

Anna MARINETTI

Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni:
la prospettiva delle iscrizioni

Il mio contributo si propone di verificare se è possibile individuare qualche traccia di influssi culturali del mondo greco e romano nella religione dei Veneti antichi, sulla base della documentazione delle iscrizioni venetiche. Si tratta di una prospettiva che, anche per ragioni di competenze, considera una sola tipologia di fonti, per di più quantitativamente e qualitativamente limitata, per cui gli eventuali risultati potranno trovare significato solo se rapportati, e verificati, all'interno di un quadro complessivo risultante dalla combinazione di diversi apporti disciplinari, dall'archeologia, alla storia, alla storia delle religioni.

Non è questa la sede per un bilancio complessivo di quanto conosciamo della religione dei Veneti, tema cui sono stati anche recentemente dedicati lavori specifici¹; non ci pare tuttavia inopportuno quanto meno un richiamo alla natura dei dati di cui attualmente disponiamo. Le nostre conoscenze attingono a fonti di diversa natura e consistenza; come nel caso di altre culture locali dell'Italia antica, le tradizionali fonti storiografiche sono tendenzialmente avare di notizie, e su queste ci limiteremo solo ad alcuni cenni (avanti); la maggior parte dei dati è costituita dalle manifestazioni della cultura materiale, cui si affiancano – come detto – i dati di lingua portati dalla documentazione epigrafica locale.

Sul versante archeologico, l'aspetto del culto è tra quelli meglio documentati nella cultura veneta, ove è noto un complesso di santuari – meglio: aree di culto – con articolate valenze territoriali²: fra gli esempi più significativi vi sono il caso di Este con la sua 'corona' di quattro santuari periurbani, il santuario extraurbano di Montegrotto, il santuario emporico di Altino, il santuario di frontiera di Lagole di Calalzo. Si tratta di aree

¹ Sulla cultura dei Veneti in generale, rimando ai lavori d'insieme di FOGOLARI, PROSDOCIMI 1988 e CAPUIS 1993; una recentissima panoramica è offerta dai diversi contributi comparsi in *Venetkens* 2013. Sugli aspetti del culto in particolare si vedano PROSDOCIMI 1975, *Este preromana* 2002, e le sintesi di DE MIN 2005 e GAMBACURTA 2013; per aggiornamenti sugli aspetti di lingua, MARINETTI 2008a.

² Su ciò rimando ai lavori citati a nt. 1.

strutturate ed organizzate in funzione del culto, ma di norma non monumentalizzate (se non, e non in tutti i casi, nelle fasi più recenti e prossime alla romanizzazione), che hanno restituito una notevole quantità di materiali votivi: dalla tipologia delle offerte, in cui è anche presente l'autorappresentazione dei devoti, si evincono principalmente il tipo di frequentazione e i caratteri delle divinità, che sembrano legati volta per volta ad aspetti collegati con la fertilità e il risanamento, a fasi di passaggio di età e riti di iniziazione. Sono ben documentate peraltro modalità di tipo cultuale non legate ad una struttura santuariale, ma di tipo privato e domestico, che ad esempio appare, fino ad ora, pressoché l'unica manifestazione di attività religiosa documentata a Padova: qui le stipi private sono state lette come espressioni di culto realizzato nel banchetto e nell'offerta rituale, e non vi è esclusa qualche forma di venerazione degli antenati³. Anche se ciò non è sufficiente per escludere a priori la presenza a Padova di santuari, è in ogni caso da sottolineare che la notizia di Livio sul tempio 'antico' di Giunone (avanti), non trova – almeno fino ad oggi – alcun riscontro in dati archeologici. Frequenti sono inoltre in tutto il Veneto testimonianze di cerimonie di fondazione, relative sia a strutture abitative, pubbliche e private, che a spazi destinati alla sepoltura.

Quanto ai dati di lingua portati dalle iscrizioni, ci riferiamo all'epigrafia in alfabeto e lingua locale, il venetico⁴; fino ad ora è nota una sola categoria di testi direttamente associata a manifestazioni di religiosità, costituita dalle iscrizioni che nei santuari accompagnano le offerte destinate alla divinità⁵; mancano del tutto testi religiosi di altra natura, quali descrizioni di cerimonie, preghiere, formule, *leges sacrae* etc.⁶. A fronte di una classe di iscrizioni funzionalmente destinata alla sfera religiosa, non va dimenticato che anche altre tipologie di testi possono trasmettere, anche se per via indiretta, indizi di religiosità di natura pubblica o privata: è il caso delle iscrizioni pubbliche⁷ o, come

³ DE MIN 2005.

⁴ Non prendiamo in considerazione in questa sede la documentazione epigrafica latina, che pure offre importanti contributi alla conoscenza della religione locale, prevalentemente in relazione agli aspetti della continuità ~ discontinuità delle figure divine e dei luoghi di culto; sulla questione rimando alla recentissima ed esauriente sintesi di MURGIA 2013.

⁵ Non conosciamo a sufficienza la prassi rituale che accompagna tali offerte, per cui resta aperta la duplice possibilità che queste fungano da strumento di impetrazione di grazie, o risultino il ringraziamento a posteriori per grazia ricevuta; quest'ultima, vale a dire una connotazione di *ex voto* vero e proprio, parrebbe la più probabile, sia perché coerente con quanto si conosce per la funzione dell'offerta rituale nel mondo antico, sia per la presenza in alcuni casi di un formulario circostanziale (*op voltio leno, per volterkon vontar, etc.*) che sottolinea la 'volontarietà' dell'azione, analogizzabile al tipo latino (*votum solvit) libens merito*.

⁶ Un unico accenno alla 'preghiera' (*preke-*) compare in un'iscrizione da Altino, e potrebbe riferirsi al voto fatto prima dell'offerta o ad una formula di ringraziamento pronunciata nel momento dell'offerta stessa: MARINETTI 2009a.

⁷ Un accenno all'ambito religioso potrebbe essere indirettamente contenuto in un'iscrizione confinaria da Padova, che mette in rapporto il cippo di confine con uno spazio definito *entolloukos*; qualora in

si vedrà avanti, dei ciottoloni iscritti e delle (cosiddette) *sortes*. Tornando alle iscrizioni votive, queste costituiscono una classe molto numerosa, anche se di norma altamente ripetitiva in quanto realizzata secondo strutture testuali schematiche; quanto varia di volta in volta è l'elemento onomastico, e su tale base – le formule onomastiche dei dedicanti – si può contribuire a tracciare la composizione del popolo dei fedeli di un santuario (sesso, posizione sociale, provenienza etnica, *etc.*). L'apporto più importante dato dalle iscrizioni votive alla conoscenza della religione è la trasmissione dei teonimi; la quantità di nomi divini restituiti dalle iscrizioni è ormai consistente: attualmente, pur se con incertezza in alcune attestazioni, si conoscono almeno una decina di teonimi. Tuttavia la questione della teonimia non può essere limitata all'interpretazione 'etimologica' dei nomi, che pure ha una sua innegabile importanza nel qualificare le divinità, e ciò per lo statuto particolare che il teonimo riveste: «l'individuazione culturale si esplica diversamente tra di loro [i.e. antroponimi, teonimi, toponimi], e ciò è ovvio; come pure è ovvio – ma con conseguenze enormi – che non esista, o che sia di tipo tutto particolare, la fisicità dell'individuo corrispondente al teonimo. Come individuo, al teonimo non compete fisicità allo stesso titolo che agli antroponimi e ai toponimi: la fisicità qui è lo stesso che la culturalità, perché è la cultura che dà *tutta* l'esistenza (...) agli individui divini»⁸. Il nome divino assume pieno significato, dunque, solo all'interno di un sistema ideologico (teologico in questo caso). In questa prospettiva, l'etimologia' del singolo teonimo – per quanto potenziale indice della sua sfera, almeno originaria, di riferimento – non è sufficiente a definirne la posizione nel sistema teologico, che dovrebbe essere recuperato nel suo insieme perché solo così si può restituire al teonimo il suo valore. Di tale sistema non siamo ad ora in grado di delineare con chiarezza i contorni. Per esemplificare concretamente i termini del problema: le divinità che conosciamo dalle iscrizioni rappresentano elementi diversi di un unico sistema? quali sono – se ci sono – i tratti portanti di questo sistema? esiste un '*pantheon*' comune di riferimento in cui i Veneti si riconoscono? oppure ogni realtà locale autonomamente traduce in figure diverse (/diversi nomi) le medesime istanze funzionali? Analoghe istanze di ricostruzione di un sistema generale si pongono, angolati dai dati archeologici, anche per gli altri aspetti del pensiero e della pratica religiosa, dalla proceduralità dei culti, all'esistenza di classi sacerdotali, al rapporto tra religione ed istituzioni, *etc.*

In questo senso, pur sottolineando che le conoscenze sulla religione dei Veneti antichi attingono ad una documentazione ormai molto consistente, si deve ammettere che

venetico il termine *loukos* condivide la medesima semantica di latino *lucus*, potrebbe trattarsi del riferimento ad uno spazio sacralizzato, entro o nell'immediata prossimità dell'abitato di Padova: PROSDOCIMI 1979. Per una tipologia di testi in possibile connessione ad aspetti di tipo magico, su oggetti identificati come *sortes*, cfr. *infra*.

⁸ PROSDOCIMI 1975, p. 272.

probabilmente quanto sappiamo non è ancora sufficiente per proporre un quadro della ‘religione dei Veneti antichi’ in termini sistemici, comparabile – se non con quello delle religioni ‘classiche’ – almeno con quanto si può configurare per il mondo etrusco o per il mondo italico.

La lunga premessa sembra necessaria per evitare eccessi di ingenuità nell’applicare ad un ambito, i cui contorni sono solo parzialmente definiti, la nozione di ‘contaminazione’, o anche la più neutra categoria del ‘contatto’. Se la contaminazione consiste nella confluenza di due (o più elementi) appartenenti a sfere culturali diverse, si pongono in astratto almeno due precondizioni: la realizzabilità di una contaminazione, cioè l’esistenza di premesse per un contatto culturale, documentato o quanto meno potenzialmente possibile; la riconoscibilità di una contaminazione, ossia la possibilità di distinguere in un fenomeno la pertinenza di alcuni aspetti all’una o all’altra cultura.

Per quanto riguarda la ‘realizzabilità’, nel caso del Veneto ci sono senz’altro tutte le premesse per presupporre la circolazione di modelli culturali plurimi, non fosse che per la posizione geografica all’incrocio di direttrici sud-nord tra l’Etruria e l’Europa settentrionale, ed ovest-est, tra pianura Padana e mare Adriatico (e, per questa via, Egeo e Mediterraneo Orientale); ciò fin dalla fase di formazione della cultura stessa, dal Protoveneto di XII-X secolo a.C. Ciò si traduce in termini di contatti precoci con il mondo greco ed il mondo etrusco, continuamente rinnovati ed esposti; in ciò appare fondamentale il ruolo degli *emporìa* sull’Adriatico, quali Adria, Spina e – nello stesso territorio veneto – Altino. Verso l’interno ed il nord, i confini del Veneto sono permeati da interscambi con diverse etnie e culture: Celti, Reti, Germani, ‘Illiri’. Quanto ai rapporti con Roma, le modalità del contatto sono storicamente ben conosciute, anche se progressivamente si accrescono le ragioni per supporre che la condivisione di aspetti culturali risalga a fasi anteriori alla romanizzazione ‘ufficiale’⁹. Le potenzialità di contatto non implicano necessariamente, tuttavia, che questo debba trovare manifestazioni concrete dal punto di vista materiale, perché ciò dipende dal livello di permeabilità della cultura locale, cioè dalla sua disponibilità non solo ad accogliere ma anche a lasciar filtrare quanto riceve dalle altre culture.

L’altra condizione è la ‘riconoscibilità’ di un’eventuale contaminazione, e qui, come detto, si colloca il problema di una incomparabilità tra sistemi che non è solo qualitativa, ma anche quantitativa, e che rende difficile discriminare con certezza quali siano i tratti genuinamente ‘locali’ delle manifestazioni religiose, e quali siano dovuti ad accoglimento di apporti esterni; non si dovrà cadere nell’equivoco di una visione angolata dalla prospettiva di culture ‘dominanti’ (etrusca, greca, romana), per cui – in un’ottica di tipo quasi ‘coloniale’, non infrequente in questi casi – l’elaborazione di manifestazioni

⁹ Su ciò MARINETTI 2008b, MARINETTI, PROSDOCIMI 2011, MARINETTI, SOLINAS c.s.

culturali complesse (religione organizzata, ma anche istituzioni sociali e simili) deve necessariamente essere debitrice di modelli provenienti dall'esterno; d'altro canto, sarebbe antistorico sia sottovalutare la circolazione di modelli, sia negare che la direzionalità prevalente sia quella che va dai poli culturali più forti verso le realtà più marginali.

Prima di entrare nello specifico della documentazione epigrafica, ci permettiamo un cenno alle fonti storiografiche; ciò non per entrare in un campo di competenze che non ci è proprio, ma perché qui la prospettiva della contaminazione si propone, ancor prima che nei 'fatti' narrati, nell'ideologia stessa delle fonti. Tra le testimonianze portate dagli autori antichi, due sono le narrazioni più famose: Strabone (5.1.8-9), riprendendo fonti più antiche, parla del culto di Diomede presso le foci del Timavo, e di boschi sacri legati a divinità femminili, che identifica in Era Argiva ed Artemide Etolica; Livio (10.2.7-15) fa riferimento ad un antico tempio di Giunone a Padova, ove sarebbero state conservate le spoglie sottratte ai vinti Spartani di Cleonimo. In entrambe le fonti, la narrazione di fatti ed eventi locali passa attraverso una reinterpretazione delle figure divine secondo i modelli e le figure della religione 'classica'. I passi in questione conoscono una lunghissima vicenda esegetica ma, nonostante i tentativi di storicizzare le notizie degli antichi all'interno di specifici contesti materiali e territoriali, l'ideologia delle fonti sembra aver trasfigurato il dato fattuale fino a renderlo illeggibile nei suoi tratti originari. È principio noto all'indagine storica che spesso, più che comunicare un dato, la fonte veicola un senso, ma nel nostro caso il filtro attraverso cui la notizia è offerta dalla fonte è talmente sovraccarico di implicazioni da oscurare quasi completamente i contenuti; in altre parole il modello cognitivo sotteso (l'ottica 'altra', greca e/o romana, attraverso cui sono descritti i Veneti) è forte al punto da lasciare trasparire – dell'esperienza religiosa – solo tratti strutturali del tutto generali, lasciando in secondo piano la loro declinazione nel contesto locale; ne risulta che i tentativi di ricavare dalle due fonti menzionate dati specifici riguardo ai culti nel Veneto in fondo non aggiungono molto di più a quanto sappiamo o possiamo dedurre dalle fonti dirette: esistenza di divinità legate alla natura, presenza di spazi sacri giuridicamente regolati, e così via.

L'incombenza di un modello esterno, secondo la modalità dell'*interpretatio*, rende dunque solo apparentemente comprensibile il dato, ma in realtà finisce con l'opacizzarlo quasi completamente, forse non ai diretti destinatari della fonte, ma certamente agli occhi dei fruitori moderni. Di converso, si è dato un caso ove proprio l'assenza di uno schema preconosciuto ha aperto lo spazio a possibilità interpretative. Una serie di autori, con base in Teopompo (*F.Gr.Hist.* 115 fr. 274), menzionano un rituale agrario in uso tra i Veneti, che consisteva nell'offerta di focacce alle cornacchie; il rituale descritto da Teopompo appare oscuro nei suoi contorni perché non è trasposto secondo l'ottica di filtri culturali noti, come è invece la 'prospettiva greca' che porta alla *interpretatio* di figure

divine con Era Argiva o Artemide Etolica. Aldo Prosdocimi ha dimostrato che, nei tratti portanti, quanto riportato da Teopompo corrisponde alla pratica nota come *auspicium pullarium*¹⁰, una modalità auspicale presente nella tradizione romana, ma marginalizzata nella stessa Roma, e pertanto non immediatamente riconoscibile. Tratti strutturali costitutivi di questo rituale sono stati rintracciati, per altre vie, anche nella tradizione italica riflessa nelle Tavole di Gubbio. Il tutto restituisce un quadro più ampio, anche se frammentario, e consente di recuperare una solidarietà che lega Roma, il mondo italico ed il Veneto nell'espressione di forme comuni di religiosità, in termini forse inattesi, ma di cui va cercata una spiegazione, sia questa il portato di unità 'genealogica', sia esito di contatti o circolazioni culturali.

Arrivo ora alla prospettiva delle iscrizioni venetiche, proponendo – meglio, riproponendo, in quanto casistica già nota – alcuni casi in cui si è creduto di riconoscere la presenza, diretta o mediata, di modelli culturali esterni.

Un ciottolone da territorio patavino porta l'iscrizione *Mustai*¹¹; l'interpretazione più ovvia, in linea con il formulario consueto delle iscrizioni venetiche, è che si tratti di un antropónimo, dativo singolare di un nome individuale femminile (meno probabile, anche se non escluso a priori, un maschile da tema in *-a*): 'a/per Musta'; di tale forma onomastica non vi sono in venetico altre attestazioni¹². Per la derivazione della base lessicale di *musta* (in altri termini, per l'etimologia del nome) una possibilità è che si tratti di un prestito dal greco *μύσταις* (femm. *μύστεις*), termine che designa l' 'iniziato' ai culti misterici. Riconoscere una base lessicale, eventualmente derivata dalla forma greca, di per sé non mette in discussione l'interpretazione di *mustai* quale antropónimo: secondo una normale meccanica di formazione dei nomi propri, i nomi personali trovano la loro origine precipua in termini di lessico; eventualmente potrebbe essere opportuno, dal punto di vista linguistico e culturale, approfondire le possibili trafilie della derivazione (prestito dal greco > nome comune > nome proprio), ma si tratterebbe di una premessa (più o meno) remota, che non modifica l'assunto che l'iscrizione possa essere costituita da un semplice nome proprio.

¹⁰ PROSDOCIMI 2001.

¹¹ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, I, pp. 352-353 Pa 10 (dintorni di Piove di Sacco, Pd)

¹² A supporto della identificazione di *mustai* come antropónimo si è richiamato il gentilizio *Mustius*, attestato in iscrizioni latine da Veneto e Slovenia (cfr. *LV* II, 269); tale gentilizio tuttavia non è esclusivo dell'area nordorientale, ed anzi è diffusamente documentato nel mondo romano (KAJANTO 1965, p. 17): non vi sono pertanto ragioni cogenti per ritenerlo un nome di origine locale (se non invocando il venetico *mustai*: ma si entra così in un circolo vizioso). A rigore non si può escludere la latinizzazione di un antropónimo locale **Musto-/*Mustio-*, arrivato a coincidere formalmente con un gentilizio latino (quale ne sia l'origine) *Mustius*, ma ciò resta una mera possibilità astratta che non porta argomenti a favore della natura, antropónimo o meno, di venetico *mustai*.

In alternativa alla funzione strettamente onomastica, è stata avanzata l'ipotesi che il grecismo *musta* < *μύστυς sia qui impiegato nel medesimo valore della lingua di partenza, cioè che rispetto alla matrice greca il venetico *musta* replichi sia la categoria di nome comune, sia il significato: «Data anche la trasparenza, si potrebbe pensare, invece che a nome individuale, alla qualificazione dell'iniziato ai misteri, trasposizione della corrispondente parola greca»¹³. È indubbio che, rispetto all'interpretazione quale nome proprio, l'ipotesi che si tratti di una forma di lessico significante, di un nome comune, comporta implicazioni non indifferenti dal punto di vista culturale, e che pertanto debba essere più solidamente giustificata. In effetti, oltre che per la 'trasparenza' della forma di base, la proposta potrebbe essere supportata da altre considerazioni. La prima riguarda in generale la documentazione venetica: vi sono ragioni per rivedere la prassi corrente, per cui nelle iscrizioni venetiche le designazioni di individui vengono interpretate 'di default', cioè sempre e comunque, come nomi propri; in taluni casi, apparenti forme onomastiche sembrerebbero da intendere come nomi di funzione od epiteti, dunque con valore semantico pieno¹⁴; ciò significa che non si può escludere a priori che nelle iscrizioni possano ricorrere designazioni di individui in forme alternative rispetto al modulo antroponimico. Vi è inoltre, nel caso di questa iscrizione, una resa se non anomala quanto meno infrequente della formula onomastica, che sarebbe qui costituita dal solo nome individuale; di norma compare una formula binomia (nome individuale + appositivo), cui si attribuisce la funzione di formula onomastica istituzionalmente riconosciuta. Casi di formule monomie sono documentati, sia in ambito funerario che votivo, ma in percentuale decisamente minoritaria rispetto alla formula binomia; talora le formule monomie ricorrono in contesti per cui l'assenza di una formula binomia di carattere 'ufficiale' potrebbe trovare specifiche giustificazioni¹⁵; nulla di ciò si può invocare, in positivo o in negativo, per il ciottolone con *mustai*, trovamento sporadico e privo di elementi di contesto, per cui resta solo l'oggettività della ricorrenza di un solo nome.

Se si prende in considerazione la possibilità di riconoscere in *mustai* un nome comune, la «qualificazione dell'iniziato ai misteri», «l'imprevedibilità dell'attuale metaplasmo morfologico non permette di decidere se sia la trasposizione del *mystes* o della *mystis*; plurale *mystae*, *mustae* è la normale trasposizione del gr.masch. μυσται (cfr. Degras-*si ILLRP*, 209-214). Se così fosse, nell'ignoranza della flessione venetica (i nominativi

¹³ PROSDOCIMI 1976, pp. 50-51.

¹⁴ MARINETTI 2009b.

¹⁵ Si tratta ad esempio di iscrizioni su oggetti di corredo presenti all'interno della tomba, che potrebbero aver costituito in origine semplici indicazioni di possesso, di natura privata; o di designazioni di individui nel contesto di una sepoltura familiare; nelle iscrizioni su ciottoloni, oltre a *mustai*, vi è un solo caso di formula monomia: la provenienza del ciottolone da abitazione circoscrive uno spazio 'privato' che potrebbe giustificare la designazione del personaggio mediante il solo nome individuale.

plurali dei temi in *-a* sono in *-s* o in *-i?*) non si potrebbe escludere un plurale, riferito a più iniziati come appunto le iscrizioni latine (-greche) citate»¹⁶. Va precisato che, a differenza delle iscrizioni latine richiamate da Prosdocimi, *mustai* qualificherebbe qui l'individuo/gli individui (come dativo singolare 'all'iniziato', o come nominativo plurale 'gli iniziati'), in assenza di designazione onomastica personale. Nel caso di un plurale ciò è comprensibile, in quanto potrebbe identificare una collettività, un gruppo in quanto tale, e non singoli individui. La mancata designazione dell'individuo tramite la formula onomastica si spiegherebbe invece meno facilmente, nel caso si tratti di un singolare; tuttavia, nell'orizzonte della sfera semantica di partenza, per cui si presume di riportare l'iscrizione ad un ambito legato a pratiche di tipo misterico, l'anonimia della designazione potrebbe trovare spiegazione nel contesto stesso: la non esplicitazione del nome potrebbe corrispondere ad una restrizione o proibizione di rendere manifesta l'identità dell'individuo; oppure, più semplicemente, può non essere rilevante ai fini contestuali identificare l'individuo rispetto alla funzione che riveste. In ogni caso, la totale assenza di contesto non permette ulteriori illazioni, come pure non permette di prendere posizione rispetto alla maggiore o minore congruenza formulare di un dativo rispetto ad un nominativo.

La possibile menzione di un 'iniziato' basata sulla affinità della forma *musta* con il greco *μύστης/μύστα* non avrebbe da sola peso sufficiente per aprire spazi di ipotesi sulla possibilità di presenza di culti misterici in Veneto. A ciò sono stati tuttavia affiancati altri indizi – di natura extralinguistica – che, se non arrivano a costituire elemento di prova certa, aggiungono comunque alcuni tasselli su cui riflettere.

Un aspetto riguarda la tipologia del supporto dell'iscrizione, un ciottolone. I cosiddetti 'ciottoloni', materialmente grossi ciottoli naturali di porfido, costituiscono una classe di documenti iscritti tipica del mondo venetico¹⁷; attualmente se ne conoscono circa una ventina di esemplari, con una localizzazione concentrata a Padova e nel territorio circostante; lo sfondo cronologico, sulla base di alcuni dati contestuali e di caratteri alfabetici, parrebbe collocarsi attorno al V-IV secolo, anche se non mancano esemplari attribuibili a fasi più tarde. Le iscrizioni poste sui ciottoloni sono prevalentemente costituite da nomi propri, talvolta accompagnati da elementi di lessico che si riferiscono all'oggetto stesso. La classe dei ciottoloni pone, nel suo complesso, un problema interpretativo generale, che consiste nell'impossibilità di collegare in maniera univoca tale tipologia di documenti ad un ambito funzionale specifico; la tradizionale interpreta-

¹⁶ PROSDOCIMI 1976, pp. 50-51. È ora da segnalare che nuove iscrizioni, attualmente in corso di edizione, sembrano documentare per i nomi in *-a* un plurale *-ai*: GAMBACURTA, RUTA SERAFINI, MARINETTI, PROSDOCIMI c.s.

¹⁷ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, I, pp. 349-355; (FOGOLARI), PROSDOCIMI 1988, pp. 288-292; MARINETTI, PROSDOCIMI 1994; MARINETTI 2013.

zione che vi riconosce monumenti funerari trova fondate ragioni sia in dati contestuali (vi è un caso accertato da area di necropoli), sia nella corrispondenza del formulario di alcuni ciottoloni con quello delle stele patavine, in particolare nella presenza del termine *ekupetaris*, inteso come indicazione del monumento funebre¹⁸. Altri ciottoloni, tuttavia, provengono certamente da area di abitato, e ciò, se non altro, porta ad escludere che tali oggetti avessero esclusivamente la funzione di segnacolo funerario in diretto collegamento con la tomba. La provenienza dei ciottoloni da contesti apparentemente tra loro incompatibili (necropoli ~ abitato) pare conciliarsi solamente ipotizzando per essi una funzione generica di ‘oggetto, segno in memoria’ di un individuo.

La destinazione dei ciottoloni pare quindi assolvere ad una funzione più ampia, e in qualche misura più ‘flessibile’, di quella di segnacolo prettamente funerario. A questa caratteristica si associa anche una considerazione riguardo alla forma materiale dell’oggetto, e proprio nel caso di *mustai* il dato di lingua potrebbe saldarsi con il dato materiale, rivelando una possibile solidarietà nella congiunzione di ‘forma + funzione’ dei ciottoloni. La forma esterna del ciottolone richiama quella dell’uovo, che in alcuni filoni di carattere misterico è simbolo dell’origine del cosmo. La valenza dell’uovo quale simbolo di origine e di rinascita, nota al punto da essere divenuta un *topos* per il mondo antico, doveva essere conosciuta e presente, probabilmente a diversi livelli di significatività, anche nel mondo veneto. Ne sarebbe testimonianza la presenza di uova entro le tombe, frequentemente connesse ad offerte alimentari, ma che in alcuni contesti costituirebbero invece offerte di tipo simbolico; così afferma Luigi Malnati: «Normalmente questi rinvenimenti vengono interpretati come resti di pasti funebri o offerte di cibo, tuttavia dalla fine del VI secolo la deposizione di uova all’interno delle tombe dell’Etruria padana come del Veneto, ma anche del Piceno, dell’Etruria, dell’Apulia e della Magna Grecia, ha suggerito anche interpretazioni diverse, di carattere rituale e simbolico, avvalorate dal fatto che in sepolture etrusche, greche e magno-greche si trovano imitazioni, talvolta dipinte, di uova in terracotta e pietra»¹⁹; lo stesso Malnati (cit.) ricorda inoltre come, a Spina, alcune sepolture in cui sono state ritrovate uova sono state collegate «a possibili adepti di culti orfici» e, richiamando il caso di *mustai* tra i possibili indizi di orfismo nel Veneto, rileva per l’appunto come i ciottoloni iscritti abbiano la forma di grosse uova. Il discorso si potrebbe allargare ad altra documentazione²⁰, ma gli aspetti di carattere materiale ed iconografico andrebbero approfonditi sulla base di altre competenze, per cui ci limitiamo qui a riportare la suggestione del raffronto iconico tra ciottolone e uovo

¹⁸ MARINETTI 2003a.

¹⁹ MALNATI 2000, p. 144.

²⁰ Sul tema specifico dell’uovo ‘simbolico’ e più in generale su aspetti di carattere misterico in contesti di Etruria padana rimando ai recenti lavori di Elisabetta Govi (Govi 2009, Govi 2011); qui anche una bibliografia più generale sull’argomento.

con valenza simbolica.

Oltre alla forma esterna, nel caso dei ciottoloni è possibile che la natura stessa degli oggetti sia di qualche significatività; si tratta nella quasi totalità di ciottoloni naturali di fiume, il che potrebbe richiamare già di per sé l'elemento acqueo; con maggior forza, l'elemento dell'acqua viene però ribadito dal fatto che alcuni di questi ciottoloni sono stati ritrovati in prossimità o all'interno di corsi fluviali: è il caso dei ciottoloni da Trambacche, recuperati nel letto del Bacchiglione²¹, il che fa supporre che, quale che fosse la loro localizzazione originaria, questa dovesse essere in qualche modo in collegamento con il corso d'acqua.

La tipologia dei ciottoloni fluviali con iscrizioni trova confronti in ambito magnogreco ed italico, e su ciò rinvio all'ampia trattazione che vi ha dedicato Paolo Poccetti²². In ambito italico vi è il caso del ciottolo da Sepino²³, che porta incisa a rilievo l'iscrizione osca *pis tiú / íív kúru / púíiu Baíteís / Aadieís Aifineís* 'chi (sei) tu? / io sono la *kora* / di chi? / di Baeto Adio Aefino'; variamente interpretato nella sua funzione²⁴, l'oggetto porta un testo costruito a dialogo tra un EGO e un TU, che è stato confrontato (Poccetti, cit.) con il formulario delle laminette orfiche. Da ambito magnogreco, rispettivamente *Paestum* e *Camarina*, provengono due altri ciottoli iscritti, per di più secondo le medesime modalità epigrafiche (lettere in rilievo) del ciottolo di Sepino. Tutti questi oggetti sembrano da ricondurre ad un ambito funerario, come *semata* dei personaggi che vi sono menzionati, ma per la loro natura materiale il ciottolo si caratterizza quale *sema* diverso da quello costituito dal segnacolo sepolcrale; i casi di ciottoli con iscrizione osca²⁵ potrebbero essere inseriti nel contesto di dottrine iniziatiche e sapienziali, anche in rapporto a possibili riferimenti iconografici ad elementi naturali/alimentari, quali l'uovo e la fava, simbolici del ciclo vita-morte e legati a filoni orfici-pitagorici.

Per quanto suggestivo, il confronto tra il ciottolone venetico con *mustai* e la fenomenologia italica-magnogreca va presa con grande cautela; innanzitutto la distanza cronologica oltre che culturale è molto ampia: nel Veneto ci si colloca presumibilmente nel V-IV secolo, mentre i casi italici riguardano contesti di II-I secolo; inoltre è del tutto condivisibile l'obiezione di Poccetti, secondo cui i ciottoloni venetici costituirebbero una classe troppo estesa per poterla ritenere esclusiva di una «adesione misterica in senso religioso», anche se è possibile che «la funzione di marcatezza si sia trasferita dall'ambi-

²¹ CALZAVARA CAPUIS 1978; CHIECO BIANCHI MARTINI 1978; PROSDOCIMI 1984.

²² POCSETTI 2000.

²³ RIX 2002, Sa 31.

²⁴ Richiamo tra le ipotesi quella di ghianda missile, di *sors* o di battente di porta con gioco di parole: cfr. PROSDOCIMI 1978, pp. 844-845.

²⁵ Un altro ciottolo con iscrizione osca, proveniente dalla Frentania, porta una formula onomastica: RIX 2002, Fr 6.

to religioso a quello civile e sociale, in funzione, cioè, della segnalazione di persone di determinati livelli della società»²⁶. Non ci pare sia neppure necessario arrivare ad una giustificazione di questo tipo: l'eventuale riconoscimento di un 'iniziato' nel ciottolone patavino con *mustai* non implica che l'intera classe dei ciottoloni abbia la funzione di *sema* esclusivamente destinato a individui aderenti a forme iniziatiche. Può trattarsi di una occorrenza isolata, forse favorita, nel caso specifico, dalla somiglianza materiale del ciottolone con il simbolico uovo; comunque una possibilità consentita dal fatto che, come detto, i ciottoloni sembrano costituire un mezzo per trasmettere la 'memoria' di un individuo in situazioni particolari. Al proposito non si può non richiamare il caso della pietra di Cartura²⁷ (metà/fine VI secolo a.C.) che riproduce appunto, anche se su base artificiale, la forma di un ciottolone; l'oggetto è dedicato ad un personaggio per il quale l'iscrizione specifica l'attribuzione *vivoi olialekve murtuvoi* 'per (lui) vivo...morto': tale specificazione trova senso solo in relazione ad una destinazione non legata alla fisicità di una sepoltura o, ancor più precisamente, riporta a una situazione in cui non vi è neppure certezza della morte dell'individuo. L'opposizione 'vivo ~ morto' parrebbe quindi configurare per l'oggetto una funzione di *sema* nel senso di cenotafio; i ciottoloni da area di abitato potrebbero avere funzione in parte analoga, quale richiamo alla memoria di personaggi che dovrebbero avere altrove il luogo di sepoltura. Non mi pare invece che sia il caso di ricercare altre valenze dell'opposizione 'vivo ~ morto', che l'ambito dei culti misterici potrebbe anche richiamare; per quanto suggestivo, connettere tale opposizione ad un orizzonte di tipo salvifico – spesso correlato a pratiche misteriche/esoteriche/iniziatiche – pare spingere troppo oltre l'immaginazione.

Ad una possibile penetrazione di culti misterici è pure stato ricondotto il contenuto di un'altra iscrizione venetica che, peraltro, non manca a sua volta di aspetti di problematicità. L'iscrizione proviene da Valle di Cadore (Bl)²⁸; è posta sull'orlo di una situla di bronzo, molto frammentaria, datata archeologicamente alla seconda metà del IV secolo a.C.; la definizione del contesto è problematica, ma l'associazione con altre situle e *simpula* – tipici oggetti votivi – potrebbe indiziare un ambito sacrale. L'iscrizione suona *eik Goltanos doto louderai kanei* 'Goltanos diede questo a (dat.) *louderai kanei*'. L'incertezza sul contesto originario non lascia definire a priori la destinazione dell'iscrizione; il formulario, del tutto corrispondente a quello votivo, porterebbe a riconoscervi la dedica ad una divinità, anche se a rigore non possiamo escludere che il verbo 'dare' possa corrispondere ad un'azione di dono, quindi non votivo ma riportato ad un rapporto tra individui. La destinataria dell'offerta è da riconoscere nel dativo singolare femminile

²⁶ POCETTI 2000, p. 124.

²⁷ PROSDOCIMI 1972; (FOGOLARI), PROSDOCIMI 1988, pp. 249-253.

²⁸ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, I, pp. 464-468 Ca 4; GAMBACURTA, MARINETTI 2002.

louderai kanei; loudera, etimologicamente ‘libera’ (< ie.**leudh-*, cfr. gr. ἐλευθερος, lat. *liber*) potrebbe corrispondere al nome venetico della ‘figlia’: il venetico attesta il nome dei ‘figli’ nel plurale (dat.) *louderobos*²⁹, esatto corrispondente formale e semantico di lat. *liberi*. Per un *loudera* con valore ‘figlia’ desta qualche perplessità l’uso al singolare: il latino, che rispetto al venetico non offre solo un parallelo formale, ma probabilmente il modello semantico-istituzionale, ha *liberi* ‘figli’ solo al plurale; tuttavia potrebbe trattarsi di un processo di estensione dal plurale al singolare tutto interno al venetico. L’altro elemento del sintagma, *kanei*, tra le diverse interpretazioni proposte³⁰, trova la spiegazione più convincente nel confronto con sanscrito *kanyā* ‘fanciulla, vergine’.

Una interpretazione in termini ‘privati’ dell’iscrizione vi vedrebbe il dono di un uomo, Goltanos, alla figlia; se ricondotta ad un formulario votivo, il testo si presta tuttavia ad altra lettura. *Loudera* si presenta come il corrispondente venetico del latino *Libera*, per cui potrebbe trattarsi della divinità romana partecipe della triade ‘plebea’ *Cerere, Liber, Libera*; se tuttavia si tratta di un teonimo preconstituito, dunque autosufficiente, resta da spiegare la funzione dell’epiteto *kanei*. Considerando invece il sintagma nel suo insieme, in *louderai kanei*, letteralmente ‘alla figlia-fanciulla’, si potrebbe riconoscere il calco del greco κόρη, tramite la dissociazione in due lessemi autonomi dei tratti presenti nella polisemia di κόρη, che vale insieme ‘figlia’ e ‘fanciulla’: la κόρη divina per antonomasia, Kore/Persefone? Ancora una volta, se la identificazione con Kore/Persefone fosse corretta, dovremmo supporre la presenza in zona di un culto legato ad esperienze misteriche, in questo caso di ambito demetriaco.

In relazione all’iscrizione di Valle di Cadore, nessun altro elemento contestuale è in grado di supportare – né di escludere – tale ipotesi. Nel contesto veneto più generale, uno sfondo misterico è stato supposto anche dietro la rappresentazione della figura divina femminile nei dischi votivi (del tipo della cosiddetta ‘dea di Montebelluna’), accostata per la presenza della chiave ad Ecate *kleidouchos*, attributo che peraltro non è esclusivo di Ecate, ma anche di altre divinità, tra cui la stessa Persefone. Nutro invece alcune perplessità sull’attribuzione della stessa valenza ‘misterica’ al simbolo presente su uno dei ciottoloni iscritti³¹, e di solito interpretato come una chiave: il medesimo disegno compare anche nella stele funeraria di un personaggio che è legato al destinatario del ciottolone da vincoli familiari³², e ciò mi pare comunque faccia propendere per una lettura quale segno non simbolico ma ‘araldico’, collegato alla famiglia.

²⁹ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, I, pp. 149-150 Es 45; PROSDOCIMI 1995.

³⁰ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, II, pp. 109-111.

³¹ Si veda la nota 21.

³² Il gruppo familiare cui si fa riferimento è quello degli Andeti, documentato in una serie di iscrizioni venetiche a partire dal V secolo a.C.: (FOGOLARI), PROSDOCIMI 1988, pp. 376-381.

Quanto proposto costituisce, almeno per ora, solo una serie di spunti isolati, certo non sufficienti a fondare con ragionevole certezza una presenza di forme di culto misteriche nel Veneto antico, che deve pertanto – in via prudenziale – restare in epochè. Le premesse di ‘realizzabilità’ (sopra) per una rielaborazione locale di culti misterici non sarebbero tuttavia così lontane: non si dovrebbero neppure presupporre contatti diretti con la grecità, in quanto la preconditione è pienamente soddisfatta dalla diffusione di tali culti nell’Etruria padana³³, il cui tramite, piuttosto che per mediazione dell’Etruria tirrenica, si preferisce ora riconoscere negli *emporìa* adriatici di Adria e Spina, e che proprio nel V secolo conosce forme di affermazione e di consolidamento.

A pratiche genericamente definibili di tipo ‘magico-religioso’ è stata riportata una classe di oggetti iscritti, di varia tipologia, assimilati per forma e funzione alle *sortes* note nel mondo etrusco e romano. Nel Veneto la loro presenza è limitata ad un solo contesto, il sito di Asolo, geograficamente e culturalmente periferico, in quanto in area di transizione verso la cultura retico-alpina; un deposito votivo rinvenuto nel livello preromano dell’area del teatro (inizio I secolo a.C.) conteneva, in associazione a materiali diversi (alcune uova, quattro dramme ‘venetiche’, frammenti ceramici e ossi di animali) alcuni ossicini di maiale con iscrizioni; il complesso è stato interpretato come manifestazione di un rituale connesso con atti di (ri)fondazione e ridefinizione di uno spazio, in probabile collegamento con la strutturazione monumentale dell’area³⁴. Due ossi portano una iscrizione di una certa lunghezza, verosimilmente un vero e proprio testo; gli altri presentano solo lettere isolate o sigle.

Le due iscrizioni vere e proprie non rientrano nei formulari conosciuti per le iscrizioni venetiche; nell’iscrizione più lunga (la lettura più probabile è *matronkvonioato*), l’unica sequenza che renda un senso compiuto – tra le diverse possibilità di suddivisione del testo consentite dalle regole grafiche del venetico – è *matron*, interpretabile come genitivo plurale di **mater* ‘madre’, allora ‘delle madri’. Se il riferimento alle ‘madri’ fosse l’interpretazione corretta, anche in considerazione dell’arealità ‘periferica’ di Asolo non pare si possa prescindere dal confronto con il culto delle ‘Madri’ (lat. *Matres* o *Matronae*), diffuso in Gallia, in area germanica, e nella Cisalpina. A parte la quasi certezza di *matron*, il resto dell’iscrizione è di incerta comprensione; una combinazione di analisi etimologica e possibilità sintattiche potrebbe – il condizionale è d’obbligo – restituire un senso coerente: dopo la sequenza *matron*, una forma *kvon* si propone come relativo, posposto in posizione anaforica, mentre la sequenza finale *ioato* corrisponde a una forma

³³ GOVI 2009; qui ulteriore bibliografia.

³⁴ GAMBACURTA 2002, p. 60 ipotizza una «cerimonia destinata alla ridefinizione di un confine ideologicamente rappresentato dal *palus sacrificalis*»; MURGIA 2013, pp. 108-118 propone invece una interpretazione quale rituale di ‘fondazione’. Sugli ossi iscritti, MARINETTI 2000, MARINETTI 2008a.

nominale di un verbo da confrontare con il latino *iacio*; in conclusione, il testo dell'iscrizione (letteralmente 'delle Madri di cui (è) il tratto') potrebbe essere reso come 'lo *iactus* delle Madri'. In latino il verbo *iacio* e il derivato *iactus* rendono l'azione di 'lanciare' gli oggetti implicati nei procedimenti di responsi oracolari; se corretta, l'interpretazione dell'iscrizione verrebbe a confermare per gli ossi iscritti di Asolo una funzione analoga a quella delle *sortes*.

Uso qui il termine *sortes* con approssimazione, senza distinguere – come andrebbe fatto – tra le vere e proprie *sortes* (oggetti iscritti che portano un responso esplicitato in forma di lingua), e altri oggetti di ambito oracolare-divinatorio (astragali, dadi, *etc.*) designati in latino con il nome di *talus*, che possono portare a loro volta incisioni di altri segni o cifre, *etc.*: al momento, non credo possibile, per i nostri casi, operare con chiarezza tale distinzione. Quanto qui importa, tuttavia, è che gli ossi iscritti di Asolo trovano corrispondenza non con materiali veneti, ma con analoghi reperti da area alpina e prealpina: in area retica gli ossi di animali con iscrizioni (in parte testi, in parte sigle o numerali) sono ampiamente diffusi (Trissino, Castelrotto, San Lorenzo di Sebato, San Giorgio di Valpolicella, *etc.*); pur nella diversità di alfabeto e di lingua, gli ossi iscritti di Asolo sembrano replicare la stessa natura di quelli retici³⁵. A sua volta, la casistica rappresentata nel mondo retico accoglie con tutta probabilità modelli esterni: attività di tipo cleromantico mediante l'utilizzo di piccoli oggetti (dadi, ossa, astragali, barrette *etc.*) sono talmente frequenti che non credo sia possibile ripercorrerne con precisione le vie di diffusione; la seriorità della documentazione venetica potrebbe far pensare ad una imitazione di usi romani, ma la concentrazione in ambito retico farebbe piuttosto propendere per l'accoglimento di pratiche oracolari provenienti dal mondo etrusco³⁶.

Le iscrizioni votive venetiche hanno restituito una serie ormai consistente di nomi divini, che ha consentito di inferire – anche se in termini per ora ampiamente generali

³⁵ Sulla varia tipologia di '*sortes*' con iscrizioni in Veneto cfr. GAMBACURTA 2002, VOLTOLINI 2013. È da notare che all'uso come *sortes* (o simili) si affianca per gli ossi iscritti un'altra destinazione, che pare caratterizzarli dal punto di vista funzionale, ossia la pertinenza a rituali o cerimonie di fondazione o rifondazione di strutture abitative. In questi casi, le iscrizioni possono configurarsi come vere e proprie dediche, e questo è certamente il caso di alcune iscrizioni retiche, come quelle da S. Giorgio di Valpolicella (MARINETTI 2003b); forse in questa direzione è anche da interpretare un testo venetico particolarmente problematico posto su un grosso osso di animale recuperato ad Oderzo, ugualmente in un contesto archeologico di (ri) fondazione di edifici (MARINETTI 2009c, MONTAGNARO 2009). Nel caso dell'osso di Oderzo, di tutt'altre caratteristiche e dimensioni rispetto agli ossicini 'alpini', l'utilizzo in funzione di *sortes* è ovviamente escluso, per cui non si può escludere che, per quanto riguarda la classe degli ossi iscritti, vi sia stata una confluenza tra una (originaria?) funzione rituale dedicatoria, e una pratica di uso cleromantico, forse accolta per imitazione da modelli esterni.

³⁶ Sulle pratiche oracolari nel mondo etrusco MAGGIANI 1994; inoltre *ThesCRA* III, s.v. *Culti oracolari e cleromantici nell'Italia settentrionale (tranne il Lazio) in età preromana*, pp. 75-76 (A. MAGGIANI).

– alcuni caratteri della religiosità dei Veneti. Il quadro della teonimia comprende ad ora circa una decina di nomi divini e, per quanto la disparità delle attestazioni non consenta di approfondire allo stesso titolo ciascuno di essi, su tale base già si possono porre alcuni punti fermi³⁷; ad esempio, la presenza di numerose divinità maschili, il che ha fatto rivivere la vulgata di un culto concentrato su una grande divinità femminile. Ancora, emerge una caratteristica che sembra costituire un tratto portante della concezione religiosa dei Veneti, ossia la natura ‘poliade’ delle divinità titolari dei santuari più importanti, che sono esplicitamente poste in associazione con l’insediamento, tramite una stretta prossimità – talora perfino identità – di tipo onomastico³⁸: nome del luogo e nome della divinità vengono a coincidere, direttamente (il toponimo *Altinum* e il dio *Alt(i)no-*; il possibile nome locale di Lagole e il dio *Trumusiati-*; in fase romana ma proiettabile a epoche precedenti il toponimo *Aponus* e il dio *Aponus*) o indirettamente (*Reitia* come derivato dal nome del ‘fiume’, e *Ateste*, la città sull’*Atesis*). Se per i teonimi ampiamente documentati (in particolare *Reitia Pora*, *Alt(i)no-*, *Trumusiati-*) è possibile individuare la logica sottostante alla formazione onomastica, in relazione alla loro funzione ‘poliade’, molto meno evidente è l’interpretazione di altri teonimi, che sono attestati in una sola occasione e per di più – per lo stato materiale dell’iscrizione stessa – in forma incerta o frammentaria: così *Einaio*[della dedica dal Monte Murale ad Este, *Heno[---]toi* del santuario di Meggiaro, ancora ad Este; *Ve[---]oi* di Montegrotto. Su questi nomi non pare per ora possibile andare oltre una identificazione funzionale come divinità, desunta sulla base del formulario delle iscrizioni votive, che probabilisticamente li individua come le entità destinatarie della dedica.

Nei limiti di quanto si può riconoscere, i nomi divini rispondono a caratteri spiccatamente locali; solo in due casi si affaccia l’eventualità che il teonimo sia stato acquisito a partire da un modello esterno, in questo caso romano. Nei (acc. pl.) *termonios deivos*, ‘dèi terminali, dèi dei confini’ di una dedica di Vicenza³⁹, viene divinizzata la nozione del confine, secondo la medesima concezione realizzata a Roma nella figura di *Terminus*. Non è possibile definire mediante quale percorso i *termonios deivos* arrivino a rispondere allo stesso principio sotteso a *Terminus*, la trasposizione in figura divina del ‘confine’; i *termonios deivos* potrebbero essere costruiti su imitazione del corrispondente romano, ma potrebbero anche essere l’esito indipendente di un modulo più generale di costruzione di figure divine. Di fatto, non vi sono elementi ‘in positivo’ per fondare l’ipotesi di un influsso romano nel contesto culturale che ha prodotto l’iscrizione vicentina (tra l’altro, priva di contesto e indatabile); la somiglianza nei nomi (*termonio-/Terminus*)

³⁷ Cfr. da ultimo MARINETTI 2008a.

³⁸ MARINETTI, PROSDOCIMI 2006.

³⁹ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, I, pp. 382-387 Vi 2; MONTAGNARO 2011.

non è risultato di un prestito, ma il normale esito di una originaria forma indeuropea, che accomuna altre lingue oltre a latino e venetico (in cui, tra l'altro, la forma *termon* 'cippo confinario' è ben attestata). Tra i *termonios* *deivos* e *Terminus* vi è una differenza sostanziale, che consiste nella natura collettiva delle divinità venetiche; la stessa natura plurale ricompare nelle figure dei (dat. pl.) *Termunibus*, divinità destinatarie di dediche latine dal Noricum; qui l'arealità prossima al Veneto, e il tratto linguistico della chiusura in *-u-* di *-ō-*, tipica del celtismo di area veneta settentrionale, farebbe propendere per la continuità di una tradizione locale. Pare in conclusione più probabile che i *termonios* *deivos* risultino una autonoma elaborazione del mondo veneto, anche se a partire della medesima motivazione 'ideologica' sottostante al romano *Terminus*: la rilevanza primaria del 'confine' per una società, talmente pregnante da giustificare la poligenesi di figure divine dai tratti analoghi in aree diverse.

La romanità è invece non solo ben presente, ma offre la chiave interpretativa per qualificare i caratteri del santuario di Auronzo di Cadore (Bl). Il santuario di Monte Calvario ad Auronzo si colloca lungo un'antica via di attraversamento alpino che conduce dalla valle del Piave fino al Comelico ed alla valle della Gail: non casualmente, ai poli di tale tracciato viario si collocano i santuari di Lagole (a sud) e di Gurina (a nord); il luogo di culto si costituisce in fase di incipiente romanizzazione (fine II secolo a.C.), e continua fino al IV secolo d.C.⁴⁰.

Nelle dediche⁴¹, in alfabeto e lingua venetica, compare sistematicamente la forma *maisteratorbos*, dativo plurale di *maisterator-*, analizzabile come nome di agente in *-tor-* derivato da una base verbale **maistera-*; tale base non è attestata in venetico, ma trova una corrispondenza pressoché totale con il verbo latino *magisterare*, denominale (evidentemente) derivato da *magister*; il verbo *magisterare* risulta in disuso nel latino documentato ma è riportato da glosse (Paolo ex Festo 113L *Magisterare moderari*, 139L *Magisterare regere et temperare est*). Ma a quale lingua va ascritta la forma *maisterator-*? Al venetico o al latino? Una forma *maister-* rispetto a *magister-* è pienamente spiegabile come risultato fonetico di una assimilazione; *magist-* > **maist-* è l'esito che il latino conoscerà nelle lingue romanze (cfr. italiano *maestro*), e dunque potrebbe trattarsi di una tappa, per quanto precoce, nella trafila fonetica del latino; lo stesso esito è però del tutto congruente anche con l'evoluzione fonetica del venetico, come prova la presenza in venetico di altre forme assimilate⁴². La configurazione fonetica di *maister-* può essere compatibile sia con il venetico che con un latino non standard, e quindi non è dirimente per l'attribuzione all'una o all'altra lingua; diventa invece dirimente, e decisivo per

⁴⁰ Sul santuario di Auronzo rimando ai lavori di Giovanna Gangemi, in particolare GANGEMI, (MARINETTI) 2002, GANGEMI 2003, GANGEMI 2006, GANGEMI 2009.

⁴¹ (GANGEMI), MARINETTI 2002; MARINETTI 2008a; MARINETTI, PROSDOCIMI 2011.

⁴² Cfr. il caso di *meu fasto* < *meo fagsto* nell'iscrizione da Isola Vicentina: MARINETTI 1999.

l'attribuzione al latino, che alla base vi sia la forma *magister*: il processo che ha portato alla formazione di *magister* prevede un procedimento morfologico assolutamente non banale (composizione mediante il suffisso oppositivo *-ter-*, un quadro sistemico in cui entra anche la forma correlata *minister*, *etc.*); e inoltre, solo una trafila semantica del tutto peculiare ha potuto portare il lessema *magister* a fissarsi in un valore istituzionale. È del tutto improbabile – se non impossibile – che il venetico abbia replicato, indipendentemente, un lessema *ma(g)ister*, uguale al latino sia nella costruzione formale, sia nella semantica istituzionale, per quanto strette siano le affinità tra le due lingue. Se ne deve concludere che *maisterator-* non è una formazione originaria della lingua locale, ma è un prestito dal latino.

La derivazione (anche se indiretta, in quanto mediata da una base verbale) da **magister* potrebbe far ritenere che *maisterator-* corrisponda a un nome di carica, a 'magistrati' o figure assimilabili; in questo caso le iscrizioni menzionerebbero non i destinatari divini, ma i 'beneficiari' umani delle dediche. Nelle dediche votive compare talvolta il beneficiario, ma tale funzione per *maisteratorbos* è ipotesi esclusa da una pluralità di motivazioni: la ripetizione del nome in tutte le dediche⁴³, l'assenza dei nomi propri dei titolari della eventuale carica, l'anomalia della presenza dei beneficiari in assenza sistematica del teonimo, oltre alla verosimiglianza generale per cui in iscrizioni da santuario, e pertanto votive, la forma di dativo è prioritariamente da interpretare come riferita alla divinità. Tutto pertanto porta a riconoscere nei *maisterator-* le divinità titolari del santuario; come nel caso dei *termonios deivos* (*supra*), il nome al plurale dovrebbe identificare una collettività di figure divine, individuate mediante l'aggettivo che si riferisce al loro ambito di azione; quanto al valore del termine, questo va ricercato all'interno di una sfera semantica corrispondente ai concetti di *regere*, *moderare*, *temperare* (per *magisterare*: cfr. Paolo ex Festo, *supra*): ciò sembra qualificare le divinità nel senso di 'reggitrici' o forse 'supreme'.

Il dato di lingua non permette da solo di sostanziare ulteriormente l'interpretazione di figure divine così identificate, per cui qui ci arrestiamo, nell'attesa che il procedere delle indagini sul santuario e sui suoi materiali – in primo luogo l'analisi iconografica dei dischi figurati – porti ulteriori elementi alla definizione della natura del culto. Un fatto pare accertato: il ricorso, per il teonimo, ad un nome/epiteto di origine latina segnala che l'ideologia sottostante alle figure divine non promana da una tradizione locale, ma va ricondotta a matrice romana; se genuinamente locali, le divinità sarebbero state ragionevolmente designate da un nome locale; anche nel caso, del tutto ipotetico, che si tratti della trasposizione in lessico latino di un precedente nome locale, la prospettiva romana da cui attingere il prestito resterebbe comunque il polo di riferimento.

⁴³ La continuità del teonimo anche in fase pienamente romana è accertata dal fatto che vi si trova sovrascritto, in forma abbreviata e alfabeto latino, su una serie di monete romane: MARINETTI 2008a.

Rispetto a Roma, vista appunto quale polo di riferimento, il santuario di Auronzo manifesta caratteri del tutto singolari nel rapporto tra tradizione locale ed apporti della romanità; si ripropongono, con apparente continuità, le forme materiali tipiche della devozione locale: i votivi (lamine, *simpula*) replicano le tipologie già presenti a Lagole, i dischi bronzei figurati perpetuano modelli ben noti nel Veneto, le iscrizioni votive sono redatte, per la grande maggioranza, in alfabeto e lingua venetica, secondo il formulario in uso a Lagole. Tuttavia in ciascuno di tali aspetti – sia nei materiali che nelle iscrizioni – sono rilevabili anomalie, o dettagli che si discostano dalla consueta messa in atto di moduli tradizionali. Più che una realizzazione attardata di forme locali ormai in disgregazione, in queste manifestazioni ‘anomale’ pare di riconoscere l’innesto di caratteri formali veneti su contenuti che non sono più quelli originari, ma che già rispondono alle istanze della romanità; in altre parole, non una continuità diretta ma un recupero volutamente perseguito della tradizione locale⁴⁴. Se tale interpretazione è corretta, il caso di Auronzo dovrà essere visto non come risultato di una meccanica lineare di avvicendamento culturale, in cui la base locale cede progressivamente alla romanità in espansione, ma proiettato nell’ottica dell’atteggiamento di Roma verso le realtà locali, in cui il recupero dei caratteri autoctoni diventa strumento finalizzato ad una operazione politica, fino ad una sistematica applicazione nel quadro del programma di *restauratio* voluto da Augusto.

⁴⁴ MARINETTI 2008b; MARINETTI, SOLINAS c.s.

BIBLIOGRAFIA

Akeo

Akeo. I tempi della scrittura. Veneti antichi. Alfabeti e documenti. Catalogo della mostra, Montebelluna, Museo di Storia Naturale e Archeologia, 3 dicembre 2001-26 maggio 2002, Cornuda 2002.

Altnoi

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e luoghi di culto lungo la via Annia, Atti del V Convegno di Studi Altinati, Venezia 4-6 dicembre 2006*, Roma 2009.

CALZAVARA CAPUIS 1978

L. CALZAVARA CAPUIS, *Ciottolone del Piovego (Padova)*, «StEtr» 46, 181-190.

CHIECO BIANCHI MARTINI 1978

A. M. CHIECO BIANCHI MARTINI, *Ciottolone da Trambacche (Padova)*, «StEtr» 46, 190-196.

CAPUIS 1993

L. CAPUIS, *I Veneti. Società e cultura di un popolo dell'Italia preromana*, Milano.

DE MIN 2005

M. DE MIN, *Il mondo religioso dei Veneti antichi*, in M. DE MIN, M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI (a cura di), *La città invisibile. Padova preromana. Trent'anni di scavi e ricerche*, Ozzano Emilia (Bo), 112-121.

Este preromana

A. RUTA SERAFINI (a cura di), *Este preromana. Una città e i suoi santuari*, Treviso 2002.

FOGOLARI, PROSDOCIMI 1988

G. FOGOLARI, A. L. PROSDOCIMI, *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova.

GAMBACURTA 2000

G. GAMBACURTA, *Il deposito votivo*, in *Teatro romano*, 58-61.

GAMBACURTA 2002

G. GAMBACURTA, *Manufatti iscritti in osso o corno*, in *Akeo*, 121-126.

GAMBACURTA 2013

G. GAMBACURTA, *Uomini e dei*, in *Venetkens*, 106-111.

GAMBACURTA, MARINETTI 2002

G. GAMBACURTA, A. MARINETTI, *Situla*, in *Akeo*, 225-226.

GAMBACURTA, RUTA SERAFINI, MARINETTI, PROSDOCIMI C.S.

G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI, A. MARINETTI, A. L. PROSDOCIMI, *Due nuovi cippi con iscrizione venetica da Padova*, in G. BALDELLI, F. LO SCHIAVO (a cura di), *Amore per l'Antico, dal Tirreno all'Adriatico, dalla preistoria al medioevo e oltre, Studi di Antichità in onore di G. de Marinis*, Roma c.s.

GANGEMI 2003

G. GANGEMI, *Il santuario in località Monte Calvario di Auronzo di Cadore (Bl)*, in L. MALNATI, M. GAMBA (a cura di), *I Veneti dai bei cavalli*, Treviso, 100-102.

GANGEMI 2006

G. GANGEMI, *A proposito delle lamine iscritte a specchio liscio dal santuario in località Monte Calvario di Auronzo di Cadore (Belluno). Spunti di riflessione e di ipotesi*, in *Scritti di archeologia*, 57-66.

GANGEMI 2009

G. GANGEMI, *Le emergenze strutturali del santuario di Monte Calvario ad Auronzo di Cadore (Bl) nel contesto della viabilità antica tra Italia e Norico*, in *Altnoi*, 247-262.

GANGEMI, MARINETTI 2002

G. GANGEMI, A. MARINETTI, *Lamine e simpula dal Monte Calvario di Auronzo di Cadore (Bl)*, in *Akeo*, 222-225.

GOVI 2009

E. GOVI, *Aspetti oscuri del rituale funerario nelle stele felsinee*, in S. BRUNI (a cura di), *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale*, Pisa, 455-463.

GOVI 2011

E. GOVI, *Rinascere dopo la morte. Una scena enigmatica sulla stele n. 2 del sepolcreto Tamburini di Bologna*, in *Tra protostoria e storia*, 195-207.

KAJANTO 1965

I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki.

MAGGIANI 1994

A. MAGGIANI, *Mantica oracolare in Etruria: litobolia e sortilegio*, «RdA» 18, 68-78.

MALNATI 2000

L. MALNATI, *L'uovo, il cigno e gli Iperborei*, «QuadAVen» 16, 143-148.

MARINETTI 1999

A. MARINETTI, *Venetico 1976-1996. Acquisizioni e prospettive*, in O. PAOLETTI, L. TAMAGNO PERNA (a cura di), *Protostoria e storia del «Venetorum angulus». Atti del XX Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Portogruaro-Quarto d'Altino, Este, Adria, 16-19 ottobre 1996)*, Pisa-Roma, 391-436.

MARINETTI 2000

A. MARINETTI, *Gli ossi iscritti*, in *Teatro romano*, 53-56.

MARINETTI 2003a

A. MARINETTI, *Il 'signore del cavallo' e i riflessi istituzionali dei dati di lingua. Venetico ekupetaris*, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana. Atti del convegno, Venezia 12-14 dicembre 2001*, Roma, 143-160.

MARINETTI 2003b

A. MARINETTI, *Iscrizioni retiche da S. Giorgio di Valpolicella*, «QuadAVen» 19, 111-117.

MARINETTI 2008a

A. MARINETTI, *Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni*, in *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti*, Sommacampagna, 155-182.

MARINETTI 2008b

A. MARINETTI, *Aspetti della romanizzazione linguistica nella Cisalpina orientale*, in G. URSO (a cura di), *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 20-22 settembre 2007*, Pisa, 147-169.

MARINETTI 2009a

A. MARINETTI, *Da Altino - a Giove: la titolarità del santuario. I. La fase preromana*, in *Altnoi*, 81-127.

MARINETTI 2009b

A. MARINETTI, *Terminologia istituzionale e formula onomastica in venetico*, in P. POCETTI (a cura di), *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storico-culturali, tipologici e classificatori*, Roma, 357-374.

MARINETTI 2009c

A. MARINETTI, *Per una interpretazione della nuova iscrizione su osso da Oderzo*, «QuadAven» 25, 206-209.

MARINETTI 2013

A. MARINETTI, *Aklon. I nomi sulla pietra*, in *Venetkens*, 250-251.

MARINETTI, PROSDOCIMI 1994

A. MARINETTI, A. L. PROSDOCIMI, *Nuovi ciottoloni venetici iscritti da Padova paleoveneta*, in B. M. SCARFÌ (a cura di), *Studi di archeologia della X Regio in ricordo di Michele Tombolani*, Roma, 171-194.

MARINETTI, PROSDOCIMI 2006

A. MARINETTI, A. L. PROSDOCIMI, *Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi: il dio Altino e l'epiteto *sáinati*-*, in *Scritti di archeologia*, 95-103.

MARINETTI, PROSDOCIMI 2011

A. MARINETTI, A. L. PROSDOCIMI, *Varietà alfabetiche e scuole scrittorie nel Veneto antico. Nuovi dati da Auronzo di Cadore*, in *Tra protostoria e storia*, 305-324.

MARINETTI, SOLINAS c.s.

A. MARINETTI, P. SOLINAS, *Continuità, aperture, resistenze nelle culture locali: la prospettiva linguistica*, in *Il mondo etrusco ed il mondo italico di ambito settentrionale prima dell'impatto con Roma (IV-II sec.a.C.)*, *Atti del Convegno, Bologna 28 febbraio-1 marzo 2013*, c.s.

MONTAGNARO 2009

L. MONTAGNARO, *Una nuova iscrizione venetica da Oderzo: proposte di lettura*, «QuadAven» 25, 203-206, 208-209.

MONTAGNARO 2011

L. MONTAGNARO, *Venetico termon. Lessico e istituzionalità nella terminologia della confinazione*, «Alessandria. Rivista di Glottologia» 5, 419-437.

MURGIA 2013

E. MURGIA, *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste.

PELEGRINI, PROSDOCIMI 1967

G. B. PELLEGRINI, A. L. PROSDOCIMI, *La lingua venetica*, I-II, Padova-Firenze.

POCETTI 2000

P. POCETTI, *La diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica. Apunti per un dossier*, in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli, 91-126.

PROSDOCIMI 1972

A. L. PROSDOCIMI, *Venetico VI. Una nuova iscrizione da Cartura (Padova)*, «Archivio Glottologico Italiano» 57, 97-134.

PROSDOCIMI 1975

A. L. PROSDOCIMI, *La religione dei Veneti antichi. Contributi linguistici*, in *Les religions de la préhistoire. Actes du Valcamonica Symposium '72*, Capo di Ponte, 271-282.

PROSDOCIMI 1976

A. L. PROSDOCIMI, *Lingua e cultura nella Padova paleoveneta*, in *Padova preromana, Catalogo della mostra*, Padova, 45-59.

PROSDOCIMI 1978

A. L. PROSDOCIMI, *L'osco*, in A. L. PROSDOCIMI (a cura di), *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, VI, Roma, 825-911.

PROSDOCIMI 1979

A. L. PROSDOCIMI, *Venetico. L'altra faccia di Pa 14. Il senso dell'iscrizione e un nuovo verbo*, in *Studi in memoria di C. Battisti*, Firenze, 279-307.

PROSDOCIMI 1984

A. L. PROSDOCIMI, *Venetico. Due nuovi ciottoloni patavini (*Pa 27, *Pa 28). Morfologia e sistema onomastico. Nuovi dati da *Pa 28*, «StEtI» 50, 199-224.

PROSDOCIMI 1995

A. L. PROSDOCIMI, *Filoni indeuropei in Italia. Riflessioni e appunti*, in A. LANDI (a cura di), *L'Italia e il Mediterraneo antico. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia. Fisciano-Amalfi-Raito, 4-6 novembre 1993*, Pisa, 5-163.

PROSDOCIMI 2001

A. L. PROSDOCIMI, *I riti dei Veneti antichi. Appunti sulle fonti*, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale, II Convegno di Studi Altinati, Venezia, 1-2 dicembre 1999*, Roma, 5-35.

RIX 2002

H. RIX, *Sabellische Texte*, Heidelberg.

Scritti di archeologia

E. BIANCHIN CITTON, M. TIRELLI (a cura di), "...ut...rosae...ponerentur". *Scritti di archeologia in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan*, «QuadAVen», serie speciale 2, Venezia 2006.

Teatro romano

G. ROSADA (a cura di), *Il teatro romano di Asolo. Valore e funzione di un complesso architettonico urbano sulla scena del paesaggio*, Treviso 2000.

Tra protostoria e storia

Tra protostoria e storia. Studi in onore di Loredana Capuis, Roma 2011.

Venetkens

M. GAMBA *et alii* (a cura di), *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti antichi, Catalogo della mostra, Padova 6 aprile-17 novembre 2013*, Padova 2013.

VOLTOLINI 2013

D. VOLTOLINI, *Oracoli e sortilegi*, in *Venetkens*, 413-414.