità romana*, in L. Garofalo, F. Ghedini (a c. di), *Ovidio e i "Fasti". Memorie dall'antico*, Venezia 2023, 41-94.
- Porte 1985 = D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les "Fastes" d'Ovide*, Paris 1985.

- Prescendi 2022 = F. Prescendi, *Des étologies pluridimensionnelles: observations sur les "Fastes" d'Ovide*, «RHR» 219 (2022), 151-159.
- Quilici Gigli 1974 = S. Quilici Gigli, *Collatia, Forma Italiae, regio 1.X*, Roma 1974.
- Radke 1965 = G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965.
- Rix 1979 (1981) = H. Rix, *Rapporti onomastici fra il pantheon etrusco e quello romano*, in G. Colonna *et alii* (a c. di), *Gli Etruschi e Roma*. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino (Roma, 11-13 dicembre 1979), Roma 1981, 104-126 (= Id., *Kleine Schriften. Festgabe für Helmut Rix zum 75. Geburtstag*, ausgewählt und herausgegeben von G. Meiser, Bremen 2001, 284-290).
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- Scheid 1992 = J. Scheid, *Myth, Cult and Reality in Ovid's "Fastes"*, «PCPhS» 38 (1992), 118-131.
- Schrijver 1991 = P. Schrijver, *The Reflexes of the Proto-Indo-European Laryngeals in Latin*, Amsterdam-Atlanta 1991.
- Stok 1989 = F. Stok, *Ovidio e l'anno di dieci mesi*, in M.A. Cervellera, D. Liuzzi (a c. di), *L'astronomia a Roma nell'età Augustea*, Galatina 1989, 55-89.
- Stok 2000 = F. Stok, *Tempo, storia e calendario nei "Fasti" di Ovidio*, «Euphrosyne» 28 (2000), 113-127.
- Suppli Images I = M.G. Granino Cecere, *Supplementa Italica. Imagines – Latium Vetus I – Latium Vetus praeter Ostiam*, Roma 2005.
- Torelli 1984 = M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
- Torelli 1990 = M. Torelli, *Riti di passaggio maschili di Roma arcaica*, «MEFRA» 102 (1990), 93-106.
- de Vaan 2008 = M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston 2008.
- Valenti 2003 = M. Valenti, *Ager Tusculanus (IGM 150 III NE-II NO)*, Firenze 2003 («Forma Italiae», Serie I, 41).
- Ve = E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte, I. Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953.
- Wackernagel 1905 = J. Wackernagel, *Altindische Grammatik, II.1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*, Göttingen 1905.
- Wackernagel - Debrunner 1930 = J. Wackernagel, A. Debrunner, *Altindische Grammatik, III*, Göttingen 1930.
- WH = A. Walde, J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1938.