Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano

a cura di
Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

e-ISSN 2610-8291 ISSN 2610-8801

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12

Edizioni Ca'Foscari

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia*
fra culture indigene e mondo romano

Antichistica
Storia ed epigrafia

Collana diretta da
Lucio Milano

46 | 12

Edizioni
Ca'Foscari

Antichistica
Storia ed epigrafia

Direttore scientifico
Lucio Milano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico
Claudia Antonetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Filippo Maria Carinci (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Ettore Cingano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Joy Connolly (New York University, USA)
Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)
Marc van de Mieroop (Columbia University in the City of New York, USA)
Elena Rova (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Fausto Zevi (Sapienza Università di Roma, Italia)

Direzione e redazione
Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari Venezia
Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia

Antichistica | Storia ed epigrafia
e-ISSN 2610-8291
ISSN 2610-8801

URL http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/antichistica/

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano

a cura di
Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press
2026

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

© 2026 Lorenzo Calvelli, Giovannella Cresci Marrone per il testo
© 2026 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Le immagini qui pubblicate sono distribuite con Licenza Creative Commons Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale.
The images published in this work are licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-NoDerivatives 4.0 International License.

OPEN ACCESS

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

PEER REVIEW

Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione doppia anonima, sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: the essays here published have received a favourable evaluation by subject-matter experts, through a double-blind peer review process under the responsibility of the Advisory board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Edizioni Ca' Foscari | Fondazione Università Ca' Foscari
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia | edizionicafoscari.unive.it | ecf@unive.it

1a edizione ottobre 2026
ISBN 978-88-6969-967-2 [ebook]
ISBN 978-88-6969-968-9 [print]

Progetto grafico di copertina / Cover design: Lorenzo Toso

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano / a cura di Lorenzo Calvelli, Giovannella Cresci Marrone. — 1. ed. — Venice: Edizioni Ca' Foscari, 2026. — xii + 428 p.; 23 cm. — (Antichistica; 46, 12). — ISBN 978-88-6969-968-9

URL https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-968-9/
DOI http://doi.org/10.30687/978-88-6969-967-2

Check for updates

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Abstract

This volume explores links between writing and religious traditions in north-eastern Italy across the long transition from the indigenous cultures of the Veneti to the Roman world. Through an interdisciplinary analysis of inscriptions and material evidence, it examines sanctuaries as settings for ritual practices, offerings and sacrifices, votive deposits, economic activities and the teaching of writing. Arising from a collaborative research project, the book combines thematic analyses with individual case studies to explore continuity and change in sacred spaces, highlighting the role of written communication as a form of cultural interaction.

Keywords Epigraphy. Venetic inscriptions. Latin inscriptions. Ancient world. Sanctuaries. Ritual practices. Religious traditions. Cultural interaction. Veneti. Rome. Romanisation.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Sommario

I santuari, la scrittura e i riti: una prospettiva interdisciplinare
Lorenzo Calvelli, Giovannella Cresci Marrone 1

DALLE CULTURE INDIGENE DELLA *VENETIA* AL MONDO ROMANO

Scrivere nei santuari della *Venetia*: luoghi, oggetti, procedure, individui, entità divine
Lorenzo Calvelli, Anna Marinetti, Sabrina Pesce 23

Scrivere nei santuari della *Venetia*: la scrittura e il suo insegnamento
Giovannella Cresci Marrone, Luca Rigobianco 83

Scrivere nei santuari: continuità e discontinuità
Franco Luciani 113

Le pratiche performative collettive e individuali. Le fonti iconografiche
Angela Ruta Serafini, Luigi Sperti, Luca Zaghetto 129

Le offerte animali e vegetali nei santuari paleoveneti: alcune considerazioni
Silvia Garavello, Delia Fanetti, Mauro Rottoli 167

La manutenzione periodica dei santuari: l'età preromana e romana
Giovanna Gambacurta, Emanuela Murgia, Angela Ruta Serafini, Margherita Tirelli 185

Il metallo e la moneta nei santuari
Presenza e significato dei mezzi monetari nei santuari della *Venetia* tra epoca preromana ed epoca romana
Tomaso Maria Lucchelli, Cecilia Moscardo 235

CASI DI STUDIO

Due iscrizioni gemelle da *Iulia Concordia*: una nuova lettura
Anna Clara Maniero Azzolini 265

Due dediche a divinità indigene dal territorio di Belluno
Rebecca Oliva 275

Il santuario di Lagole di Calalzo: novità dalla documentazione epigrafica in lingua latina
Tommaso Fantin 283

Una dedica a una divinità augusta dalla collezione Obizzi del Catajo
Marta Mielli 309

Alcune novità dalla documentazione epigrafica relativa al culto di *Aponus*
Niccolò Gerardo 319

Il caso singolare dei *fanorum curatores* veronesi: *status quaestionis* e possibili identificazioni
Ludovico Bevilacqua 335

Religious Offerings from *seviri* and *seviri Augustales* in *Venetia et Histria*
Alberto Barrón Ruiz de la Cuesta 351

Applied 3D Technologies in Digital Epigraphy: Two Case Studies from Roman *Venetia*
Lorenzo Calvelli, Mike Donnelly, Cecilia Moscardo, Sabrina Pesce, Mark Williams 371

CONCLUSIONI

***Realia* e studi interdisciplinari: fonti epigrafiche per lo studio di contesti e materialità del 'sacro'**
Sabina Crippa 391

INDICI
a cura di Chiara Calvano

Indice dei nomi di persona e di divinità 405

Indice dei nomi di luogo 411

Indice delle fonti letterarie 417

Indice delle iscrizioni 419

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli, Giovannella Cresci Marrone

I santuari, la scrittura e i riti: una prospettiva interdisciplinare

Lorenzo Calvelli
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Giovannella Cresci Marrone
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Sommario 1 Nuove linee d'indagine e nuovi orientamenti metodologici. – 2 Il progetto «SaInAT-Ve. Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of *Venetia*». – 3 Difficoltà, limiti e opportunità. – 4 Sistemi religiosi a confronto. – 5 Esiti e realizzazioni del progetto. – 6 Sviluppi futuri. – 7 Ringraziamenti.

1 Nuove linee d'indagine e nuovi orientamenti metodologici

«This year (2025) there were 32 monographs published on Roman religion, ancient magic and late antique polytheism (early Christianity are not even included here). This is 8% of the books published in the last 12 years on Roman religion (370 volumes)».[1] Una produzione scientifica relativa al sacro in età romana di tale portata non dipende soltanto da fortunate scoperte archeologiche, né da un'occasionale

1 Così rileva un post di Csaba Szabó corredato dall'elenco dei volumi e dalle relative copertine: https://www.linkedin.com/posts/csaba-szab%C3%B3-197629138_this-year-2025-there-were-32-monographs-activity-7410310601509576704-n0d2.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46
e-ISSN 2610-9344 | ISSN 2610-8828
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/000

Check for updates

ripresa dell'interesse per l'argomento;[2] la proliferazione degli studi sul tema riflette anche un radicale mutamento della prospettiva d'indagine, sollecitato da molti specialisti, che lamentavano la ripetitività degli schemi interpretativi e un persistente attardamento metodologico.[3]

Sulla scia di tale consapevolezza, l'idea di approfondire il rapporto fra scrittura e tradizioni religiose nel Mediterraneo occidentale antico è nata in primo luogo dalla collaborazione fra due progetti inizialmente autonomi, quello sostenuto dal Ministero spagnolo per la Scienza e l'Innovazione, intitolato «*Aut oppressi serviunt* II: Las formas 'no coercitivas' de transformación indígena (s. IV a.C. - s. I d.C.)» e il progetto «SaInAT-Ve. Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of *Venetia*», finanziato dall'Università Ca' Foscari Venezia nell'ambito del programma SPIN.[4] La convergenza delle due esperienze di ricerca ha consentito di ampliare lo spettro dell'indagine, incrociando e comparando casi di studio, contesti geografici e fonti primarie, al fine di accrescere la ricchezza, l'innovatività e l'attendibilità dei risultati. Uno dei principali momenti di confronto è stato il convegno internazionale «Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean», svoltosi a Venezia dal 23 al 25 novembre 2023 **[fig. 1]**. Le riflessioni maturate nel corso della collaborazione, alcune delle quali presentate e discusse in tale occasione, hanno avuto esito in due iniziative editoriali distinte e complementari, entrambe pubblicate in Open Access dalle Edizioni Ca' Foscari. La prima, dedicata a un ampio ventaglio di contesti italici ed extraitalici rappresentativi del Mediterraneo occidentale, ha visto la luce nel 2025.[5] La seconda, costituita dal libro che qui si introduce e anch'essa pubblicata ad accesso aperto, approfondisce invece le pratiche della scrittura e le tradizioni religiose della *Venetia*, intesa come territorio anticamente abitato dai Veneti e successivamente integrato nell'orbita politica e culturale di Roma.

2 Le scoperte archeologiche in Italia, gli appuntamenti congressuali, i progetti scientifici e i volumi relativi al sacro pubblicati in anni recenti sono richiamati da Cresci Marrone 2025, 193-4; si vedano inoltre Caldelli et al. 2025 e Colaiacomo 2025.

3 Così Szabó 2023, 385-6, cui si deve un regesto della bibliografia relativa al tema della religione romana pubblicata nel decennio 2013-23.

4 Il progetto «*Aut oppressi serviunt aut recepti beneficio se obligatos putant* II: Las formas 'no coercitivas' de transformación indígena», diretto da María Dolores Dopico Caínzos, si è svolto dal 2021 al 2025 ed è stato finanziato dal Ministerio de Ciencia e Innovación spagnolo (PID2020-117370GB-I00). Gli esiti scientifici principali sono stati raccolti in Dopico Caínzos, Villanueva Acuña 2025. Sul progetto SaInAT-Ve si rimanda al § 2.

5 Calvelli, Dopico Caínzos 2025.



Figura 1 Locandina del convegno internazionale «Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean». (Venezia, 23-25 novembre 2023)

2 Il progetto «SaInAT-Ve. Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of *Venetia*»

«SaInAT-Ve», progetto collaborativo e interdisciplinare, ha coinvolto numerosi studiosi interni ed esterni all'Università Ca' Foscari Venezia.[6] Fra novembre 2021 e giugno 2024, il gruppo di ricerca ha indagato il rapporto fra scrittura e tradizioni religiose entro coordinate storiche e geografiche definite: la transizione dalle culture preromane al mondo romano nella *Venetia*, definita secondo la distinzione territoriale formulata poc'anzi.[7] Il punto di partenza dell'indagine è stato costituito dalle cosiddette 'iscrizioni sacre', ovvero dagli oggetti portatori di scrittura riconducibili a contesti santuariali indigeni e romani. Attraverso l'analisi della comunicazione scritta veicolata da tali supporti, il gruppo di ricerca ha esplorato la complessità dei fenomeni religiosi e delle pratiche rituali documentati nei luoghi sacri dell'area considerata.[8]

Il progetto ha adottato una prospettiva storica basata su un'analisi di lunga durata. La *Venetia* antica costituisce infatti un osservatorio particolarmente significativo, poiché la scrittura e l'alfabetizzazione vi comparvero precocemente e, fin dalle loro prime attestazioni, vi si configurarono come fenomeni socioculturali strettamente correlati alla sfera del sacro.[9] Tale legame privilegiato fra l'epigrafia e i *sacra* non venne meno in epoca romana. La documentazione epigrafica ascrivibile a quella che fu per i Romani la sezione centrale della *X regio* risulta particolarmente ricca, anche se rimane ancora in larga misura inesplorata.[10] Le iscrizioni non possono tuttavia essere considerate una categoria documentaria privilegiata rispetto ad altre categorie di *realia*, dal momento che, sul piano metodologico, lo studio

6 Per l'Università Ca' Foscari Venezia hanno partecipato al progetto Lorenzo Calvelli, principal investigator, Giovannella Cresci Marrone, Sabina Crippa, Giovanna Gambacurta, Silvia Garavello, Tomaso Maria Lucchelli, Anna Marinetti, Cecilia Moscardo, Sabrina Pesce, Luca Rigobianco, Patrizia Solinas e Luigi Sperti. Hanno inoltre collaborato Loredana Capuis, Franco Luciani, Emanuela Murgia, Mauro Rottoli, Angela Ruta Serafini, Margherita Tirelli e Luca Zaghetto.

7 Per una presentazione del progetto, vedi `https://pric.unive.it/projects/sainat-ve/home`.

8 Per un approfondimento del concetto di 'santuario' cf. Kindt 2024 e Rüpke 2024. L'esclusione dal progetto dei *sacra* domestici e della ritualità funeraria è stata motivata dai numerosi approfondimenti sull'argomento già maturati nel dibattito critico; per i primi si vedano Bassani, Ghedini 2011; Bassani 2017; Bassani 2021; Bolla 2025; per la seconda cf. Compostella 1996; Cresci Marrone, Tirelli 2010, in part. 127 per la bibliografia pregressa; Rossi 2014; Rossi 2016.

9 Prosdocimi 2001; Marinetti 2002; Marinetti, Prosdocimi 2006; Marinetti 2008; Prosdocimi 2009; Marinetti 2013, 87-8; Marinetti 2014.

10 L'impiego della documentazione epigrafica nello studio della religione nella Cisalpina romana risale almeno alla dissertazione di Murley 1922; si veda inoltre Pascal 1964. Per l'ambito veneto si rimanda, per tutti, a Bassignano 1987.

delle religioni, dei paesaggi sacri e delle pratiche rituali richiede il confronto fra una pluralità di fonti: archeologiche, topografiche, letterarie, numismatiche ed epigrafiche.[11]

Ciononostante, da alcuni decenni la ricerca riconosce le specifiche potenzialità informative dei dispositivi epigrafici, tanto per la comprensione delle forme di comunicazione religiosa che intercorrevano fra le comunità umane e le entità divine, quanto per la ricostruzione di quelle forme di 'archeologia del rito' e 'archeologia del gesto' che, attraverso gli archivi del suolo, si rivelano fondamentali per indagare la storia e la topografia dei luoghi sacri nel mondo romano, nonché la successione delle operazioni sacrificali.[12] In tali contesti la scrittura svolgeva senza dubbio un ruolo significativo, pur nella consapevolezza del carattere selettivo e gerarchico delle informazioni desumibili dalle testimonianze epigrafiche.[13] È inoltre opportuno rimarcare che gli oggetti iscritti costituivano un segmento minoritario rispetto al complesso delle offerte: tale dato impone ulteriore cautela nell'interpretazione della documentazione.

L'analisi delle fonti epigrafiche ha dunque costituito il punto di partenza dell'indagine e ha consentito di formulare una serie articolata di interrogativi, per rispondere ai quali si è reso necessario estendere l'esame a una documentazione più ampia. Si è cercato in particolare di determinare in che modo le iscrizioni censite e le altre fonti documentarie interrogate potessero contribuire a comprendere le procedure religiose fondamentali per ogni santuario, come le pratiche performative collettive e individuali ospitate in tali contesti, le sequenze rituali occasionali e periodiche, l'esecuzione dei sacrifici e le loro catene operative, la presenza di dotazioni funzionali e di arredi sacri, il modo e il luogo di conferimento ed esposizione delle offerte, nonché la manutenzione periodica dei luoghi sacri.[14] L'indagine ha inoltre considerato la possibilità di individuare attraverso l'epigrafia procedure che, secondo una prospettiva moderna, sarebbero piuttosto percepite come 'laiche' ed erano legate, ad esempio, all'insegnamento della scrittura o al ruolo economico svolto dai metalli e dalla moneta

11 Cf., fra i più recenti contributi critici, Czachesz 2022; Fabbri, Sebastiani 2025; Cazanove 2025.

12 Per l'archeologia del rito cf. Scheid 2008; Raja, Rüpke 2015; Moser, Knust 2017; Graham 2025; per l'archeologia del gesto cf. Van Andringa 2021; Gherchanoc, Huet 2022.

13 Per l'importanza della scrittura epigrafica nei contesti santuariali cf. Benelli 1999; Rüpke 2009; Annoscia, Camia, Nonnis 2022; Rüpke 2024; Tord Basterra 2024; Estarán Tolosa 2025; van Heems 2025. In particolare, per le dediche votive cf. Panciera 1989-90.

14 Per la sequenza operativa del sacrificio cf. Leroi-Gourhan 1964-65; per la rappresentazione iconografica cf. Scott Ryberg 1955; Huet, Scheid 2004; Huet 2005; Scheid 2011; per gli arredi sacri portatori di scrittura cf. Nonnis 2003; per il ciclo di vita delle offerte e la loro ubicazione nei santuari cf. Cazanove 2025.

nei santuari.[15] Le risposte a tali quesiti devono essere ricercate nella consapevolezza della centralità che il dato materiale riveste in ambito rituale, poiché esso consente di documentare l'esistenza di un rito e di definirne la funzione sociale. È questa l'impostazione metodologica che orienta il presente volume, nel quale la documentazione epigrafica è posta sistematicamente in dialogo con le altre categorie di fonti.

3 Difficoltà, limiti e opportunità

Dedicare un progetto collaborativo e un libro a un tema così 'sensibile' come il rapporto fra scrittura e tradizioni religiose, benché entro coordinate geografiche e cronologiche circoscritte, ha rappresentato di per sé una sfida di notevole portata. Nel corso del loro lavoro, i componenti del gruppo di ricerca, afferenti a diverse discipline e portatori di competenze plurali, si sono confrontati a più riprese, giungendo concordemente alla conclusione che, per affrontare il tema in una prospettiva innovativa, fosse necessario superare gli steccati imposti dai tradizionali approcci scientifici allo studio della documentazione materiale. Per agevolare tale approccio, un incontro significativo si è svolto nei giorni 1 e 2 marzo 2023 presso l'Università Ca' Foscari Venezia, in occasione del workshop metodologico «Fonti epigrafiche e 'sacro' nel mondo antico. Nuove prospettive a confronto» **[fig. 2]**. L'orientamento maturato attraverso tale percorso si è tradotto nel ridimensionamento dei particolarismi che abitualmente caratterizzano i rispettivi ambiti disciplinari. Muovendo dall'analisi di singole categorie di oggetti, il lavoro sinergico ha consentito di ampliare progressivamente l'orizzonte individuale di ricerca, anzitutto al fine di affrancarsi da schemi interpretativi precostituiti e formulare nuovi interrogativi scientifici.

15 Per l'insegnamento in ambito santuariale cf. Pandolfini, Prosdocimi 1990; Marinetti 2002, 48-52; McDonald 2019. Per gli strumenti di scrittura cf. Eckardt 2018; Willi 2022; per le monete cf. Golosetti 2019; Lucchelli 2025; per taluni aspetti economici legati ai santuari cf. Kistler et al. 2015.



Figura 2 Locandina del workshop metodologico «Fonti epigrafiche e 'sacro' nel mondo antico. Nuove prospettive a confronto». (Venezia, 1-2 marzo 2023)

In particolare, gli studiosi dell'età romana, muovendo dalla convinzione della necessità di abbandonare una prospettiva romanocentrica e di considerare la pluralità degli agenti sociali operanti nei diversi contesti culturali che entrarono in relazione con la società romana, hanno concretizzato tale orientamento attraverso

un serrato confronto con gli specialisti del mondo dei Veneti antichi.[16] Anche nel contesto della *Venetia* romana, la piena comprensione delle esperienze cultuali e rituali ha richiesto, infatti, di considerare la natura bidirezionale dei contatti intercorsi fra il sistema politico-culturale di Roma e le comunità locali.[17]

La sfida ha comportato anche rischi e difficoltà. La documentazione epigrafica e le altre categorie di *realia* analizzate presentano infatti numerose criticità: l'esistenza di materiali inediti, che talora sfuggono al censimento; la distribuzione geografica disomogenea delle evidenze, spesso riconducibile a lacune nelle indagini archeologiche o a ritardi nella pubblicazione; la complessità di datare reperti privi di contesto stratigrafico o valutati sulla base di indizi cronologici talvolta discordanti. Un esempio significativo è offerto dallo squilibrio della documentazione di scavo disponibile per il territorio considerato: se essa ha consentito di analizzare nel dettaglio numerosi contesti santuariali di età preromana, la scarsità dei dati ha spesso impedito di ricostruire i paesaggi religiosi urbani e rurali di epoca romana. Contesti limitrofi, quali Aquileia e Verona, hanno invece restituito un'ampia documentazione materiale, anche di carattere strutturale, che è stata considerata come imprescindibile riferimento integrativo o termine di confronto.[18]

Anche la delimitazione cronologica dell'indagine ha posto problematiche specifiche, soprattutto nell'individuazione del *terminus ad quem*. Il passaggio dalla 'romanizzazione' alla romanità non può infatti essere ricondotto a una scansione cronologica uniforme, nemmeno nel singolo contesto della *Venetia*, poiché nelle diverse micro-realtà territoriali esso si attuò secondo tempi e modalità condizionati da fattori ambientali, geopolitici e infrastrutturali diversi.[19] Si è pertanto ritenuto metodologicamente opportuno estendere selettivamente l'orizzonte della ricerca fino agli ultimi decenni del II secolo d.C., in modo da restituire la varietà dei ritmi di

16 Per esempi di un approccio metodologico attento al rapporto fra mondo preromano e romano cf. Häussler 2013; Murgia 2013; Häussler, Chiai 2020. Per le ricerche sulla religione nell'Italia di età repubblicana cf. Stek 2009; Stek, Burgers 2015; Bispham, Miano 2020; per l'Occidente mediterraneo cf. Estarán Tolosa, Dupraz, Aberson 2021; Calvelli, Dopico Caínzos 2025.

17 Le iscrizioni sacre come indicatori e strumenti di integrazione sono state oggetto di recenti studi: cf. Cresci Marrone 2023; Girardi 2023; Zaccaria 2023. Sugli aspetti identitari delle pratiche religiose cf., più in generale, Ackermann, Lafond, Vincent 2022.

18 Per gli edifici di culto di epoca romana rinvenuti nell'area urbana di Verona cf. Cavalieri Manasse 2008; Cavalieri Manasse, Cresci Marrone 2015, 30-40; per l'*ager* di Verona cf. Bruno, Falezza 2016; per Aquileia cf. Fontana 1997. Nell'ambito della *Venetia*, un caso privilegiato di evidenze templari risalenti all'età della municipalizzazione è offerto dal complesso sacro dell'area dell'ex stadio di Oderzo: cf. Cavalieri Manasse, Sacchi 2025; Tirelli, Ferrarini 2025.

19 Sul tema cf. Cresci Marrone, Tirelli 1999; Cresci Marrone 2009.

trasformazione senza privilegiare i contesti caratterizzati da processi più precoci, ma escludendo i siti e gli oggetti legati alla diffusione locale di culti di derivazione allogena, soprattutto orientale.

Pur nella consapevolezza dei limiti fin qui esposti, gli obiettivi perseguiti dal progetto, ai quali si conforma anche l'impianto del volume, sono stati ambiziosi. La ricerca ha preso avvio dalla documentazione epigrafica e, avvalendosi dell'imprescindibile apporto delle altre tipologie di fonti, ha mirato anzitutto a ricostruire le azioni liturgiche che si svolgevano nei luoghi di culto, le circostanze e le cadenze temporali che ne regolavano l'esecuzione, le autorità che ne assumevano la responsabilità e gli attori che vi prendevano parte con diversi ruoli. Si è inoltre inteso verificare se la qualità, l'impiego e il valore attribuito agli arredi sacri variassero specificatamente in relazione ai diversi contesti culturali e se, pur nel rispetto delle rispettive specificità, emergessero scelte preferenziali connesse alle differenti tipologie rituali. Particolare attenzione è stata infine rivolta alle modalità secondo le quali materiali, gesti e ruoli si articolavano dinamicamente entro una medesima area sacra e alle trasformazioni che la pulizia periodica del santuario, la rimozione dei resti sacrificali e lo sgombero delle offerte determinavano nella configurazione della scena cultuale.

Tale prospettiva è apparsa imprescindibile per valutare se, di fronte a radicali mutamenti istituzionali e alla concorrenza di altre entità divine provenienti dal resto del mondo romano, le tradizioni religiose dei Veneti antichi avessero conservato o perduto la funzione identitaria che le aveva caratterizzate fin dalle origini. L'indagine ha inoltre considerato il destino delle divinità topiche e autoctone, apparentemente avverse alla condivisione degli spazi cultuali e a forme di gerarchizzazione, verificando se esse avessero trovato accoglienza nei nuovi *panthea* locali delle comunità 'romanizzate', nonché se avessero mutato il proprio profilo o perduto rilevanza. Nei casi di sopravvivenza dei santuari in età romana, si è cercato di stabilire se tale continuità testimoniasse la persistente vitalità del culto, se rispondesse a finalità memoriali oppure se conseguisse dalla risemantizzazione e dalla reinvenzione di precedenti esperienze devozionali. Un ulteriore obiettivo è stato determinare il grado e la natura dei fenomeni di continuità, discontinuità e compresenza, verificando se il cambiamento si fosse attuato secondo modalità omogenee o avesse assunto caratteri differenziati in contesti geografici ed epoche diverse. Infine, si è esaminato in quale misura la flessibilità del sistema politeistico, abbinata al carattere dialogico e ricettivo della *religio* romana, avesse reso i luoghi di culto sedi privilegiate di negoziazione, incontro e osmosi fra culture diverse.

4 Sistemi religiosi a confronto

Il mondo veneto e quello romano elaborarono i rispettivi riferimenti religiosi nel quadro del politeismo mediterraneo, il cui marcato dinamismo e la cui spiccata permeabilità favorivano il contatto e la circolazione delle esperienze cultuali. Entrambi i popoli furono pertanto esposti a influenze esterne, prevalentemente etrusche nel caso dei Veneti, etrusche e greche in quello dei Romani. I dati disponibili suggeriscono tuttavia che in ciascuna cultura le esperienze religiose si svilupparono secondo dinamiche sostanzialmente autonome.

La documentazione materiale consente di riconoscere alcuni tratti identitari delle tradizioni religiose dei Veneti, mentre numerosi altri aspetti rimangono sconosciuti o sono documentati soltanto in forma indiziaria. Benché la prossimità con l'Etruria padana, la precoce frequentazione da parte di mercanti greci, gli insediamenti coloniali ellenici in area adriatica e le infiltrazioni celtiche a partire dal IV secolo a.C. avessero esposto la società veneta a numerose possibilità di innesti e contaminazioni, l'accoglimento di figure divine esterne sembra essere rimasto circoscritto a pochi casi, la cui interpretazione non è sempre certa. Le fonti epigrafiche indicano con sufficiente chiarezza che i Veneti privilegiarono piuttosto divinità topiche e luoghi di culto a titolarità unica. Non è possibile stabilire se le loro entità divine, maschili e femminili, la cui rappresentazione iconografica risulta, allo stato attuale della documentazione, assente, fossero organizzate in un pantheon gerarchizzato o in un'unica architettura teologica. Le comunità civiche sembrano essersi riconosciute in eventi cerimoniali e in forme rituali pervasive, che si svolgevano in luoghi di culto all'aperto, i cui confini erano indicati da appositi segnacoli.

Anche il sistema religioso dei Romani era caratterizzato da una pluralità di presenze divine, ciascuna identificata da un nome e da uno specifico ambito di competenza (*indigitamenta*). Il pantheon romano presentava una struttura gerarchica, ma rimaneva aperto a progressive integrazioni, grazie alla possibilità di accogliere le divinità dei popoli vinti attraverso le procedure dell'*exoratio* e dell'*evocatio* e di recepire dall'esterno numi dotati di specifiche competenze sapienziali, previa autorizzazione del collegio sacerdotale dei *decemviri sacris faciundis*. La dimensione contrattuale della religione romana si sostanziava in pratiche rituali pubbliche e private, governate da una rigorosa osservanza delle prescrizioni e officiate da personale appositamente deputato, il quale assicurava l'efficacia del rapporto con le divinità e, di conseguenza, il mantenimento della *pax deorum*.

Se Veneti e Romani sembrano condividere l'organizzazione civica del culto, i rispettivi universi religiosi presentano tuttavia differenze

significative, che si riflettono nella configurazione materiale dei luoghi sacri, nelle pratiche devozionali, nella sintassi delle liturgie e, verosimilmente, nei rispettivi calendari cultuali. L'integrazione dei Veneti nel mondo romano non ebbe carattere traumatico o coercitivo, ma si compì nel lungo periodo attraverso un'articolata negoziazione, favorita da molteplici occasioni di convivenza. Tale percorso determinò un processo di acculturazione che si attuò nell'area secondo tempi e modalità differenti, attraverso forme non lineari di coesistenza, sovrapposizione e progressiva trasformazione.[20]

L'analisi dei *sacra* consente pertanto di riconoscere le forme della continuità, documentate dalla sopravvivenza di alcuni culti e santuari di secolare frequentazione, dalla persistenza di oggetti devozionali e di tipologie di offerte di consolidata tradizione locale e dalla presenza di figure divine autoctone nei *panthea* civici. I segni della discontinuità emergono invece dalla monumentalizzazione delle aree sacre imperniata sui *templa*, dalla strutturazione di *panthea* gerarchizzati, dalla rappresentazione iconica delle divinità e dalla comparsa di nuove figure di addetti al culto. Ulteriori elementi di rottura sono costituiti dall'esistenza di aree sacre a titolarità multipla, dall'adozione di un nuovo calendario religioso, dall'introduzione di cerimonie, liturgie e tributi devozionali in precedenza assenti, nonché dalla riformulazione della pratica cultuale privata e associativa.

Il volume si propone di verificare in quale misura l'incontro fra le tradizioni religiose venete e romane abbia prodotto dinamiche di integrazione o di sostituzione, in quali contesti le precedenti esperienze religiose si siano esaurite e in quali siano proseguite attraverso la reinvenzione e la risemantizzazione dei culti e, infine, fino a che punto la nuova organizzazione politica delle comunità civiche di epoca romana abbia determinato una cesura rispetto alle realtà religiose precedenti.

5 Esiti e realizzazioni del progetto

Il progetto ha adottato due modalità di indagine complementari, combinando l'analisi di singoli casi di studio con un approccio esegetico complessivo. La prima ha permesso di approfondire specifici contesti, oggetti e pratiche rituali; il secondo ha consentito di ricomporre entro una prospettiva unitaria le diverse categorie documentarie e di individuare fenomeni di più ampia portata.

20 Per il carattere plurisecolare e pacifico dell'integrazione dei Veneti nel mondo romano cf. Bandelli 1999; Buchi 1999; Cresci Marrone 2009. Sulle forme non coercitive e non lineari del processo di trasformazione cf. Cresci Marrone, Marinetti 2022; Calvelli, Cresci Marrone 2025; Migliario, Vettori 2025.

L'incrocio fra le due scale di analisi ha accresciuto le potenzialità conoscitive della ricerca, consentendo di ricondurre le evidenze particolari entro un quadro interpretativo di maggior respiro.

Tale duplice impostazione trova espressione nell'articolazione del volume, che costituisce uno dei principali esiti scientifici del progetto. La prima parte è dedicata alla *Venetia* in senso stretto e affronta in prospettiva trasversale i luoghi di culto, gli oggetti portatori di scrittura, le procedure rituali, gli attori umani e le entità divine, integrando l'analisi epigrafica con l'apporto della linguistica, dell'archeologia, dell'iconografia, dell'archeobotanica, dell'archeozoologia e della numismatica. La seconda parte estende l'indagine alla *Venetia* intesa in senso più ampio, corrispondente al territorio della *X regio* istituita da Augusto, e raccoglie casi di studio dedicati a singole iscrizioni, santuari, culti e figure sacerdotali, nonché applicazioni delle tecnologie tridimensionali alla documentazione archeologica ed epigrafica. L'organizzazione dei contributi restituisce così il percorso compiuto dal gruppo di ricerca, dal confronto interdisciplinare su problemi comuni all'approfondimento di specifici nuclei documentari.

Fra le realizzazioni del progetto rientra la cartografia digitale delle iscrizioni sacre della *Venetia*, che consente di confrontare dati di diversa natura, nonché di ricondurli alla loro distribuzione spaziale **[figg. 3-4]**. Realizzata mediante uMap, una piattaforma libera e Open Source basata su OpenStreetMap, la carta costituisce un ambiente aperto e suscettibile di ulteriori sviluppi, articolato in sette livelli documentari dedicati alla bibliografia, alle epigrafi venetiche e latine, all'iconografia preromana, ai reperti archeozoologici, alle monete e all'*aes rude*. I collegamenti fra le iscrizioni latine, le relative schede nella banca dati EDR e, ove disponibili, i modelli tridimensionali consentono di integrare in un unico ambiente dati testuali, materiali e spaziali, restituendo almeno in parte ai reperti la loro dimensione contestuale. La carta è stata concepita sia come strumento di lavoro per il gruppo di ricerca sia come risorsa destinata alla disseminazione e alla condivisione dei risultati. Ad essa si affiancano i modelli e le riproduzioni tridimensionali di alcuni reperti e i prodotti destinati alla divulgazione.[21] Tali risorse, rese accessibili secondo i principi della scienza aperta, affiancano le pubblicazioni scientifiche, contribuendo alla diffusione dei risultati presso un pubblico specialistico e non specialistico.

21 La cartografia digitale elaborata da Cecilia Moscardo è consultabile all'indirizzo `https://umap.openstreetmap.fr/it/map/sainat-ve_914131#8/45.727/12.467`. Per un approfondimento sulla carta e sulla sua integrazione con i modelli tridimensionali si rimanda al contributo di Calvelli, Donnelly, Moscardo, Pesce e Williams, in questo volume, in particolare al § 4, redatto da Cecilia Moscardo.

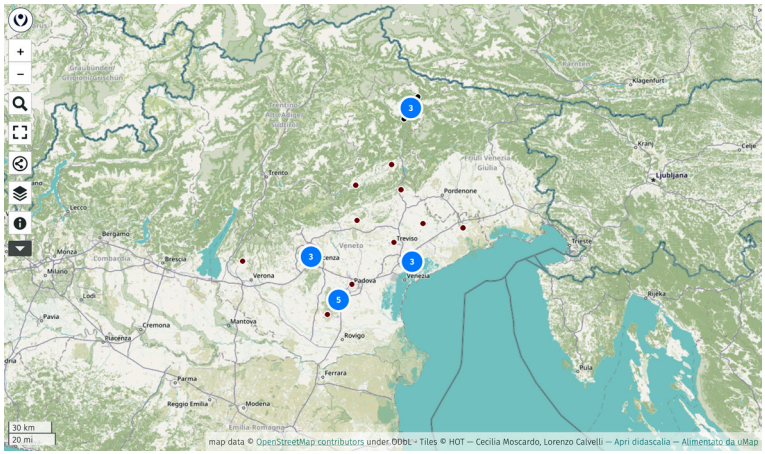


Figura 3 Cartografia digitale delle iscrizioni sacre della *Venetia*, visione di insieme

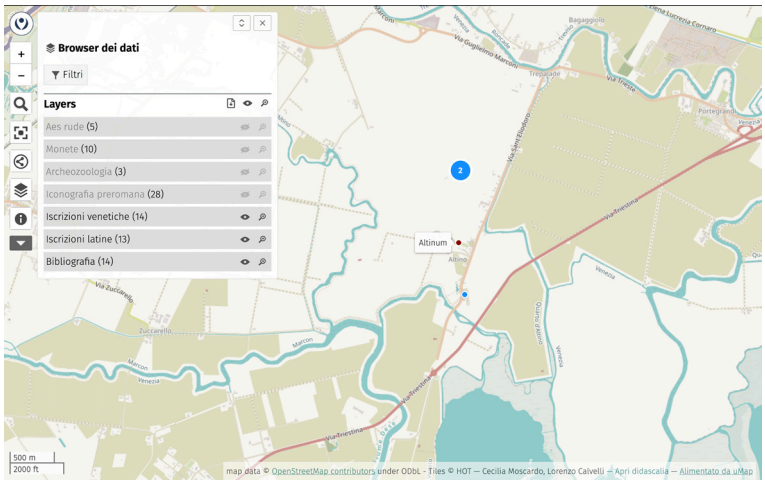


Figura 4 Cartografia digitale delle iscrizioni sacre della *Venetia*, dettaglio relativo al sito di *Altinum*

6 Sviluppi futuri

La straordinaria intensità della produzione scientifica dedicata alle religioni del mondo romano, richiamata in apertura, testimonia la persistente vitalità di un settore di studi attraversato da un profondo rinnovamento metodologico. In tale quadro, l'auspicio è che questo volume possa offrire un ulteriore contributo all'avanzamento della ricerca, mettendo a disposizione nuove acquisizioni documentarie e

una proposta interpretativa fondata sul confronto fra competenze, fonti e scale di analisi differenti.

Una simile attesa trova fondamento nel continuo incremento della documentazione disponibile, alimentato da nuove scoperte archeologiche ed epigrafiche, nonché dalla ripresa delle indagini in contesti già noti. In tempi recenti, a Bresega, nel territorio comunale di Ponso (PD), circa 7 km a ovest di Este, è stata individuata un'area cultuale frequentata dall'età veneta fino all'epoca romana, dalla quale provengono numerosi elementi lapidei con iscrizioni venetiche e latine, alcuni dei quali reimpiegati in un lastricato del I secolo d.C.; lo scavo ha inoltre restituito le fondazioni di ampie strutture templari.[22] Ad Ardosetta, nel territorio comunale di Pieve del Grappa (TV), sul versante trevigiano del massiccio del Grappa, il rinvenimento fortuito di reperti bronzei nel 2022 ha condotto all'avvio di indagini archeologiche che hanno confermato la natura votiva del contesto in età romana.[23] A Lova, frazione di Campagna Lupia (VE), situata lungo la gronda centro-meridionale della laguna di Venezia, sono riprese dopo oltre un decennio le ricerche presso il santuario preromano e romano, sorto alle foci del *Medoacus minor* e attivo dall'avanzato II secolo a.C. alla metà del I secolo d.C. Le prospezioni geofisiche hanno indirizzato lo scavo verso un grande edificio templare finora mai esplorato direttamente, mentre la collaborazione con l'Università Ca' Foscari Venezia ha consentito di proseguire lo studio dei materiali e dei dati provenienti dalle campagne precedenti.[24] Le acquisizioni offerte dai tre siti potranno ampliare sensibilmente la base documentaria e fornire ulteriori elementi per approfondire i problemi affrontati nel volume, contribuendo alla ricostruzione della pluralità delle esperienze religiose della *Venetia* e delle loro trasformazioni nel confronto con Roma.

22 Per il santuario di Bresega di Ponso si veda https://www.soprintendenzapdve.beniculturali.it/il-santuario-di-bresega-di-ponso-pd-lunedi-20-luglio-vengono-presentati-i-primi-dati-dallo-scavo-con-un-incontro-aperto-alla-cittadinanza.

23 Per il sito votivo di Ardosetta si consulti https://www.soprintendenzapdve.beniculturali.it/archeologia-sul-monte-grappa-il-sito-votivo-di-eta-romana-in-anteprima-un-incontro-per-presentare-la-campagna-di-scavo-del-2023-a-pieve-del-grappa-tv.

24 Per la ripresa delle indagini nel santuario di Lova si rimanda a https://www.serenissimavenezia.it/lova-si-torna-a-scavare-nellantico-santuario-alle-porte-della-laguna-di-venezia.

7 Ringraziamenti

In conclusione, si desidera esprimere la più viva gratitudine a quanti hanno favorito lo svolgimento del progetto e contribuito alla successiva realizzazione del volume. Il primo ringraziamento è rivolto a Sabina Crippa, presidente del Centro Studi Internazionale sulle Religioni del Mediterraneo Antico (CRA), per aver accolto il progetto sotto l'egida scientifica del Centro e averne sostenuto con convinzione l'impostazione epistemologica.

Un particolare riconoscimento è riservato alla Direzione regionale Musei nazionali Veneto, nella persona del direttore Daniele Ferrara, per aver agevolato le attività di ricerca presso gli istituti di propria competenza, nonché a Benedetta Prosdocimi, direttrice del Museo Nazionale Atestino di Este, e a Federico Bonfanti, direttore del Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro. Per le indagini condotte ad Altino si desidera ricordare con viva gratitudine il sostegno istituzionale assicurato da Marianna Bressan, direttrice dei Musei archeologici nazionali di Venezia e della laguna, e la costante collaborazione di Francesca Ballestrin, curatrice del Museo archeologico nazionale di Altino, il cui apporto è stato determinante per lo svolgimento delle attività. Si ringraziano altresì la Fondazione Oderzo Cultura e Marta Mascardi, conservatrice del Museo archeologico «Eno Bellis» di Oderzo, per il sostegno offerto alle ricerche sul patrimonio archeologico opitergino.

Si manifesta sincera riconoscenza alla Soprintendenza Archeologia, belle arti e paesaggio per le province di Padova, Treviso e Belluno e, in particolare, ad Alessandro Asta, funzionario archeologo, per aver garantito l'accesso alla documentazione e assicurato le necessarie autorizzazioni per lo studio dei reperti provenienti dai santuari di Lagole di Calalzo e di Auronzo di Cadore. Si ricorda infine il contributo di Matteo Da Deppo, direttore dei Musei della Magnifica Comunità di Cadore, che ha consentito lo svolgimento delle indagini presso il Museo Archeologico Cadorino «Enrico De Lotto».

Particolare rilievo ha assunto il rapporto scientifico instaurato con la University of Warwick, nel Regno Unito, segnatamente con il Warwick Manufacturing Group e il prof. Mark Williams. La cooperazione ha prodotto risultati di notevole interesse nel campo delle ricostruzioni tridimensionali, rilevanti tanto per l'avanzamento degli studi, quanto per la condivisione dei loro esiti con le istituzioni museali e la società civile. Un ringraziamento particolare è rivolto a Sabrina Pesce, assegnista di ricerca nell'ambito del progetto, che ne ha seguito con competenza e assiduità le diverse fasi e ha fornito un contributo essenziale alla preparazione del volume, con particolare riguardo alla raccolta, alla selezione e alla gestione dell'apparato iconografico. Si ringrazia infine Chiara Calvano per la cura degli indici.

Questo volume è dedicato alla memoria di Federica Fontana, studiosa di rara solidità scientifica, che ha posto il dialogo fra discipline diverse a fondamento di un percorso di ricerca originale e fecondo, offrendo un contributo di primo piano al rinnovamento internazionale dell'archeologia del sacro. La sua intelligenza acuta, la chiarezza delle sue idee, la schiettezza talora ruvida e l'immensa generosità umana continueranno a costituire un riferimento prezioso per quanti hanno avuto il privilegio di conoscerla e di lavorare con lei.

Bibliografia

Ackermann, D.; Lafond, Y.; Vincent, A. (éds) (2022). *Pratiques religieuses, mémoire et identités dans le monde gréco-romain = Actes du colloque* (Poitiers, 9-11 mai 2019). Rennes. https://doi.org/10.4000/books.pur.185016.

Annoscia, G.; Camia, F.; Nonnis, D. (a cura di) (2022). *Scrittura epigrafica e sacro in Italia dall'Antichità al Medioevo. Luoghi, oggetti e frequentazioni = Atti del Workshop internazionale* (Roma, 15-17 dicembre 2021). Roma. Scienze dell'Antichità 28.3.

Bandelli, G. (1999). «Roma e la *Venetia* orientale dalla guerra gallica (225-222 a.C.) alla guerra sociale (91-87 a.C.)». Cresci Marrone, Tirelli 1999, 285-301.

Bassani, M. (2017). Sacra privata *nell'Italia centrale. Archeologia, fonti letterarie e documenti epigrafici*. Padova. Antenor quaderni 40.

Bassani, M. (2021). «Gods and Cult Objects in Roman Houses. Notes for a Methodological Research». Berg, R.; Coralini, A.; Koponen, A.K.; Välimäki, R. (eds), *Tangible Religion. Materiality of Domestic Cult Practices from Antiquity to Early Modern Era.* Roma, 101-17. Acta Instituti Romani Finlandiae 49.

Bassani, M.; Ghedini, F. (a cura di) (2011). Religionem significare. *Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei* sacra privata = *Atti dell'Incontro di studi* (Padova, 8-9 giugno 2009). Roma. Antenor quaderni 19.

Bassignano, M.S. (1987). «La religione: divinità, culti, sacerdozi». Buchi, E. (a cura di), *Il Veneto nell'età romana*. Vol. 1, *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione.* Verona, 311-76.

Benelli, E. (1999). «La romanizzazione attraverso l'epigrafia: il Veneto e il modello etrusco». *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, 651-64.

Bispham, E.; Miano, D. (eds) (2020). *Gods and Goddesses in Ancient Italy*. London; New York. https://doi.org/10.4324/9781315521374.

Bolla, M. (2025). «Alcuni aspetti del culto domestico in Cisalpina». Mascardi, Tirelli, Vallicelli 2025, 121-45. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8/006.

Bruno, B.; Falezza, G. (a cura di) (2016). *Archeologia e storia sul monte Castelon di Marano di Valpolicella*. Quingentole (MN).

Buchi, E. (1999). «Roma e la *Venetia* orientale dalla guerra sociale alla prima età augustea». Cresci Marrone, Tirelli 1999, 303-26.

Caldelli, M.L. et al. (a cura di) (2025). *Le forme del sacro. Il riflesso delle pratiche religiose nell'epigrafia*. Roma. Tituli 12.

Calvelli, L.; Cresci Marrone, G. (2025). «Tracce di 'romanizzazione' non coercitiva nella documentazione epigrafica: l'esempio della *Venetia*». Dopico Caínzos, Villanueva Acuña 2025, 103-21.

Calvelli, L.; Dopico Caínzos, M.D. (eds) (2025). *Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean*. Venezia. Antichistica 44. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-931-3.

Cavalieri Manasse, G. (a cura di) (2008). *L'area del* Capitolium *di Verona. Ricerche storiche e archeologiche*. Verona.

Cavalieri Manasse, G.; Cresci Marrone, G. (2015). «Un nuovo frammento di forma dal *Capitolium* di Verona». Cresci Marrone, G. (a cura di), Trans Padum…usque ad Alpes. *Roma tra il Po e le Alpi: dalla romanizzazione alla romanità = Atti del Convegno* (Venezia, 13-15 maggio 2014). Roma, 21-54. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 26.

Cavalieri Manasse, G.; Sacchi, F. (2025). «Il complesso sacro dell'area dell'ex stadio di Oderzo». Mascardi, Tirelli, Vallicelli 2025, 69-88. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8/004.

Cazanove, O. de (2025). «Ricomporre la scena cultuale: fonti documentarie plurime e contributo dell'archeologia per lo studio dei luoghi di culto romani». Calvelli, Dopico Caínzos 2025, 15-44. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-931-3/002.

Cenerini, F. et al. (a cura di) (2023). *L'iscrizione come strumento di integrazione culturale nella società romana. In ricordo di Angela Donati = Atti del Colloquio Borghesi 2021* (Bertinoro, 28-30 ottobre 2021). Roma. Epigrafia e antichità 51.

Colaiacomo, F. (a cura di) (2025). *Santuari e città nel Lazio: aspetti urbanistici, architettonici, cultuali = I giornata di studi in ricordo di Maria Fenelli* (Lavinio, 20 maggio 2023). Colleferro (RM).

Compostella, C. (1996). Ornata sepulcra. *Le 'borghesie' municipali e la memoria di sé nell'arte funeraria del Veneto romano*. Firenze. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano 165; Sezione di archeologia 4.

Cresci Marrone, G. (2009). «Insediamenti indigeni della *Venetia* verso la romanità». Cuscito, G. (a cura di), Aspetti e problemi della romanizzazione. *Venetia*, *Histria* e arco alpino orientale = *Atti della XXXIX Settimana di studi aquileiesi* (Aquileia, 15-17 maggio 2008). Trieste, 207-20. Antichità Altoadriatiche 68.

Cresci Marrone, G. (2023). «I luoghi di culto come spazi di mediazione: un caso di studio». Cominelli, C.; Solano, S. (a cura di), *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità = Atti dell'Incontro di studi 'Dialoghi intorno al sacro'* (Breno, 15 ottobre 2022). Quingentole (MN), 67-79.

Cresci Marrone, G. (2025). «Il sacro a *Opitergium*: note conclusive». Mascardi, Tirelli, Vallicelli 2025, 193-203. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8/009.

Cresci Marrone, G.; Marinetti, A. (2022). «Forme della transizione delle comunità indigene transpadane verso la romanità: tra istituzioni pubbliche e aspetti privati». Dopico Caínzos, M.D.; Villanueva Acuña, M. (eds), Aut oppressi serviunt… *La intervención de Roma en las comunidades indígenas*. Lugo, 189-215. Philtáte. Studia et acta antiquae Callaeciae 5.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di) (1999). *Vigilia di romanizzazione. Altino e il Veneto orientale tra II e I sec. a.C. = Atti del I Convegno di studi altinati* (Venezia, 2-3 dicembre 1997). Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 11; *Altinum*, studi di archeologia, epigrafia e storia 1.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (2010). «Gli Altinati e la memoria di sé: *scripta* e *imagines*». *Ostraka*, 19, 127-46.

Czachesz, I. (2022). «Religious Experience in Mediterranean Antiquity». Geertz, A.W. et al. (eds), *Studying the Religious Mind. Methodology in the Cognitive Science of Religion*. Sheffield; Bristol, 167-76.

Dopico Caínzos, M.D.; Villanueva Acuña, M. (eds) (2025). … *Aut recepti beneficio se obligatos putant. Formas non coercitivas de transformación indíxena*. Lugo. Philtáte. Studia et acta antiquae Callaeciae 7.

Eckardt, H. (2018). *Writing and Power in the Roman World.* New York.

Estarán Tolosa, M.J. (éd.) (2025). *La pratique de l'écrit dans les lieux de culte en Italie, Hispanie et Gaule (IVe s. a.C.-IIIe s. p.C.) = Actes du colloque* (Rome, 14 mai 2024). Roma. Mélanges de l'École française de Rome; Antiquité 137.1. https://doi.org/10.4000/14r87.

Estarán Tolosa, M.J.; Dupraz, E.; Aberson, M. (éds) (2021). *Des mots pour les dieux. Dédicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale = Actes du colloque* (Rome, 18-19 mai 2017). Bern. Etudes genevoises sur l'Antiquité (EgeA) 9. https://doi.org/10.3726/b17152.

Fabbri, F.; Sebastiani, A. (2025). «Introduction». Fabbri, F.; Sebastiani, A. (eds), *Sacred Landscapes in Central Italy. Votive Deposits and Sanctuaries (400 BC – AD 400)*. Turnhout, 19-30. MediTo: Archaeological and Historical Landscapes of Mediterranean Central Italy 5. https://doi.org/10.1484/m.medito-eb.5.141572.

Fontana, F. (1997). *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina fra III e II sec. a.C.* Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 9.

Gherchanoc, F.; Huet, V. (éds) (2022). «Agents rituels et performances corporelles dans l'Antiquité grecque, étrusque et romaine». *Archimède*, 9. https://archimede.unistra.fr/revue-archimede/archimede-9-2022.

Girardi, C. (2023). «*Fenomeni di glocalizzazione religiosa nella Cisalpina orientale*». Cenerini et al. 2023, 167-79.

Golosetti, R. (2019). «La stips des Alpes à la Méditerranée: interpréter la présence des monnaies dans les sanctuaires d'époque romaine». *Gallia*, 76, 121-63. https://doi.org/10.4000/gallia.5054.

Graham, E. (2025). «Material and Experiential Religion». *The Classical Review*, 75, 303-13.

Häussler, R. (2013). *Becoming Roman? Diverging Identities and Experiences in Ancient Northwest Italy*. Walnut Creek. Publications of the Institute of Archaeology, University College London 57. https://doi.org/10.4324/9781315433219.

Häussler, R.; Chiai, G.F. (eds) (2020). *Sacred Landscape in Antiquity. Creation, Manipulation, Transformation*. Oxford; Philadelphia. https://doi.org/10.2307/j.ctv13pk5nv.

Huet, V. (2005). «La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une image banalisée et ritualisée de la violence?». Bertrand, J.-M. (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*. Paris, 91-119. Histoire ancienne et médiévale 80. https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.21962.

Huet, V.; Scheid, J. (2004). «Les sacrifices dans le monde romain». Balty, J.Ch. et al. (eds), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*. Vol. 1, *Processions, Sacrifices, Libations, Fumigations, Dedications*. Los Angeles, 183-235.

Kindt, J. (2024). «Afterthought. Sacred Space, Sanctuaries, and Religious Experience in the Ancient World». Woolf, G.; Bultrighini, I.; Norman, C. (eds), *Sanctuaries and Experience: Knowledge, Practice and Space in the Ancient World*. Stuttgart, 460-72. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 83.

Kistler, E. et al. (eds) (2015). *Sanctuaries and the Power of Consumption Networking and the Formation of Elites in the Archaic Western Mediterranean = Proceedings of the International Conference* (Innsbruck, 20-23 March 2012). Wiesbaden. Philippika 92. https://doi.org/10.2307/j.ctvc77012.3.

Leroi-Gourhan, A. (1964-65). *Le geste et la parole*. 2 voll. Paris.

Lucchelli, T.M. (2025). «Vita di un santuario attraverso le monete: i rinvenimenti numismatici da Pietrabbondante». *Rivista Italiana di Numismatica e Scienze Affini*, 126, 403-11.

Marinetti, A. (2002). «Caratteri e diffusione dell'alfabeto venetico». *AKEO. I tempi della scrittura: Veneti antichi. Alfabeti e documenti = Catalogo della mostra* (Montebelluna, 3 dicembre 2001 - 26 maggio 2002). Cornuda (TV), 39-54.

Marinetti, A. (2008). «Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni». *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti = Atti del Convegno* (Isola della Scala, 15 ottobre 2005). Caselle di Sommacampagna (VR), 155-82.

Marinetti, A. (2013). «Il venetico: la lingua, le iscrizioni, i contenuti». Gamba, M. et al. (a cura di), *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti antichi = Catalogo della mostra* (Padova, 5 aprile - 17 novembre 2013). Venezia, 79-91.

Marinetti, A. (2014). «Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni». Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), Sacrum facere. *Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei* sacra *del mondo greco e romano = Atti del II Seminario di archeologia del sacro* (Trieste, 19-20 aprile 2013). Trieste, 33-54. Polymnia. Studi di archeologia 6.

Marinetti, A.; Prosdocimi, A.L. (2006). «Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi: il dio Altino e l'epiteto *śainati-*». Bianchin Citton, E.; Tirelli, M. (a cura di), … Ut…rosae…ponerentur. *Scritti di archeologia in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan*. Venezia; Roma, 95-103. Quaderni di Archeologia del Veneto. Serie speciale 2.

Mascardi, M.; Tirelli, M.; Vallicelli, M.C. (a cura di) (2025). *Luoghi di culto e ritualità in Oderzo antica = Atti della Giornata di studi* (Oderzo, 24 maggio 2024). Venezia. Antichistica 45. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8.

McDonald, K. (2019). «Education and Literacy in Ancient Italy: Evidence from the Dedications to the Goddess Reitia». *The Journal of Roman Studies*, 109, 131-59.

Migliario, E.; Vettori, G. (a cura di) (2025). *Le dinamiche della romanizzazione. Conflitti e negoziazioni nell'Italia antica*. Firenze. Biblioteca di «Geographia Antiqua» 8.

Moser, C.; Knust, J. (2017). *Ritual Matters. Material Remains and Ancient Religion*. Ann Arbor. Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volume 13. https://doi.org/10.3998/mpub.9514628.

Murgia, E. (2013). *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni.* Trieste. Polymnia. Studi di archeologia 4.

Murley, J.C. (1922). *The Cults of Cisalpine Gaul as Seen in the Inscriptions.* Menasha.

Nonnis, D. (2003). «Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica». Cazanove, O. de; Scheid, J. (éds), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans l'identification des lieux de culte = Actes de la table ronde* (Naples, 30 novembre 2001). Naples, 25-54. Collection du Centre Jean Bérard 22.

Panciera, S. (1989-90). «Le dediche votive latine». Bartoloni, G.; Colonna, G.; Grottanelli, C. (a cura di), Anathema: *regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico = Atti del Convegno internazionale* (Roma, 15-18 giugno 1989). Roma, 905-14. Scienze dell'Antichità, 3-4.

Pandolfini, M.; Prosdocimi, A.L. (1990). *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell'Italia antica*. Firenze. Biblioteca di Studi etruschi 20.

Pascal, C.B. (1964). *The Cults of Cisalpine Gaul*. Bruxelles; Berchem. Collection Latomus 75.

Prosdocimi, A.L. (2001). «I riti dei Veneti antichi. Appunti sulle fonti». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi ad Altino e nel Veneto orientale = Atti del II Convegno di studi altinati* (Venezia, 1-2 dicembre 1999). Roma, 5-35. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 14; *Altinum*. Studi di archeologia, epigrafia e storia 2.

Prosdocimi, A.L. (2009). «Divino, sacro e culti. Le forme della continuità tra nomi, figure, funzioni». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Altnoi. Il santuario*

altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la Via Annia = Atti del V convegno di studi altinati (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma, 361-86. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 23; *Altinum*, studi di archeologia, epigrafia e storia 5.

Raja, R.; Rüpke, J. (eds) (2015). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester. Blackwell Companions to the Ancient World. Literature and Culture. https://doi.org/10.1002/9781118886809.

Rossi, C. (2014). *Le necropoli urbane di Padova romana*. Padova. Collezione Quaderni Antenor 30.

Rossi, C. (2016). «La realtà funeraria dei centri veneti romanizzati. L'evoluzione del *funus* tra fasi storiche e cambiamenti socio-economici». Cividini, T.; Tasca, G. (a cura di), *Il funerario in Friuli e nelle regioni contermini tra l'età del ferro e l'età tardoantica = Atti del Convegno internazionale* (San Vito al Tagliamento, 14 febbraio 2013). Oxford, 163-82.

Rüpke, J. (2009). «Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire». Bodel, J.; Kajava, M. (eds), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie / Religious Dedications in the Greco-Roman World. Distribution, Typology, Use = Atti del Convegno* (Roma, 19-20 aprile 2006). Roma, 31-41. Acta Instituti Romani Finlandiae 35.

Rüpke, J. (2024). «Sacralization and Focalization. Agentic Perspectives on Sanctuaries». Woolf, G.; Bultrighini, I.; Norman, C. (eds), *Sanctuaries and Experience: Knowledge, Practice and Space in the Ancient World*. Stuttgart, 27-41. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 83.

Scheid, J. (éd.) (2008). *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Roma. Collection de l'École française de Rome 407.

Scheid, J. (2011). *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani.* Roma; Bari (ed. originale: *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005).

Scott Ryberg, I. (1955). *Rites of the State Religion in Roman Art*. Roma.

Stek, T.D. (2009). *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy: A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*. Amsterdam. Amsterdam Archaeological Studies 14. https://doi.org/10.26530/oapen_401765.

Stek, T.D.; Burgers, G.-J. (eds) (2015). *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*. London.

Szabó, C. (2023). «Rewriting Roman Religion: Historiography of a Decade (2013-2023)». *Memoria Antiquitatis*, 39, 381-90.

Tirelli, M.; Ferrarini, F. (2025). «Edifici di culto a *Opitergium*: tracce e suggestioni». Mascardi, Tirelli, Vallicelli 2025, 49-68. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8/003.

Tord Basterra, G. de (ed.) (2024). *Epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente mediterráneo.* Zaragoza.

Van Andringa, W. (2021). *Archéologie du geste. Rites et pratiques à Pompéi*. Paris. https://doi.org/10.3917/herm.vanan.2021.01.

Van Heems, G. (2025). «Le tirage au sort dans l'Italie préromaine. Le témoignage des sortes inscrites (mondes étrusque, rétique, sabellique et vénète)». Bothorel, J.; Hurlet, F. (éds), *Le tirage au sort dans l'Antiquité. Du monde grec à Rome*. Lyon, 61-82. Histoire & Épigraphie 6. https://doi.org/10.4000/1353w.

Willi, A. (2022). «Inscriptions for Inscribers: Texts on Roman Writing Equipment». *The Journal of Epigraphic Studies*, 5, 63-104.

Zaccaria, C. (2023). «Le dediche sacre come strumento di integrazione: alcuni esempi da Aquileia». Cenerini et al. 2023, 117-35.

Dalle culture indigene della *Venetia* al mondo romano

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Scrivere nei santuari della *Venetia*: luoghi, oggetti, procedure, individui, entità divine

Lorenzo Calvelli, Anna Marinetti, Sabrina Pesce
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This article examines the use of writing in the sanctuaries of the *Venetia* region from the 6th century BCE to the early imperial period, combining the analysis of inscribed objects with their ritual and communicative functions. By comparing the Venetic and Roman phases, the study explores how writing operated within sacred spaces as a medium of interaction between humans and divine entities, as well as a marker of cultural continuity and/or transformation. Specific attention is devoted to the typology of inscribed artefacts, the formulae which they employed and the ritual actions which they encoded. The integration of epigraphic, archaeological and linguistic evidence allows for a reassessment of the role of writing in shaping religious practices and sacred landscapes, particularly during the transition from indigenous traditions to Roman religious systems.

Keywords Venetia. Venetic. Latin. Sanctuaries. Sacred inscriptions. Ritual practices. Romanization.

Sommario 1 I luoghi: i santuari nella *Venetia*. – 2 Gli oggetti portatori di scrittura. – 3 Le procedure rituali. – 4 Gli umani, chi e per chi. – 5 Le entità divine.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46
e-ISSN 2610-9344 | ISSN 2610-8828
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2026-01-21 | Accepted 2026-02-25 | Published 2026-10-19
© 2026 Calvelli, Marinetti, Pesce | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/001

1 I luoghi: i santuari nella *Venetia*

1.1 La fase veneta

L'organizzazione e il funzionamento dei santuari veneti costituiscono l'oggetto di studio di numerosi saggi contenuti in questo volume; pare tuttavia opportuno richiamare, anche in questo contributo dedicato alla scrittura, alcuni tratti caratterizzanti dei santuari della *Venetia* preromana e romana, in quanto la loro organizzazione si riflette in parte anche nella consistenza e nei contenuti dei dispositivi epigrafici **[fig. 1]**.

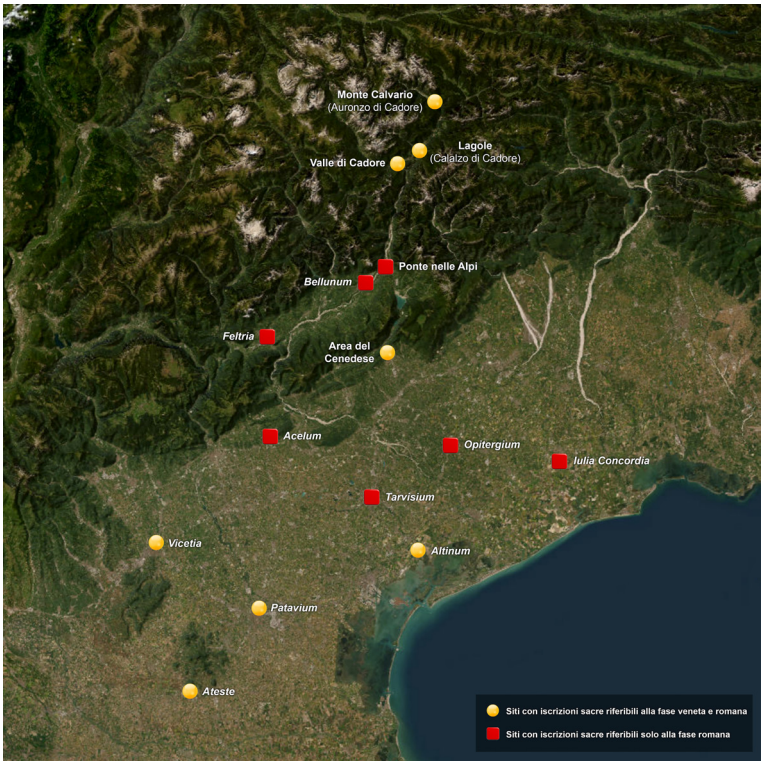


Figura 1 Luoghi di provenienza delle iscrizioni sacre della *Venetia*. © Sabrina Pesce

I luoghi di culto della fase veneta vengono definiti 'santuari',[1] ma non si tratta di complessi monumentalizzati, come nel coevo mondo etrusco-italico: la monumentalizzazione si realizzerà in Veneto solo in fase ellenistico-romana. I santuari veneti, pur presentando tra loro differenze sia nella localizzazione (santuari urbani, sub-urbani, extra-urbani, di confine), sia nell'organizzazione interna in rapporto a diverse istanze di natura sacrale e sociopolitica, si distinguono per alcuni caratteri comuni: sono aree delimitate, strutturate in spazi destinati a diverse funzioni di tipo rituale o funzionale, come podii, sacelli, zone per i sacrifici (altari di ceneri), spazi per l'esposizione delle offerte, favisse e depositi di scarico, pozzi, etc.; restano talora le tracce di strutture architettoniche lignee, verisimilmente con copertura. Accanto al santuario, potevano trovare posto attività produttive di diversa natura, che supportavano le esigenze del santuario e dei devoti che vi confluivano.

Un contesto di tale natura si sottrae spesso al recupero archeologico, e solo in poche occorrenze gli impianti strutturali possono essere identificabili, come nel caso del santuario in località Fornace ad Altino, e, a Este, di quelli di Meggiaro e (parzialmente) di Reitia. L'assenza di monumentalizzazione, accanto all'elemento della casualità dei rinvenimenti archeologici, potrebbe almeno in parte spiegare alcuni vuoti documentali, che riguardano, ad esempio, centri urbani importanti quali Oderzo, che pure ha restituito numerosi reperti di natura votiva, o Padova, dove peraltro ampia documentazione di ritualità è fornita da stipi domestiche; inoltre ha probabilmente determinato la cancellazione della fase veneta del santuario di Lova di Campagna Lupia, le cui strutture mostrano già una chiara impronta ellenistica. In alcuni casi la perdita delle strutture può imputarsi anche a fattori ambientali, come nel caso del santuario di Lagole di Calalzo, in zona di sorgenti, o di quello perilacustre di San Pietro Montagnon a Montegrotto.[2]

A fronte della scarsità di strutture, è invece spesso rilevante l'insieme dei materiali restituiti dai depositi votivi, le fosse dove venivano riposti, spesso dopo una defunzionalizzazione, i doni offerti alle divinità, al seguito di periodiche deposizioni rituali dei

1 Una presentazione complessiva di alcuni fra i maggiori santuari veneti è in Ruta Serafini 2002; un quadro sintetico in Gambacurta 2013, Tirelli 2013, Capuis 2026. Sui singoli santuari: per Altino Cresci Marrone, Tirelli 2009, Tirelli 2026; per Lagole Fogolari, Gambacurta 2001, Asta, Pirazzini 2026. Il santuario di Reitia a Este è interamente pubblicato (scavi, strutture, materiali) nella collana diretta da Heinz Werner Dämmer, *Das Reitia-Heiligtum von Este / Il santuario di Reitia a Este*, 10 Bde, Mainz am Rhein – Oppenheim am Rhein 2002-24; cf. Prosdocimi, Paltineri, Ruta Serafini 2026. Un nuovo sguardo di insieme è ora fornito dai contributi raccolti in questo volume.

2 Per un quadro sintetico su questo santuario si veda ora Dämmer, Gambacurta 2026, con bibliografia precedente.

materiali precedentemente esposti.[3] Su tali offerte o sui supporti che le sostenevano erano talvolta apposte, a suggellare il dono, le iscrizioni.

[Anna Marinetti]

1.2 La fase romana

Nei diversi ambiti geografici della *Venetia* il passaggio all'epoca romana coincise con un processo di monumentalizzazione degli spazi sacri. Il fenomeno è attestato innanzitutto dal punto di vista archeologico, sia attraverso telerilevamenti e dati di scavo, sebbene siano pochi i contesti santuariali di età romana indagati stratigraficamente, sia dal punto di vista iconografico e della decorazione architettonica.[4]

In prima istanza, nella fase solitamente definita 'ellenistica' dalla bibliografia archeologica, si assistette a un processo di consolidamento in muratura di preesistenti strutture lignee o in materiali deperibili: tale fenomeno portò alla realizzazione di porticati e corti ipetre, come accadde nel santuario in località Fornace ad Altino o in quello di Lova di Campagna Lupia, presso le foci del *Medoacus Minor*.[5] In entrambi i casi, la natura emporica degli spazi sacri e la loro collocazione in contesti portuali, situati al termine di importanti assi fluviali, favorirono probabilmente la trasformazione strutturale degli elementi architettonici, senza però incidere sulla ritualità che già si espletava nei paesaggi sacri, spesso in connessione a entità divine di natura topica, indicata forse dall'epiteto venetico *Śainati-*.[6]

Con la fase della municipalizzazione, che prese avvio in seguito al conferimento della *civitas* ai Transpadani da parte di Cesare e all'abolizione della provincia della Gallia Cisalpina per iniziativa di Ottaviano,[7] furono introdotte modifiche più incisive, che portarono

3 Su questi aspetti si rimanda al contributo di Giovanna Gambacurta, Emanuela Murgia, Angela Ruta Serafini e Margherita Tirelli in questo volume.

4 Per un quadro di insieme con approfondimenti sui singoli abitati della *Venetia* romana si rimanda a Cavalieri Manasse 1987 e Bonetto 2009, con ulteriore bibliografia specifica.

5 Per la fase 'ellenistica' del santuario altinate si rimanda a Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009; cf. Tirelli 2026. Per un confronto con il santuario di Lova di Campagna Lupia si veda Bonomi, Malacrino 2011.

6 Sull'epiteto, *Śainati-*, riferito ad *Altino-/Altno-*, divinità titolare del santuario portuale di Altino, e ricollegabile alla nozione di 'insediamento' o a quella di 'signore/signora', si rimanda al § 5.1, in part. nota 151.

7 Sulle tappe della municipalizzazione della *Venetia* si rimanda da ultimo a Cresci Marrone 2023. Sull'acquisizione di modelli romani nell'urbanistica della Cisalpina anteriormente alla fase cesariana si veda Bandelli 2017.

progressivamente alla dismissione delle antiche strutture e all'affiancamento o all'approntamento di nuove. Parallelamente, anche le modalità del culto e del rito furono riformulate: in primo luogo, secondo la prassi romana, si procedette alla costruzione di edifici sacri (*templa*), che si configuravano specificamente come le abitazioni (*aedes*) delle divinità del pantheon civico.[8] Tale monumentalizzazione determinò un progressivo, ma radicale, cambiamento di prospettiva nella concezione delle aree santuariali e nell'espletamento della ritualità: davanti ai templi furono infatti collocate le *arae*, che divennero il nuovo fulcro delle cerimonie collettive e delle pratiche compiute individualmente, come il conferimento di offerte o la formulazione di *vota*, veri e propri contratti che coinvolgevano come contraenti uno o più esseri umani e un'entità divina.[9]

Sebbene il fenomeno del consolidamento architettonico dei santuari in età di romanizzazione non sia ampiamente documentato dal punto di vista archeologico nell'area della *Venetia* intesa in senso stretto (ovvero come regione anticamente abitata dai Veneti), casi paralleli molto vicini, come quello del *Capitolium* di Verona, dimostrano che, in primo luogo, il modello dei nuovi complessi monumentali urbani fu quello del tempio capitolino di Roma: non a caso, l'omologo edificio veronese ne riproponeva le proporzioni in scala ridotta a un terzo.[10] È del tutto probabile che anche gli insediamenti romani della *Venetia* provvisti di autonomia amministrativa fossero stati dotati di analoghe strutture templari. La documentazione epigrafica fornisce indicazioni in tal senso, dal momento che dediche a Giove Ottimo Massimo, a volte con l'ulteriore epiclesi di Dolicheno, o alla triade capitolina sono attestate a *Iulia Concordia*, *Opitergium*, *Bellunum*, *Tarvisium*, *Ateste* e, forse, *Patavium*.[11]

A *Opitergium*, inoltre, è documentato e ora dettagliatamente pubblicato un tempio periptero *sine postico* di tradizione etrusco-italica, inserito all'interno di un monumentale complesso santuariale articolato attorno a una vasta piazza e racchiuso da una *porticus triplex*, secondo un modello di ascendenza ellenistica. L'imponente struttura, databile all'età triumvirale, conferma come anche nella *Venetia*, in coincidenza con il processo di municipalizzazione, si

8 Cf. Glinister 1997; Dubourdieu, Scheid 2000.

9 Sulla struttura del *votum* si rimanda al § 3.1.2.

10 Sul *Capitolium* veronese si rimanda a Cavalieri Manasse 2008.

11 Si vedano *AE* 1976, 236 = EDR076545 (G. Cozzarini), *CIL* V 1870 = EDR097743 (D. Baldassarra), da *Iulia Concordia*; *CIL* V 1963 = EDR098201 (S. Pesce), da *Opitergium*; *CIL* V 2037 = EDR097702 (S. Pesce), *CIL* V 2038 = EDR097703 (D. Baldassarra), da *Bellunum*; *AE* 2009, 368 = EDR097636 (F. Luciani), da *Tarvisium*; *CIL* V 2475 = EDR130463 (F. Boscolo Chio), da *Ateste*; *CIL* V 2806 = EDR168173 (S. Ganzaroli), da *Patavium*. Sui *Capitolia* di *Iulia Concordia*, *Opitergium* e *Altinum* si rimanda rispettivamente a Cozzarini 2002, 117-18; Tirelli, Ferrarini 2025, 52-3; Tirelli 2011, 63.

investì nella realizzazione di edifici sacri dal forte valore simbolico, che furono destinati a ridefinire il paesaggio monumentale e religioso dei centri urbani della regione.[12] Anche ad Auronzo di Cadore, presso il Monte Calvario, sorse in età tardorepubblicana un santuario, che fu progressivamente monumentalizzato nel corso dell'epoca imperiale: la sua lunga frequentazione, attestata da una ricca documentazione votiva comprendente monete, lamine iscritte e decorate, nonché una statuetta bronzea di Giove, sembra riflettere in modo significativo una presenza militare e di transito lungo gli itinerari alpini fra l'Italia nordorientale e il Norico.[13]



Figure 2a-2b Frammento iscritto di architrave con dedica di templi, portici e giardini da parte di Tiberio proveniente da Torcello (Università Ca' Foscari Venezia, Dipartimento di Studi umanistici, Laboratorio di Epigrafia latina, Archivio fotografico; facsimile: Cresci Marrone 2011a, 139, fig. 6)

12 Sul complesso santuariale opitergino di epoca triumvirale si vedano ora Cavalieri Manasse, Sacchi 2025 e Tirelli, Ferrarini 2025.

13 Sul santuario di Monte Calvario ad Auronzo di Cadore e sui reperti ivi rinvenuti si rimanda a Gangemi 2009; Gangemi 2011; Gangemi 2015; Marcer 2019.

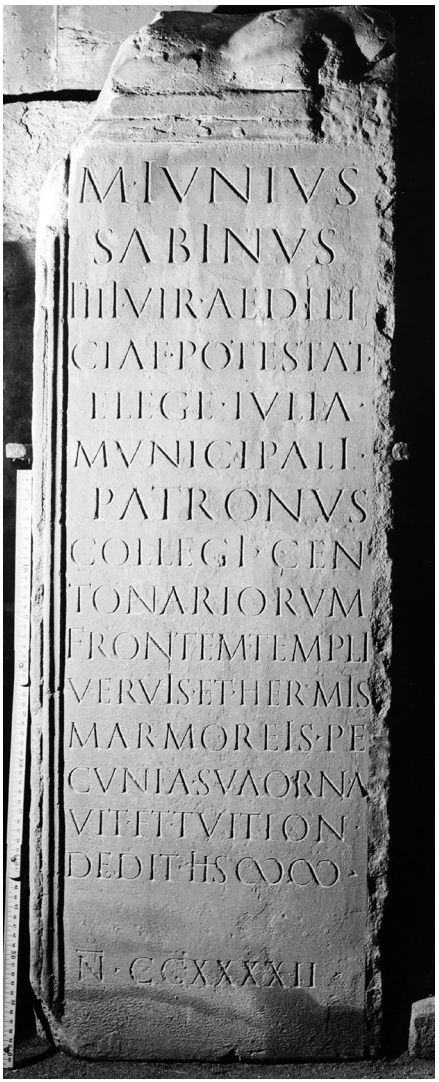


Figura 3
Stele attestante le ornamentazioni del frontone di un tempio proveniente da *Patavium* (EDH - Epigraphic Database Heidelberg: `https://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/edh/foto/F001662` © Su concessione del Comune di Padova - Settore Cultura e Turismo)

Non di rado, la costruzione, la ristrutturazione o, quantomeno, la presenza di templi o altre infrastrutture, spesso monumentali, connesse alla sfera del sacro sono menzionate in maniera esplicita dalle fonti epigrafiche. È il caso di un frammento di architrave rinvenuto in contesto di reimpiego a Torcello, nel quale si commemora l'approntamento di templi, portici e giardini (*templa*, *porticus*, *horti*) da parte di Tiberio, non ancora divenuto imperatore, per un *municipium* da identificare con tutta probabilità con *Altinum*

[figg. 2a-2b].[14] Un altro esempio proviene da *Patavium*, dove una stele, databile forse al 69 d.C., attesta come un quattuorviro locale ornò il frontone di un *templum* con erme di marmo (*hermae marmoreae*) e teste ornamentali di ariete (*vervae*), che servivano da doccioni per lo scolo delle acque piovane **[fig. 3]**.[15] A *Iulia Concordia*, seppur in via incidentale, un'iscrizione di epoca altoimperiale documenta l'esistenza di un tempio dedicato a Minerva (*aedes Minervae*).[16]

La monumentalizzazione degli spazi sacri non si esaurì con la costruzione *ex novo* di templi, ma comprese anche la rifunzionalizzazione dei santuari già in uso in epoca preromana. Per quanto attiene a tali ambiti, il quadro risulta però assai complesso e diversificato. Alcuni luoghi conobbero una significativa continuità di frequentazione. È il caso dell'area sacra connessa alle sorgenti salutifere di Lagole di Calalzo in Cadore, attiva almeno fino al I secolo d.C., ma forse addirittura fino al IV secolo d.C., stando all'offerta monetale, presso la quale si osservano la ricezione selettiva di pratiche rituali romane, quali il *votum*, la progressiva rielaborazione in senso latino dell'onomastica dei dedicanti e la graduale sostituzione, non priva di sovrapposizioni, affiancamenti e persistenze, dell'entità divina epicoria *Trumusiati-/Tribusiati-* con Apollo, all'interno di un processo di transizione non lineare.[17] Ad *Altinum*, invece, il santuario in località Fornace, in uso dalla seconda metà del VI secolo a.C. agli inizi del III secolo d.C., conobbe in età romana la riorganizzazione dello spazio sacro attorno a un *lucus* artificialmente impiantato e a un tempietto tetrastilo, all'interno di un processo che portò all'assimilazione della divinità indigena *Altino-/Altno-* con Giove, verosimilmente caratterizzato da un'epiclesi locale, quale *Altinas*.[18] Ad *Ateste*, il santuario di Reitia conobbe, a partire dalla fase della romanizzazione dell'insediamento, una profonda trasformazione sul piano monumentale e su quello cultuale: dopo eventi naturali che modificarono in modo significativo la morfologia dell'area sacra, il complesso fu progressivamente riorganizzato mediante la realizzazione di strutture prima lignee e poi murarie, corredate da

14 *CIL* V 2149 = EDR099149 (L. Calvelli), verosimilmente da *Altinum*; cf. Cresci Marrone 2011a, 125-6, 139, figg. 5-6. In base alla titolatura di Tiberio, l'iscrizione è databile fra il 13 e il 10 a.C. Sulla probabile provenienza altinate dei reperti epigrafici reimpiegati a Torcello, sostenuta già da Theodor Mommsen, si veda da ultimo Calvelli 2022, 185-6, con bibliografia precedente.

15 *CIL* V 2864 = EDR178197 (F. Luciani), da *Patavium*.

16 *CIL* V 1892 = EDR097765 (D. Baldassarra), da *Iulia Concordia*.

17 Sulla fase romana del santuario di Lagole si vedano da ultimo Calvelli, Pesce 2025a, 29-34, e Asta, Pirazzini 2026, nonché i contributi di Franco Luciani e Tommaso Fantin in questo volume.

18 Cf. Cresci Marrone, Tirelli 2013; Cresci Marrone, Tirelli 2024; Tirelli 2026. Sull'epiteto di corredo *Altinas* si veda la proposta di Colonna 2005, 329.

apparati decorativi fittili. Tali interventi non solo ridefinirono l'assetto spaziale, ma incisero anche necessariamente sulle pratiche rituali.[19]

[Lorenzo Calvelli]

2 Gli oggetti portatori di scrittura

2.1 La fase veneta

Gli oggetti con iscrizioni venetiche provenienti da aree di culto, censiti nel corpus di *SaInAT-Ve*, sono in complesso 214. Il censimento comprende solo le iscrizioni che restituiscono un contenuto interpretabile; sono stati eliminati dal computo quei lacerti iscritti (nel complesso una sessantina di reperti) con poche lettere o lettere isolate da cui non è possibile ricavare informazioni specifiche, quali numerosi frammenti di lamine alfabetiche del santuario di Reitia a Este, quasi tutti i frammenti ceramici dello stesso santuario, e parte di quelli di Altino.[20] Inoltre, non vi è ricompresa, per la sua specificità, la documentazione in alfabeto/lingua venetici proveniente dal santuario di Gurina in Austria e da luoghi di culto del Friuli (Verzegnis, Zuglio).

Gli oggetti iscritti coprono un arco cronologico che va dalla metà del VI secolo a.C. al II-I secolo a.C.; la datazione è tuttavia in molti casi un *punctum dolens*: molte classi di materiali sono praticamente indatabili, come i *simpula* alpini, le lamine alfabetiche e gli stili scrittori; così pure i supporti lapidei quali pilastrini o basi di donari.[21] Gli oggetti iscritti interessano diverse classi di materiali; prevalgono di gran lunga i supporti di bronzo (circa il 90% del totale), che sono maggioritari anche tra i votivi anepigrafi. Decisamente meno frequenti sono i supporti lapidei e fittili; non si deve peraltro sottovalutare il fatto che, soprattutto in relazione a rinvenimenti non condotti scientificamente (come è il caso del santuario di Reitia), la ceramica, ridotta in frantumi anche per defunzionalizzazione, probabilmente non è stata del tutto recuperata.

La tipologia degli oggetti iscritti si presenta variata per arealità, rispecchiando diverse tradizioni locali di offerte, e in rapporto alle

19 Cf. Dämmer 2002, 253; Ickler 2013, 210-13.

20 Sui frammenti iscritti dal santuario di Reitia qui non ricompresi Marinetti 2024a; per quelli di Altino Marinetti 2009a.

21 Sui problemi di datazione per i *simpula* si veda Fogolari, Gambacurta 2001; per gli stili Dämmer 2023; per le lamine alfabetiche Marinetti 2024a; per le iscrizioni venetiche più in generale, Marinetti in Marinetti, Solinas 2016.

prerogative della divinità. La presenza di iscrizioni è frequente nei santuari, anche se non in tutti nella stessa misura; tuttavia, non va dimenticato il dato generale sulle proporzioni tra votivi iscritti e non iscritti, che in tutti i santuari vede i primi sempre ampiamente minoritari rispetto al complesso delle offerte: per fare qualche esempio, a Este vi sono 135 oggetti iscritti su diverse migliaia di votivi; a Lagole una settantina su oltre seicento.

Tra i santuari di Este, quello dedicato a Reitia – ubicato a sud-est lungo un antico ramo dell'Adige – spicca per la ricchezza e la rilevanza dei materiali iscritti;[22] pressoché esclusive di questo santuario sono le offerte iscritte collegate alla pratica stessa della scrittura:[23] le laminette alfabetiche di bronzo **[fig. 4]**, riproduzione di dispositivi deperibili contenenti esercizi per imparare a scrivere,[24] e gli stili in bronzo, talora di grandi dimensioni, anch'essi riproduzioni non funzionali degli stili scrittori con cui si scriveva sulle tavolette cerate.[25] Si contano anche alcune lamine di bronzo non appartenenti alla classe dei votivi alfabetici **[fig. 5]**. Tipici del santuario di Reitia sono anche i pilastrini di pietra,[26] con cornice modanata, destinati a sostenere una statuetta bronzea che costituiva l'offerta, e di cui restano i fissaggi sull'abaco del pilastrino; spesso la statuetta raffigurava un cavallo, come dimostrano i resti ancora visibili delle zampe. La ceramica iscritta è presente, ma se ne conservano solo frammenti.[27] Non molto rimane degli oggetti iscritti dagli altri santuari di Este: una coppa bronzea di metà VI secolo a.C. è attribuita alla fase preromana del santuario occidentale, nel luogo ove in età romana sorgerà il tempio dei Dioscuri;[28] il santuario orientale di Meggiaro ha restituito una lamina bronzea sagomata a forma di barca;[29] sono probabilmente pertinenti al santuario settentrionale, da identificare nell'area del Colle del Principe, due cippi di pietra con iscrizione.[30]

22 L'edizione completa dei materiali iscritti del santuario di Reitia è ora in Marinetti 2024a.

23 Su queste si veda in dettaglio il contributo di Cresci Marrone, Rigobianco in questo volume con relative immagini.

24 Una descrizione generale delle laminette è in Marinetti 2024a.

25 Dämmer 2023.

26 Gambacurta, Cipriano 2018.

27 Sulla ceramica nel santuario di Reitia si veda Meffert 2009.

28 Prosdocimi 1968-69.

29 Marinetti 2002.

30 Su cui rispettivamente: Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 185-8 (Es 75); Marinetti 2010.

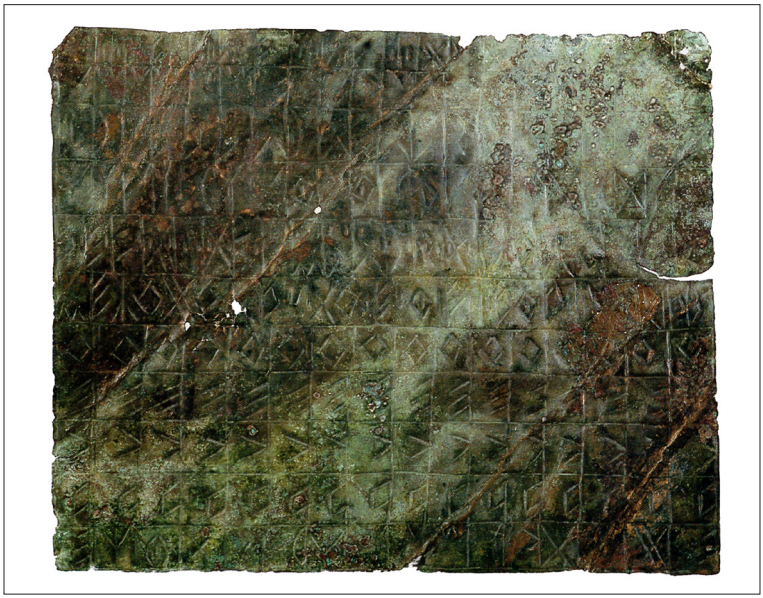


Figura 4 Laminetta di bronzo con iscrizione votiva ed esercizio alfabetico proveniente dal santuario di Reitia a Este (Marinetti 2024a, tav. 1, fig. 1a)

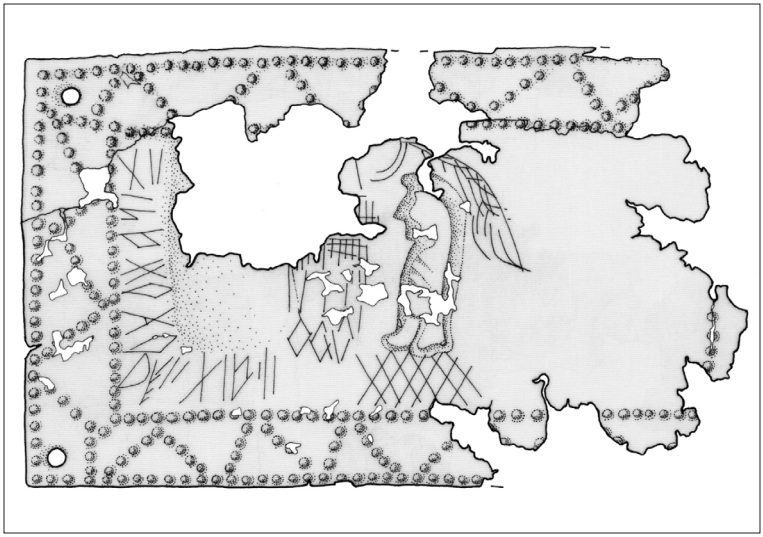


Figura 5 Lamina di bronzo figurata con scena di tessitura e iscrizione votiva proveniente dal santuario di Reitia a Este (facsimile: Marinetti 2024a, tav. 23, fig. 55b)

Vicenza ha restituito limitate testimonianze: un deposito di votivi rinvenuto nel santuario urbano di Piazzetta San Giacomo conteneva numerosissime lamine bronzee,[31] tra cui il frammento di una laminetta alfabetica analoga, anche se non uguale, a quelle di Este.[32] Per due reperti lapidei iscritti di grandi dimensioni manca il contesto di riferimento, per cui la loro funzione non è precisabile: si tratta di un cippo con una dedica agli 'dèi dei confini', dalla zona dei rilievi meridionali della città (Colle Ambellicopoli, Monte Berico),[33] e di una stele da Isola Vicentina, al confine occidentale del territorio vicentino.[34]

A Padova, come si è detto, le iscrizioni di natura sacra sono molto rare: se ne contano solo due su fittile, della medesima forma ceramica, assegnata al V-IV secolo a.C., una da una stipe votiva in centro urbano (Canton del Gallo),[35] l'altra dal santuario di Montegrotto-San Pietro Montagnon;[36] nel caso del santuario di Montegrotto stupisce la presenza di una sola iscrizione a fronte di migliaia di vasi recuperati: tuttavia le vicende dei recuperi hanno determinato la dispersione di gran parte dei materiali e probabilmente il disfacimento di altri, se è vero che erano state riconosciute anche in questo sito numerose laminette di bronzo con iscrizioni, mai recuperate. Molto incerta è la funzione di un manufatto di bronzo con iscrizione (V secolo a.C.), rinvenuto a Padova in giacitura secondaria dall'area della necropoli di Via Tiepolo; dato il contesto, la presenza di una formula analoga alle iscrizioni da santuari non è sufficiente a definirne una funzione di offerta ad una divinità, che peraltro resta una possibile interpretazione.[37]

Ad Altino, nel santuario di Fornace, tra i supporti iscritti vi sono recipienti in bronzo, diverse classi di fittili, un coltello di ferro, una base in pietra che doveva sorreggere una statuetta;[38] da località Canevere, a nord dell'abitato, proviene un frammento architettonico di pietra con modanatura, forse pertinente ad un altare votivo;[39] meno sicura è l'attribuzione sacrale per un frammento di lamina figurata

31 Zaghetto 2003.

32 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 388-91 (Vi 3).

33 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 382-7 (Vi 2).

34 Marinetti 1999.

35 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 371-3 (Pa 16).

36 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 368-71 (Pa 15), riletta in Prosdocimi 1985.

37 Sull'iscrizione da Via Tiepolo si veda Gambacurta, Marinetti 2019, ove sono prospettate le diverse possibilità interpretative; più decisamente a favore di una dedica ad una divinità è Mancini 2023. L'iscrizione non è compresa nel corpus *SaInAT-Ve*.

38 Le iscrizioni del santuario di Fornace sono edite in Marinetti 2009a; per il cippo iscritto si veda Marinetti, Prosdocimi, Tirelli 2013.

39 Lejeune 1974, 288, nr. 223 bis; Marinetti 2001c.

che, nonostante corrisponda ad una tipologia di votivo, viene da area di necropoli (Albertini).[40]

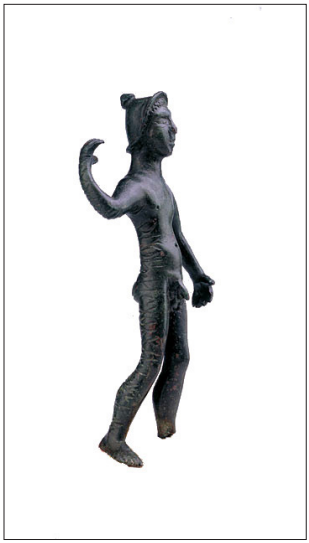


Figura 6
Bronzetto raffigurante un guerriero con elmo celtico e iscrizione proveniente dal santuario di Lagole (Squarcina, Tirelli 2026, 247, fig. 6)

Il Veneto settentrionale, nei santuari del Cadore (Lagole, Auronzo),[41] conosce a sua volta alcune peculiari tipologie di oggetti iscritti, anche in questo caso quasi tutti su bronzo: le lamine nella forma 'a pelle di bue' a lati inflessi, talora con figurazioni; i *simpula*, attrezzi simili a mestoli che servivano ad attingere liquidi; alcuni recipienti, ugualmente in bronzo; per alcuni *simpula* vi sono indizi di successivi utilizzi, quali l'erasione e la reincisione dell'iscrizione, o la presenza di una formula anonima.[42] Solo a Lagole vi sono iscrizioni direttamente apposte sui bronzetti raffiguranti guerrieri o devoti offerenti **[fig. 6]**, che pure sono frequentissimi in tutti i santuari. L'attribuzione di carattere sacro alla situla iscritta da Valle di Cadore[43] è incerta: non è chiaro se il contesto si riferisca ad un luogo di culto o ad una necropoli. Sono scarsi i reperti iscritti dal santuario di Villa di Villa, che ha restituito alcuni frammenti di fittili e una laminetta bronzea.[44]

40 Marinetti 2001c.

41 Sulle iscrizioni di Lagole Pellegrini, Prosdocimi 1967a; Marinetti 2001a e Marinetti 2001b. Sulle iscrizioni di Auronzo Marinetti, Prosdocimi 2011.

42 Su tale aspetto si rimanda al § 4.1.

43 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 464-8 (Ca 4).

44 Delle iscrizioni da Villa di Villa tratta il contributo di Franco Luciani in questo volume.

Oltre alle iscrizioni perpetuate grazie ad una tecnica di esecuzione che le ha rese perenni (incisione, sbalzo, graffitura),[45] non si può escludere la possibilità che vi fossero anche iscrizioni dipinte, di più facile ed economica realizzazione, sui supporti lapidei (peraltro non frequenti nei santuari veneti), o su tavolette lignee da associare alle offerte; ma di tale eventualità, come di tutta la scrittura su supporti deperibili – che pure doveva essere la modalità prevalente di comunicazione scritta – non è rimasta, nel mondo veneto, alcuna traccia.



Figure 7a-7b Cippo votivo con figurazione di lupo proveniente dal santuario in località Fornace ad Altino (Squarcina, Tirelli 2026, 105, fig. 2)

I supporti iscritti portano talora, anche se non frequentemente, una decorazione figurata che può essere o meno direttamente correlata all'iscrizione. In una lamina del santuario di Reitia l'iscrizione, con un nome femminile, accompagna la figurazione di una donna al telaio:[46] si tratta tuttavia dell'unico caso di lamina con iscrizione tra le circa mille lamine figurate o sagomate rinvenute nel santuario

45 Per un'analisi più approfondita delle tecniche esecutive, con particolare riferimento alla pratica della puntinatura, si rinvia al contributo di Franco Luciani in questo volume.

46 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 119-20 (Es 30).

stesso, tutte anepigrafi.[47] Ad Altino la sagoma di un lupo, incisa su un cippo votivo, doveva assumere un valore simbolico in relazione al dedicante **[figg. 7a-7b]**;[48] resta invece incerta, come detto, la funzione di un frammento di lamina figurata. Lagole presenta alcune lamine iscritte con la figurazione di un cavallo, forse indice dello status sociale dell'offerente.

In qualche caso gli oggetti iscritti, oltre che essere offerte alla divinità, avevano anche una funzione nello svolgimento dei rituali: i *simpula* a Lagole dovevano essere usati nelle cerimonie di libagione e per attingere le acque medicamentose delle sorgenti; probabilmente ovunque i recipienti fittili erano usati per le cerimonie, prima di essere lasciati nel santuario quale offerta. Non direttamente legato a cerimonie in sé, ma pur sempre portatore di una funzione con valenze anche sacrali, è il cippo vicentino con dedica agli 'dèi dei confini', se indicatore di una delimitazione dello spazio.

Non vi sono dati certi su quale fosse la collocazione delle offerte nei santuari: probabilmente erano esposte in spazi appositi, ad esempio i porticati di cui qualche volta resta traccia, disposti su mensole e appesi o fissati a staccionate lignee. Le lamine di Lagole ed Auronzo presentano un appiccagnolo per la sospensione o un foro per l'affissione. I fori di affissione sono presenti anche nella lamina figurata e iscritta del santuario di Reitia, come in tutte le altre lamine figurate del santuario, mentre non ci sono mai nelle lamine alfabetiche: è possibile che queste fossero appese mediante il manico semicircolare, conservato integralmente solo in un esemplare.

Ad intervalli periodici, mediante rituali prestabiliti, gli oggetti donati alle divinità venivano asportati per fare spazio a nuove offerte e collocati in depositi scavati nel terreno. In quanto materiali sacralizzati, e dunque non più riutilizzabili, venivano defunzionalizzati, mediante interventi totali o parziali di distruzione. Di ciò abbiamo prova anche per oggetti iscritti: le lamine alfabetiche hanno evidenti tracce di piegatura agli angoli; gli stili – di bronzo massiccio – sono di norma integri, ma in qualche caso hanno la punta ripiegata; i *simpula* venivano spezzati tra manico e vasca (anche se vi sono notevoli indizi di successivi riutilizzi delle due parti). Per talune classi la defunzionalizzazione comportava il deposito solo di una parte (secondo il principio della *pars pro toto*), e di ciò abbiamo evidenti prove nel santuario di Altino: qui la ceramica è stata frantumata, ma salvaguardando con attenzione l'iscrizione o una sua parte significativa (ad esempio, il nome della divinità); così pure, di un lebete bronzeo è stato ritagliato e conservato solo il bordo iscritto,

47 L'edizione completa delle lamine provenienti dal santuario di Reitia è in Capuis, Chieco Bianchi 2010, Capuis, Chieco Bianchi 2020.

48 Marinetti, Prosdocimi, Tirelli 2013.

verosimilmente per recuperare il bronzo, materiale di notevole valore economico.

I reperti restituiti dai santuari comprendono sia oggetti d'uso quotidiano portati in offerta (fibule, armi, fusaiole, etc.), sia manufatti a destinazione esclusivamente votiva. Questi, pur comprendendo talvolta reperti di importazione, come il piccolo skyphos attico di Altino, sono soprattutto di produzione locale; è dunque da supporre che attorno ai santuari gravitassero luoghi di attività produttiva, in particolare di bronzistica, con artigiani specializzati nell'esecuzione delle diverse tipologie di offerta (lamine, bronzetti, etc.). Sul processo di produzione delle iscrizioni sacre non si hanno informazioni, per cui si possono fare solo supposizioni: forse il devoto si rivolgeva agli operatori del santuario, che in base alla richiesta formulavano il testo ed eseguivano il modello da riprodurre sull'oggetto prescelto; questo veniva riportato sul votivo, forse dall'operatore stesso nel caso della ceramica (sempre che questa non fosse già in possesso dell'offerente), certamente dall'artigiano specifico sui supporti di bronzo o pietra, anche se in qualche reperto l'esecuzione dell'iscrizione indica assenza di professionalità nell'incisione,[49] forse segno di una esecuzione estemporanea. I santuari potevano anche disporre di oggetti con iscrizioni preconfezionate, ovviamente anonime, che pare di riconoscere in alcuni *simpula* di Lagole; oppure in parte già impostate, come poteva essere per le lamine alfabetiche di Este per quanto riguarda la sezione invariata degli esercizi,[50] da completare all'occasione.

[Anna Marinetti]

2.2 La fase romana

I dispositivi epigrafici recanti iscrizioni in lingua e alfabeto latini individuati e censiti nel corso del progetto *SaInAT-Ve* sono in quantità leggermente inferiore rispetto a quelli iscritti in venetico e si attestano intorno alle 130 unità. Il numero esatto è passibile di oscillazioni, sia in virtù della presenza di inediti e di reperti di non chiara classificazione, sia perché i termini cronologici identificati per il censimento del record epigrafico risultano, per loro stessa definizione, assai labili. Si è infatti preso in considerazione un arco temporale di circa due secoli e mezzo, compreso fra la metà del I secolo a.C., epoca della comparsa delle prime iscrizioni in lingua latina di ambito sacro nella

49 Un esempio è la laminetta dal santuario di Reitia su cui avanti, § 4.1.

50 Per gli esercizi alfabetici presenti sulle lamine si veda il contributo di Giovannella Cresci Marrone e Luca Rigobianco in questo volume con relative immagini.

Venetia, e i decenni finali del II secolo d.C. Nel computo sono dunque state accolte tutte le iscrizioni sacre che per contesto di ritrovamento, caratteristiche del supporto o elementi testuali appaiono riconducibili a una fase di transizione alla piena romanità, mentre sono stati esclusi quegli oggetti e monumenti ascrivibili a un momento in cui si diffusero nella *Venetia* culti di derivazione allogena, soprattutto orientale. La maggior concentrazione di testimonianze in una forbice cronologica più ristretta rispetto a quella esaminata nella fase veneta sembrerebbe suggerire una maggiore confidenza con l'*habitus* epigrafico, ma i pochi contesti santuariali della fase romana indagati archeologicamente non hanno consentito di identificare importanti gruppi di votivi iscritti in latino, a eccezione dei reperti provenienti da Lagole. Forse anche in relazione a ciò, nella fase romana sembra registrarsi il ricorso a una varietà di supporti assai minore: i materiali da cui risultano prevalentemente ricavati i dispositivi epigrafici, spesso decontestualizzati dal punto di vista archeologico, sono la pietra e il metallo, mentre la ceramica è quasi assente.[51]

Significativa è la persistenza, quasi esclusivamente lungo l'asta fluviale del Piave, di oggetti di tradizione veneta in metallo, quali i *simpula* in bronzo dal santuario di Lagole di Calalzo, una lamina in bronzo 'a pelle di bue' a lati inflessi rinvenuta nel territorio di Ponte nelle Alpi e un manico di situla in bronzo conservato presso il Museo del Cenedese di Vittorio Veneto e di provenienza locale; a tali supporti si aggiunge anche un punteruolo in osso con foro pervio, sempre da Lagole. Tutte queste categorie di manufatti furono utilizzate nella fase di passaggio verso la piena romanità per veicolare formulari votivi e messaggi epigrafici in lingua latina, spesso associati a dedicanti con onomastica solo parzialmente allineata al modello romano, in un quadro di continuità materiale, ma di adattamento linguistico e culturale.[52] Nella fase romana del santuario di Lagole si diffusero anche le *trullae* come oggetti bronzei di carattere innovativo in ambito cultuale; come i *simpula*, anch'esse erano funzionali a pratiche rituali legate alla manipolazione dei liquidi, ma, a differenza dei primi, recano iscrizioni votive esclusivamente in lingua latina, alle quali si associano talora marchi di fabbrica, che consentono di definirne una più precisa collocazione cronologica, documentando l'introduzione di manufatti di produzione standardizzata, fabbricati in contesti allogeni del 'mercato globale' romano, all'interno di un

51 Per il caso di un frammento di patera in terra sigillata proveniente dal santuario altinate in località Fornace e recante un graffito databile all'età triumvirale si veda ora Cresci Marrone 2025.

52 Sugli oggetti ascrivibili alla fase di transizione alla romanità provenienti dai territori dell'asse plavense si rimanda al contributo di Franco Luciani in questo volume con relative immagini.

luogo di culto di antica tradizione veneta.[53] Nel santuario di Monte Calvario ad Auronzo sono state rinvenute alcune monete romane recanti graffiti incisi successivamente alla coniazione, probabilmente in occasione della loro trasformazione in offerte votive **[figg. 8a-8b]**.[54] Dal santuario di Reitia ad *Ateste* provengono invece le uniche tre attestazioni di tavolette bronzee alfabetiche pertinenti all'epoca di transizione alla romanità: esse costituiscono le sole testimonianze di esercizi scrittori almeno parzialmente legate alla cultura romana ancora riferibili a contesti santuariali della *Venetia*, mentre le altre attestazioni in lingua latina risultano ormai estranee alla sfera del sacro, documentando un progressivo distanziamento fra luoghi di culto e ambiti dell'istruzione primaria.[55]



Figure 8a-8b Denario di Traiano databile al 98-99 d.C., proveniente dal santuario di Monte Calvario ad Auronzo e recante graffita la formula *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (Auronzo di Cadore, Museo Palazzo Corte Metto, inv. 299851 © Sabrina Pesce. Su concessione del Ministero della Cultura - Soprintendenza archeologia, belle arti e paesaggio per le province di Padova, Treviso e Belluno; riproduzione vietata)

Dal punto di vista delle tipologie monumentali lapidee si mantennero in uso, ma con minor diffusione, le basi votive, destinate a sostenere donari, statuette o altri oggetti quasi sempre non più identificabili. La categoria di supporto che si impose maggiormente in parallelo al processo di incorporazione delle comunità venete nel mondo romano fu però quella delle *arae*, che nelle fasi precedenti erano invece episodiche. Tali monumenti sono spesso definiti anche altari, ma recenti approfondimenti critici hanno individuato una distinzione

53 Sulle *trullae* provenienti da Lagole si veda il contributo di Tommaso Fantin in questo volume con relative immagini.

54 Cf. Marcer 2019, 406.

55 Sul tema si rimanda a Calvelli, Pesce 2025a, 27-9, e al contributo di Giovannella Cresci Marrone e Luca Rigobianco in questo volume.

terminologica e funzionale fra *arae* e *altaria* nei riferimenti forniti dalle fonti letterarie di epoca romana.[56] Gli *altaria* potevano essere fissi, ma anche, soprattutto, mobili e, quindi, portatili; inoltre, il loro utilizzo era circoscritto quasi esclusivamente al culto di Iside o di altre divinità di derivazione orientale. Al contrario, le *arae* si configuravano prevalentemente come manufatti inamovibili, saldamente integrati negli assetti architettonici dei santuari e solitamente ricavati da pesanti blocchi di pietra o di marmo, sebbene esistessero naturalmente anche are in terracotta o in materiali deperibili, nonché *arulae* di dimensioni contenute, più facilmente trasportabili. Secondo una disposizione conforme alle norme rituali codificate dalla tradizione romana, le *arae* erano generalmente collocate nei complessi santuariali subito al di fuori dei templi, solitamente in spazi aperti ubicati presso la scalinata di accesso degli edifici di culto o comunque davanti alla loro fronte.[57]

I dati ricavati nell'ambito del progetto *SaInAT-Ve* indicano chiaramente come l'ingresso della *Venetia* nell'orbita culturale romana coincise con l'affermazione dell'*ara* quale dispositivo architettonico-cultuale che assunse un ruolo cruciale nei santuari, con rilevanti implicazioni sul piano delle liturgie e delle pratiche rituali. Non sono rari, inoltre, i casi di *arae* prive di iscrizione. Tale evidenza deve però essere valutata con prudenza, poiché è verosimile che alcuni manufatti che attualmente risultano anepigrafi recassero in origine iscrizioni dipinte o altri elementi effimeri, non conservatisi, che veicolavano qualche forma di comunicazione scritta.

In parallelo alle *arae* si diffusero anche le lastre lapidee o marmoree come manufatti destinati alla comunicazione di messaggi iscritti in ambito sacro. Tale categoria di supporto, non attestata nella fase veneta, risulta strettamente connessa alla presenza di edifici o altre opere in muratura, all'esterno o all'interno delle quali le lastre erano inserite nelle pareti mediante perni o grappe. La comparsa delle lastre si può dunque ritenere rappresentativa del fenomeno di monumentalizzazione dei santuari già citato in precedenza.

[Lorenzo Calvelli]

56 Cf. Cavallero 2018, in part. 53-64.

57 Cf. Vitr. 4.9.1: *Arae spectent ad orientem et semper inferiores sint conlocatae quam simulacra quae fuerint in aede, uti suspicientes divinitatem, qui supplicant et sacrificant, disparibus altitudinibus ad sui cuiusque dei decorem componantur*. Sull'importanza dello studio del collocamento e dell'orientamento delle are nei santuari di epoca romana si rimanda ora a Cazanove 2025, 23-32.

3 Le procedure rituali

3.1 I verbi delle procedure menzionate nelle iscrizioni

3.1.1 La fase veneta

L'accesso alle iscrizioni del Veneto avviene tramite il filtro della lingua encoria, il venetico,[58] notata da un alfabeto locale. Se l'alfabeto di massima non pone problemi per la lettura e l'assegnazione dei valori, l'interpretazione delle forme di lingua è ben lontana dall'evidenza con cui si può affrontare un testo in una lingua nota, ad esempio il greco o il latino. Il venetico è attestato solo in termini altamente frammentari, da cui una conoscenza ampiamente limitata sia del sistema interno che di forme lessicali; inoltre, per quanto riguarda il lessico, pur con le possibilità offerte dalla comparazione con le altre lingue indeuropee, il riconoscimento del significato resta spesso circoscritto a una semantica vaga o approssimativa. Le iscrizioni, e non solo quelle sacre, si presentano realizzate quasi sempre secondo strutture formulari fisse e ripetitive; ciò da una parte favorisce il riconoscimento dei contenuti ma, dall'altra, limita fortemente la variazione nella formulazione dei testi.

Gli elementi costitutivi delle dediche traducono le azioni, indicate dal verbo, e gli 'attanti', ossia le entità che svolgono un ruolo, attivo o passivo, nell'azione indicata dal verbo; in relazione a questa, i ruoli e la relativa resa morfologica sono: il dedicante (formula onomastica al nominativo), l'oggetto donato (all'accusativo), il destinatario = divinità (formula teonimica al dativo o all'accusativo), il beneficiario umano dell'offerta (formula onomastica al dativo); possono esservi inoltre locuzioni circostanziali relative alle modalità dell'azione; di fatto nelle iscrizioni non sono però quasi mai compresenti tutti i possibili elementi costitutivi. Nelle iscrizioni venetiche mancano rimandi al contesto: non vi sono menzioni di strutture o allestimenti, e ciò in coerenza con la strutturazione delle aree di culto sopra descritta; né si trovano richiami al santuario stesso: solo in un cippo confinario di Padova vi è forse un diretto riferimento a uno spazio sacralizzato, nella menzione di un *entollouko-* 'interno del *louko-* / *louko-* interno', nell'ipotesi che *louko-* corrisponda anche nel contenuto al latino *lucus* 'bosco sacro'.[59]

La formularità, supportata probabilmente dalla conservatività propria della sfera sacrale, favorisce la perpetuazione dei medesimi

58 Una sintesi sulla lingua venetica è ora in Marinetti 2020; qui anche la bibliografia di riferimento.

59 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 364-5; revisione e rilettura in Prosdocimi 1979. L'iscrizione non è compresa nel corpus *SaInAT-Ve.*

moduli testuali, nei quali non si avverte alcuna variabilità nel corso del tempo: per fare un esempio, a Este la struttura della formula di offerta rimane invariata dal VI secolo a.C. fino all'avvento della romanità. Si osservano invece differenze di carattere locale, che distinguono in particolare le dediche del Veneto centrale da quelle del Cadore, sia nella scelta dei verbi che nelle locuzioni circostanziali.

Nella formula di offerta la disposizione degli elementi nel testo non è fissa, ma ampiamente variabile, anche all'interno di uno stesso santuario; si osservano comunque alcune tendenze generali:[60] il dedicante è in prima posizione nella grande maggioranza dei casi a Lagole (26 su 28) e ad Altino (3 su 4), e così pure nelle poche iscrizioni da Padova e Vicenza. Ad Este invece in posizione iniziale prevale il riferimento all'oggetto donato (*mego, vdan*), spesso direttamente collegato al verbo, in una percentuale tale (28 casi su 44) da far immaginare una consolidata tradizione formulare. Il teonimo è posto all'inizio dell'iscrizione solo in una percentuale insignificante di iscrizioni (5 casi su 87): tra queste è compresa l'iscrizione più antica del corpus. In un numero limitato di dediche la menzione del teonimo manca del tutto, probabilmente perché data per scontata nel contesto specifico del santuario.

Nelle iscrizioni sacre venetiche l'azione rappresentata è quella dell'offerta, che si manifesta in una forma verbale al preterito; la base lessicale del verbo varia, con differenze anche areali, ma è in sostanza semanticamente analoga: per lo più si trovano 'donare', dalla base *dona-* (3 sg. *donasto* 'donò', 3 pl. *donasa(n)* 'donarono'), 'dare', dalla base *do-* (3 sg. *doto* 'diede'), 'portare (→ offrire)' dalla base *tol-* (3 sg. *toler* 'portò, offrì'). La presenza del verbo per 'donare' (*donasto, donasa(n)*) accomuna i santuari di pianura e quelli alpini, anche se a Lagole ricorre solo un numero limitato di volte, in un gruppo di iscrizioni più aderenti al modello atestino; il verbo di 'dare' *doto* è presente a Este da solo, mentre a Lagole è sempre accompagnato dal lessema acc. sg. *donom* 'dono'; il verbo *toler* è invece esclusivo delle dediche del Cadore ed è anch'esso sempre associato a *donom*. Nei sintagmi *doto donom* (forme corradicali quindi 'figura etimologica') e *tolar donom*, la parola *donom* non sembra designare l'oggetto effettivamente donato, ma ribadisce piuttosto la semantica del verbo; la corrispondenza con le analoghe formule del latino e delle lingue sabelliche non indica necessariamente che si tratta di un prestito formulare,[61] anche se questo non si può escludere; ma quanto meno indizia una circolazione delle formule stesse.

60 Le osservazioni che seguono riguardano le iscrizioni integre, o quasi, dove è riconoscibile la posizione degli elementi; ovviamente nulla si può dire per le iscrizioni mutile. L'ordine dei costituenti del venetico non è chiaramente determinabile, dato che il corpus è quasi esclusivamente formulare, anche se quello che appare più probabile è il tipo soggetto-oggetto-verbo.

61 Euler 1989; Poccetti 2009.

A Padova l'iscrizione dalla necropoli di Via Tiepolo, citata sopra, ha il verbo *donasto*, oltre che il sostantivo *donom*; tuttavia, come detto, la provenienza lascia in dubbio il fatto che si tratti di destinazione ad una divinità, dal momento che l'azione del 'donare' potrebbe riferirsi qui ad un dono tra individui. Le due uniche iscrizioni di Padova per cui è accertata la provenienza da ambito sacrale (pubblico o privato) hanno invece il verbo (3 sg.) *fagsto*, dalla base **fak-*, letteralmente 'fare'; la stessa forma[62] compare in un'iscrizione di Altino in alfabeto patavino, dunque riferibile anch'essa alla tradizione di Padova. La possibilità che la formula con 'fare' corrisponda alle iscrizioni etrusche con il verbo *zinake* 'fece', oltre che nella forma (che ne può essere stato il modello) anche nel contenuto, sembra qui improbabile; nelle iscrizioni etrusche la formula con 'fare' è generalmente intesa quale 'firma d'artefice', che poco si adatterebbe ai reperti patavini, due vasetti di piccole dimensioni e privi di particolare rilevanza. L'ipotesi più ovvia, dati i contesti di carattere sacro, è che il valore di 'fare' sia qui da declinare in senso religioso: 'fare per = dedicare, offrire'.[63]

Nel Veneto la struttura formale dell'iscrizione di dono/offerta pare modellata sulla formula di dono etrusca, con la differenza – almeno a giudicare dall'assenza di attestazioni – che non viene impiegata, come in Etruria, in un circuito di scambio tra individui di rango. Forse l'assenza di una organizzazione sociale analoga a quella di stampo aristocratico, in cui in Etruria trovavano il loro scopo le iscrizioni di dono, può aver consentito che la formula destinata a designare il 'dono/offerta tra individui' fosse funzionalizzata in Veneto in senso (esclusivamente?) votivo.[64]

In alcuni casi nelle iscrizioni sono presenti locuzioni circostanziali, il cui significato non è sempre chiaro: si tratta delle formule *op voltio leno*, nel santuario di Reitia ad Este, e di *per volterkon vontar*, a Lagole.[65] In entrambi i casi si tratta di sintagmi con valore modale/strumentale, introdotti da una preposizione (*op* < **opi*, cf. lat. *ob*, + strumentale/ablativo; *per* + accusativo), che specificano le circostanze dell'offerta. Nelle forme aggettivali *voltio* e *volterkon* è evidente la derivazione da una base **wḷ-ti-* 'volontà', e dunque il valore dell'aggettivo rientra nella semantica del 'volere'; meno chiari sono i sostantivi cui sono riferiti, ma il senso delle due locuzioni resta complessivamente quello di una 'azione volontaria', corrispondente al *libens* delle formule latine.

62 Si tralascia qui l'attestazione di *fasto* nell'iscrizione sulla stele da Isola Vicentina (sopra), molto più tarda rispetto ai casi patavini e la cui destinazione non è accertata.

63 Prosdocimi 1981.

64 Marinetti 2024b. Nel mondo etrusco, iscrizioni formulari di dono si manifestano eccezionalmente nel contesto del santuario del Portonaccio di Veio, a motivo di specifiche condizioni socioculturali di questo centro: Maras 2009.

65 Su queste forme si vedano Prosdocimi in Pellegrini, Prosdocimi 1967b e Lejeune 1974, s.vv.

Del tutto incerta è invece l'interpretazione dell'hapax *op iorobos* in una lamina alfabetica di Este; il possibile confronto etimologico con gr. ὥροϛ, ted. *Jahr* 'anno, stagione primaverile' ha portato a immaginare una occasione legata alla stagionalità ma, in assenza di altri dati che la supportino, questa resta una mera ipotesi.

L'unica locuzione circostanziale che pare trasparente in termini di lingua non lo è altrettanto nelle sue implicazioni fattuali. Ad Altino in fase antica (fine VI secolo a.C.) un'iscrizione di dono porta il sintagma *eni prekei datai*,[66] composto dalla preposizione *eni* 'in', dal lessema *preke-* e dal concordato participio del verbo 'dare', al locativo. Il termine *preke-*[67] sembra il corrispondente formale del lat. *prex*, *precis* 'richiesta, preghiera' e risale ad una radice indoeuropea del 'chiedere' (**perk̂-/prek̂-/pṛk̂-*),[68] molto produttiva sia in latino che nelle lingue sabelliche in relazione alla sfera del sacro. Se, come nel corrispondente latino, *preke-* implica una formulazione orale, il senso del valore letterale del sintagma 'nella richiesta data' si può approssimare supponendo che vi sia stata una formula/preghiera orale associata all'azione di dono. Non è dato tuttavia di conoscere le circostanze e i contenuti dell'enunciazione di questa formula, se cioè fosse contestuale all'atto di dono, e in questo caso se fosse formulata come una richiesta di favori o come ringraziamento per una grazia già ottenuta; o ancora, se si riferisca invece all'espressione di un impegno precedente all'offerta, come nel *votum* romano.

L'eventualità che le offerte alla divinità dipendessero, sempre o in parte, da una procedura di 'voto' è una questione ancora aperta;[69] non sappiamo se nella prassi religiosa del Veneto esistesse l'istituto del *votum* come momento rituale formalizzato, alla pari di quanto è noto dal mondo romano. Vi sono due casi di possibile lessicalizzazione della nozione di 'voto': a Lagole vi è la forma *vottsom* che, pur con alcune difficoltà fonetiche, potrebbe essere il corrispondente di *votivum*; ad Auronzo – all'interno di un'iscrizione per la verità non priva di problemi interpretativi – la forma *pro votstavo* potrebbe trasporre all'incirca un *pro votivo* 'a titolo di offerta votiva'. L'attestazione di Auronzo è tuttavia da assegnare a fase di romanizzazione, e dunque, in questo – ma forse anche nel caso di Lagole – la menzione esplicita del 'voto' potrebbe risentire di una formularità di stampo latino, e risultare pertanto esito di un prestito. Manca in ogni caso nelle

66 Marinetti 2009a.

67 Una forma *preker* si ritrova anche in una lunga iscrizione da Este, la cui destinazione pubblica è certa, ma per la quale non è possibile escludere elementi di carattere rituale: Marinetti 1998.

68 Pokorny 1959, 821-2.

69 Si veda al proposito l'analisi della documentazione di Luca Rigobianco in Marinetti, Rigobianco 2025.

iscrizioni qualsiasi riferimento – che è invece esplicito nel *votum solvit* delle iscrizioni latine – all'offerta come assolvimento di un impegno.

Il cenno a una formularità orale nell'iscrizione altinate sopra menzionata è l'unico frammento di rituale riportato dai dispositivi epigrafici; nulla si è conservato, nel mondo veneto, dell'oralità che doveva accompagnare le azioni e le cerimonie, quali formule, preghiere, invocazioni; queste potevano anche aver avuto una redazione scritta, ma se riportate su materiale deperibile sono andate perdute. Così pure, si può pensare che le stesse formule di dono fissate nelle iscrizioni fossero lette ad alta voce, dal dedicante stesso o da un operatore rituale nel momento dell'offerta, e in seguito da chi vedeva le offerte iscritte esposte nel santuario; la fruizione delle iscrizioni da parte di un pubblico pare verosimile, anche se non abbiamo elementi sufficienti per delineare la diffusione e il livello di *literacy* nella società dei Veneti antichi.

[Anna Marinetti]

3.1.2 La fase romana

I verbi attestati nella documentazione epigrafica in lingua latina dimostrano chiaramente la presenza di due procedure rituali distinte. Le formule *donum dedit*, *dedit*, *fecit* e *posuit* risultano ben attestate e alludono ad azioni legate alla pratica volontaria del dono, richiamando, almeno sul piano funzionale, le modalità di conferimento delle offerte documentate maggioritariamente nella fase veneta. Studi recenti hanno dimostrato come nel mondo romano la formula *donum dedit* non costituisca però una semplice variante del formulario votivo, ma rinvii a una modalità autonoma di interazione con il soprannaturale, fondata su un atto di liberalità non contrattuale e privo di un previo intervento divino al quale rispondere.[70]

In tale prospettiva, il *donum* si configura come iniziativa spontanea dell'offerente, volta a instaurare o rafforzare un rapporto positivo con l'entità divina, piuttosto che come adempimento di un obbligo rituale. Sotto il profilo cronologico e sociologico, nella penisola italica le formule di dono espresse dall'epigrafia latina risultano relativamente più frequenti in epoca repubblicana e si associano spesso a contesti caratterizzati da una forte componente personale o professionale del culto, con una significativa presenza di liberti, personale templare e gruppi collettivi fra i dedicanti. La documentazione suggerisce inoltre che tali espressioni si collochino preferenzialmente in un orizzonte rituale riconoscibile come 'positivo', estraneo a situazioni di crisi,

70 Cf. Ehmig 2017.

pericolo o bisogno, che motivavano più comunemente l'emissione di *vota*. Secondo tale prospettiva, le formule citate (*donum dedit*, *dedit*, *fecit* e *posuit*) tendono ad attestare una pratica cultuale orientata alla costruzione e al mantenimento di un rapporto favorevole e continuativo con la divinità, piuttosto che alla risposta a un evento contingente o straordinario.

La maggioranza dei riferimenti testuali a verbi di azione presenti nel censimento delle iscrizioni sacre in latino della *Venetia* rimanda però chiaramente alla prassi del *votum*, che si inserisce in un paradigma concettuale di stampo giuridico proprio della cultura romana. Sotto tale profilo, la dottrina moderna ha a lungo interpretato il *votum* come una promessa unilaterale formulata da un essere umano e sottoposta a condizione sospensiva, sulla base della sua collocazione nelle fonti giurisprudenziali accanto alla *pollicitatio*; tuttavia, l'impiego ricorrente di una terminologia che richiama la *sponsio* consente di ipotizzare che il *votum* fosse concepito, almeno sul piano linguistico e concettuale, come un atto generatore di *obligatio* fondato su una dinamica di impegno e risposta.[71]

Senza postulare necessariamente una bilateralità in senso tecnico, il *votum* si configurava come una procedura rituale strutturata secondo una logica contrattuale, nella quale l'iniziativa umana e l'assenso divino si collocavano all'interno di una relazione formalizzata e temporalmente scandita da obbligazioni reciproche. In particolare, nella *voti sponsio* il devoto individuava l'entità divina destinataria dell'accordo e specificava l'oggetto della promessa, formulando una preghiera solenne (*nuncupatio voti*), pronunciata ad alta voce e in uno spazio sacro; tale enunciazione implicava sempre una condizione chiaramente espressa, dalla cui realizzazione dipendeva l'insorgere dell'obbligazione. Dal momento del *votum susceptum* o *conceptum*, il promittente entrava nella condizione di *voti reus* o *rea*, in attesa dell'intervento divino; qualora la divinità avesse assolto ai termini del patto, allo scadere del tempo stabilito, la persona diveniva *voti damnata* ed era tenuta allo scioglimento del voto (*voti solutio*), che comportava un trasferimento di proprietà a favore del dio, regolarmente formalizzato nella documentazione epigrafica, in particolare attraverso la consueta formula *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, che gode di larga attestazione anche nella *Venetia*.[72]

Alla luce di quanto esposto, risulta evidente come l'analisi dei verbi di azione attestati nelle iscrizioni sacre della regione non sia riducibile a una mera classificazione delle formule utilizzate, ma debba essere intesa come uno strumento per ricostruire le pratiche

71 Cf. Hassan 2010; Cavallero 2018, 68-71.

72 Cf. Diliberto 1983; Cresci Marrone 2016.

rituali attraverso le quali i dedicanti articolavano la propria dinamica relazionale con le entità divine, nonché la comunicazione con esse. Le espressioni riferibili al *donum* e quelle relative al *votum* rinviano a differenti configurazioni dell'atto dedicatorio, che si collocavano all'interno di un medesimo sistema di scambio e interazione con il soprannaturale. In questo senso, non è necessario ritenere che i verbi definiscano sempre categorie giuridiche o cultuali rigide: è infatti opportuno esaminare dettagliatamente le azioni menzionate nei testi epigrafici caso per caso, al fine di distinguere diverse intenzionalità rituali, contesti geografici e storico-culturali differenti, nonché aspettative specifiche nei confronti della risposta divina, valorizzando così la pluralità delle procedure rituali che nella fase romana si celano dietro la standardizzazione dei formulari.[73]

[Lorenzo Calvelli]

3.2 Gli oggetti delle procedure menzionate nelle iscrizioni

3.2.1 La fase veneta

Le iscrizioni di offerta solo di rado portano la designazione dell'oggetto donato, in quanto la formulazione dell'azione apposta sull'oggetto può renderne superfluo esplicitarne la consistenza. L'autoriferimento, secondo la tradizione formulare dell''iscrizione parlante',[74] è esclusivo di Este, ove molto spesso l'oggetto risulta indicato tramite il pronome acc. *mego* 'me' ('X mi donò…'). Solo sporadicamente l'oggetto viene indicato tramite un deittico: *em* 'questo' (meglio: 'esso') in un'iscrizione vascolare di Altino, e forse *eik* nella situla di Valle di Cadore.

Nei casi in cui l'oggetto sia designato mediante un lessema, l'interpretazione del valore non è sempre evidente. È certo il riferimento al 'cavallo' nella forma *ekvon*, su un pilastrino del santuario di Reitia su cui ancora sono conficcati gli zoccoli della statuetta di un cavallo; non è invece sicuro il valore di *metlon* della coppa bronzea dal santuario occidentale di Este: la forma, un nome di strumento in *-tlo-*, è stata variamente etimologizzata, come derivata dalla radice **mē-* del 'misurare' (dal significato di 'misura' passato a quello di 'recipiente')[75] o da **men-* del 'ricordare' (all'incirca '*memoraculum*');[76] ancor più oscuro è *atraes* della stele di Vicenza,

73 Cf. Bodel 2009.

74 Cf. Agostiniani 1982.

75 Prosdocimi 1968-69.

76 Lejeune 1972.

per il quale non è neppure certa la funzione di indicazione del dono. La forma più frequentemente documentata è *vdan*, in sei attestazioni dal santuario di Reitia, su lamine alfabetiche, su stili e su una laminetta; in questo caso il riferimento al dono rimanda all'ambito della scrittura, profondamente radicato nel santuario atestino.[77]

Non ancora chiarito è il valore di alcuni segni – alfabetici o para-alfabetici – con possibile funzione di numerali, presenti in particolare a Lagole in associazione con le iscrizioni; non si può escludere che costituiscano un riferimento di qualche tipo all'oggetto donato, ma la funzione dei numerali – questione da allargare all'intero corpus venetico – resta da approfondire.

[Anna Marinetti]

3.2.2 La fase romana

Nel mondo romano la scrittura svolgeva un ruolo precipuo nell'attivazione dei luoghi sacri, nonché nel perpetuare la memoria della dedica e della consacrazione di tali spazi. Oggetto delle azioni citate nella comunicazione epigrafica potevano essere interi edifici e/o infrastrutture, come i templi, i portici e i giardini, che Tiberio concesse probabilmente ad *Altinum*: il già citato frammento epigrafico che commemora tale atto non si configura però come un'iscrizione sacra in senso stretto, in quanto il destinatario del dono non fu un'entità divina, ma una comunità (*municipium*), che dovette poi verosimilmente occuparsi di consacrare quanto offerto dalla liberalità del membro della famiglia imperiale.[78]

Diverse donazioni menzionate nella documentazione epigrafica riguardano somme di denaro conferite per la gestione dei santuari. In alcuni casi, come attestato a *Iulia Concordia*, tali elargizioni assumevano la forma di vere e proprie fondazioni destinate alla manutenzione rituale periodica, esplicitata dalla formula *in tuitionem*. Il termine *tuitio*, che nella *Venetia* sembra comparire al posto del più comune *tutela*, attestato nel resto del mondo romano, designa in questo contesto una cura rituale specifica dei beni sacri, spesso accompagnata dall'indicazione di somme cospicue, erogate da membri dei collegi dei *seviri* o degli *Augustales*, le quali si configuravano non come un contributo occasionale, ma come un impegno economico

77 Su questa forma e sui collegamenti del santuario di Reitia con la scrittura si veda il contributo di Giovannella Cresci Marrone e Luca Rigobianco in questo volume.

78 *CIL* V 2149 = EDR099149 (L. Calvelli), verosimilmente da *Altinum*: [*Ti(berius) Claudius Ti(beri) f(ilius) Ti(beri) n(epos)*] / *Ṇẹro, co(n)s(ul), templa, porticus, / hortos municipio dedit*; cf. *supra*, nota 14.

continuativo, volto a garantire nel tempo la conservazione materiale e la funzionalità cultuale degli oggetti e/o degli spazi interessati.[79]

Le iscrizioni ricordano anche numerosi oggetti ubicati nei santuari e collegati al culto e alla ritualità. Così, il frammento superiore di una laminetta bronzea proveniente dal quadrante settentrionale dell'insediamento di *Iulia Concordia* nomina il dono alla *Spes Augusta* di una *gabatha* d'argento del peso di due libbre e mezzo, ovvero oltre 800 grammi.[80] È probabile che il termine *gabatha/gabata* (gr. γαβάθα), di origine semitica e di uso assai raro in latino, indichi un recipiente simile a una patera o a un bacile, come suggerito da alcuni versi di Marziale.[81] Il suo dono a una divinità ricorda quello di una *phiala* d'argento, di peso leggermente inferiore, menzionata in un'ara iscritta con dedica alle Parche e alla *Bona Dea* proveniente da Aquileia.[82] Un'ipotesi parzialmente alternativa propone di identificare l'oggetto, che era evidentemente destinato a un uso cultuale, con un piatto di lampada.[83]

Un frammento monumentale di lastra marmorea proveniente dal santuario in località Fornace ad Altino, già consacrato in epoca preromana alla divinità poliadica *Altino-/Altno-*, menziona la dedica di oggetti sacri (*supellex*) ed elementi di arredo (verosimilmente *ornamenta*), associati al culto di Giove **[fig. 9]**.[84] Nel lessico della dotazione cultuale, la distinzione fra *supellex* e *ornamenta*, ben attestata da Macrobio nei *Saturnalia*,[85] riflette una differenza funzionale precisa, in quanto la prima comprendeva gli strumenti sacri

79 Sul tema si veda il contributo di Anna Clara Maniero Azzolini in questo volume.

80 Pais, *SupplIt*, 410 = EDR163228 (Stage Altino), da *Iulia Concordia*: *Spei Aug(ustae) / gabatham arg(enti) p(ondo) II s(emis) /* - - - - - -. La provenienza del reperto è fornita, su indicazione di Dario Bertolini, da Fiorelli 1878, 288: «In un orto prossimo alla strada interna che si denomina la Claudia, fu trovata la parte superiore d'una tavoletta in bronzo che porta incisa la epigrafe».

81 Mart. 7.48.1-3: *Cum mensas habeat fere trecentas, pro mensis habet Annius ministros: trascurrunt gabatae volantque lances*; 11.31.18-19: *Sic inplet gabatas paropsidesque et leves scutulas cavasque lances*.

82 *CIL* V 8242 = EDR117015 (F. Mainardis): *Decidia Egloge / aram Parcabus / et Bonae Deae / phialam arg(enteam) p(ondo) ((librae unius)) ((semis)) ((unciarum duarum)) / dono dedit*.

83 Cf. Brusin 1960, 79; Scarpa Bonazza et al. 1978, 46, 48 fig. 30; Croce Da Villa 1983, 61, nr. 65.3. L'iscrizione è meritevole di un approfondimento futuro.

84 *AE* 2001, 1051 = EDR140270 (Stage Altino), da *Altinum*: [- - - *I*]*ovis* [- - -] / [- - -] *exterio*[*rem* - - -] / [- - -] *et supell*[*ectilem* - - -] / [- - - *cum s*]*uis omn*[*ibus ornamentis?*] / [- - -]*tius* [- - -] / [- - -]*tus* [- - -] / [- - -]*uus* [- - -].

85 Macr. *Sat*. 3.11.5-6: *In Papiriano enim iure evidenter relatum est arae vicem prestare posse mensam dicatam. «Ut in templo» inquit «Iunonis Populoniae augusta mensa est». Namque in fanis alia vasorum sunt et sacrae suppellectilis, alia ornamentorum. Quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum rerum principem locum obtinet mensa in qua epulae libationesque et stipes reponuntur. Ornamenta vero sunt clipei, coronae et cuiusce modi donaria. Neque enim dedicantur eo tempore quo delubra sacrantur, at vero mensa arulaeque eodem die quo aedes ipsa dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem obtinet pulvinaris*.

stabilmente impiegati nella celebrazione dei sacrifici, come il vasellame e soprattutto la *mensa*, consacrata insieme all'*aedes* e dotata di valore sacrale assimilabile a quello dell'*ara*, mentre i secondi designavano elementi di arredo e di prestigio, che non erano oggetto di dedicazione originaria, ma potevano essere aggiunti in tempi successivi.[86]

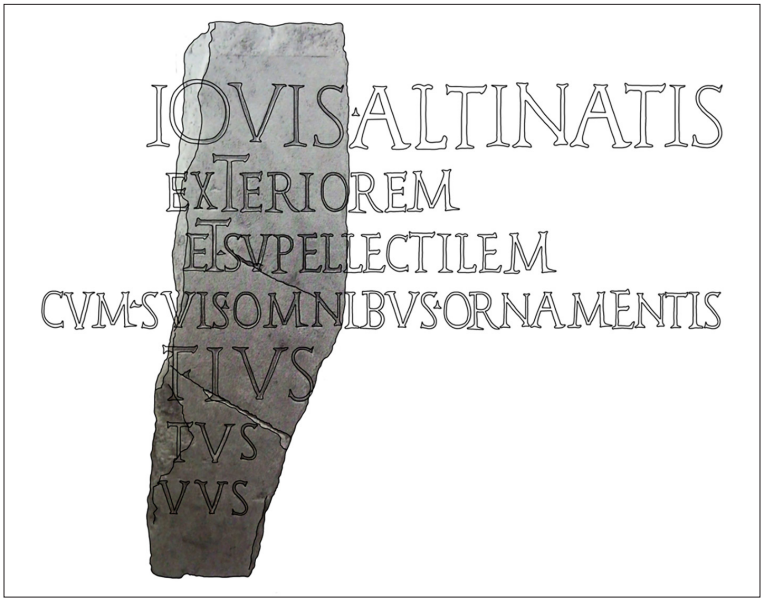


Figura 9 Ipotesi ricostruttiva del frammento di lastra marmorea con dedica a Giove proveniente dal santuario in località Fornace ad Altino (facsimile: Cresci Marrone, Tirelli 2024, 73, fig. 5)

Una lastra iscritta attribuita ad *Ateste* elenca fra gli altri oggetti donati, oltre probabilmente a un sacello (*aedicula*) e alle *supellectiles*, sicuramente anche un'*ara* e una o più *thensae*, carri scoperti che servivano a trasportare in processione e a rendere così visibili alla comunità gli attributi (*exuviae*) delle divinità, fra i quali è plausibile che figurassero anche le loro immagini di culto: la menzione di tale strumento risulta dunque molto significativa, in quanto testimonia verosimilmente l'esistenza di una raffigurazione tridimensionale del divino, che era, invece, assente nella fase veneta.[87]

86 Sul tema si rimanda alle considerazioni di Nonnis 2003; cf. Cresci Marrone 2009, 132-3.

87 *CIL* V 2480 = EDR169460 (G. Tozzi), da *Ateste*?: [- - -*Aug*]*ustae aed*[*iculam?* - - -], / [*supellectil*?]*es, aram, then*[*sam* - - -] / [- - -] *Gavia L(uci) l(iberta) E*[- - -]. Per un'analisi completa dell'iscrizione si rimanda al contributo di Marta Mielli in questo volume con relative immagini.

Oltre a quella appena citata, almeno altre due iscrizioni provenienti dalla *Venetia* attestano il conferimento di un'*ara* a un'entità divina. La prima è incisa su una base votiva con dedica alle *Vires* proveniente da *Opitergium*: in essa l'oggetto dell'offerta è esplicitamente indicato come *ara*, distinta quindi dal supporto recante il messaggio epigrafico e associata allo scioglimento di un *votum* da parte di un liberto.[88] La seconda iscrizione figura su un'*ara* in trachite euganea proveniente da *Patavium* e allestita da un liberto su indicazione di Proserpina, ovvero probabilmente a seguito di una prescrizione onirica fornita dalla divinità.[89] Una terza epigrafe menzionante l'allestimento di un'*ara*, rinvenuta a Ceneda e conservata a Vittorio Veneto presso il Museo del Cenedese, potrebbe essere di dubbia antichità.[90]

Fra gli oggetti attestati singolarmente si ricorda il *votum* di un'oca (*anser*) e di un pollastro (*pullosum*), menzionati in una laminetta plumbea iscritta proveniente da *Altinum*, nella quale l'offerente ricorda di aver inizialmente promesso una somma di denaro e successivamente integrato la *voti sponsio* con l'offerta di animali da sacrificio, secondo una strategia di *commendatio* volta a rafforzare l'efficacia del contratto votivo **[figg. 10a-10b]**. Il documento, espressione di una devozione modesta e individuale, mostra come anche offerte animali di scarso valore economico potessero essere pienamente integrate nelle pratiche rituali.[91]

88 *CIL* V 1964 = EDR098202 (L. Calvelli), da *Opitergium*: *Q(uintus) Carminius Q(uinti) l(ibertus) P̂hileros / Viribus aram v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Per un'analisi dell'iscrizione si rimanda a Calvelli, Pesce 2025b, 95-8.

89 *CIL* V 2804 = EDR143076 (C. Girardi), da *Patavium*: *Iussu Proserpinae / L(ucius) Calventius L(uci) l(ibertus) Festus / aram posit (!) / sacrum*.

90 *CIL* V 8795 = EDR097501 (E. Causin), da *Ceneta*: *Iov(i) Cus(todi) / ara(m) pos(uit) / C(- - -) R(- - -) Q(- - -) C(- - -) R(- - -)*.

91 *AE* 2007, 618 = EDR185314 (Stage Altino), da *Altinum*: *Cesern/ius (!) / Siver(us) (!) / donom (!) / ne lis ut <i>nemi/cat (!) ((sestertios)) XXX // tu(n)c eco (!) vovi. / Faciam tibi / a(n)serem et vovi / par(iter) pullosum*; per un'analisi completa dell'iscrizione si rimanda a Cresci Marrone 2016.

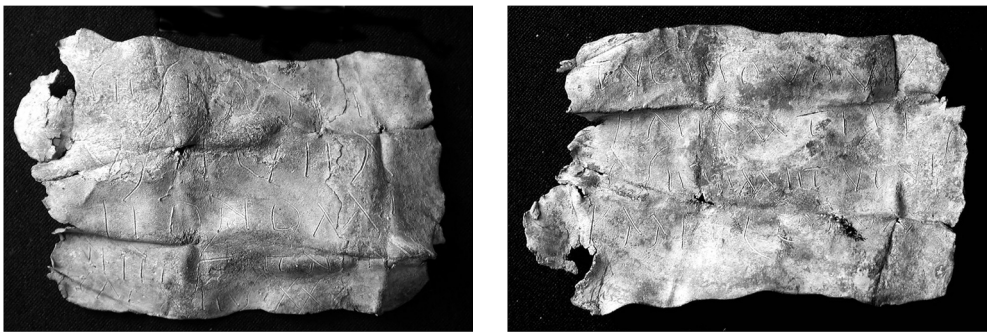


Figure 10a-b Laminetta plumbea iscritta con contratto votivo proveniente da Altino (Cresci Marrone 2016, 145-6, figg. 1-3)

Un altro caso significativo è costituito da un'ara rinvenuta in contesto di reimpiego a Vicenza, ma riconducibile probabilmente al santuario termale di Montegrotto, nella quale il dono alla divinità è costituito da *ministri*, verosimilmente individui di condizione servile destinati a mansioni di servizio all'interno del culto: la dedica sembra dunque attestare una pratica peculiare di offerta di esseri umani in funzione cultuale e offre uno scorcio concreto sull'organizzazione dei riti al dio *Aponus*.[92]

Sempre dall'area termale euganea proviene infine un'iscrizione celebre e di controversa interpretazione: si tratta di una lastra marmorea che, nell'ambito di un formulario caratterizzato da espressioni lessicalmente oscure e in parte uniche, commemora la dedica alla divinità locale da parte di un individuo di stato libero, verosimilmente patavino, di *euras VIII* e di *pertic(am) uncinorum XII* **[fig. 11]**. L'indicazione risulta poco chiara, ma potrebbe riferirsi a pesi di ferro infissi nelle pareti per sostenere un bastone uncinato e a ganci, ai quali si potevano appendere abiti, o, in alternativa, a strumenti del mestiere.[93]

92 *CIL* V 3101 = EDR145623 (C. Girardi), da *Vicetia*: *A(quis) A(poni) / ministros / L̲(ucius) S̲aufeius C(ai) f(ilius) Sca(ptia) / v̲oto*. Per un'analisi più approfondita dell'iscrizione e degli altri *tituli* attestanti il culto di *Aponus* si rimanda al contributo di Niccolò Gerardo in questo volume con relative immagini.

93 *CIL* V 2787 = EDR143045 (A. Pistellato), da *Patavium*: *Q(uintus) Magurius Q(uinti) f(ilius) Fab(ia) / Ferox / lus(it) epidixib(us) et cetaes(tis) I, II, III in / greg(e) Veturian(a), quae et Iuni/orum. A(quis) A(poni) dicavit euras VIII / et pertic(am) uncinor(um) XII. N̄(umero) CCL IX*. Per le possibili interpretazioni del testo si rimanda a Bassignano 2016, 119-22.



Figura 11 Lastra marmorea con dedica votiva proveniente dall'area termale euganea (Verona, Museo Maffeiano, inv. 28420 © Verona, Musei Civici, Archivio fotografico)



Figura 12 Aretta votiva con dedica a *Ops* proveniente dal santuario in località Canevere ad Altino (Cresci Marrone 2001, 159, fig. 2e)

Gli oggetti di culto utilizzati nei santuari della *Venetia* romana non sono soltanto citati nei testi delle iscrizioni, ma anche raffigurati nel loro apparato iconografico. Molto diffuse sono le rappresentazioni della brocca per le libagioni (*urceus*) e del piatto per le offerte alimentari solide (*patera umbilicata*), che possono figurare sulle facce laterali delle are; alcune riproduzioni del coltello (*culter*), come quella presente su

un'*arula* con dedica a *Ops* proveniente dall'area sacra a titolarità multipla in località Canevere presso *Altinum*, rimandano invece all'ambito dei sacrifici cruenti **[fig. 12]**.[94] Una lamina votiva d'argento proveniente da Auronzo è particolarmente eloquente: pur appartenendo a una tipologia di oggetto particolarmente diffusa nella fase veneta, essa raffigura due elementi tipicamente di ambito romano, come il frontone di un tempietto (*naiskos*) e la statua di culto della divinità, alla quale si avvicina un devoto; a essi si associa la formula graffita *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, anch'essa propria del mondo romano **[fig. 13]**.[95]

[Lorenzo Calvelli]



Figura 13 Laminetta in argento con raffigurazione di un tempio (*naiskos*) proveniente dal santuario di Monte Calvario ad Auronzo (Auronzo di Cadore, Museo Palazzo Corte Metto, inv. 308229 © Sabrina Pesce. Su concessione del Ministero della Cultura - Soprintendenza archeologia, belle arti e paesaggio per le province di Padova, Treviso e Belluno; riproduzione vietata)

94 *AE* 2001, 1048 = EDR112555 (Stage Altino), da *Altinum*: *Opi / l(ibens) d(onum) d(at)*.

95 Per una prima notizia sulla lamina si veda Gangemi 2009, 252, nota 29.

4 Gli umani, chi e per chi

4.1 La fase veneta

Le iscrizioni sacre assolvono quasi esclusivamente alla funzione di perpetuare l'azione dell'offerta da parte dei devoti; pertanto è quasi scontato che la menzione dell'offerente, che nel contesto comunicativo specifico costituisce – in senso pragmatico – il focus informativo del testo, rivesta un ruolo centrale nelle iscrizioni, e difatti è costantemente presente. La centralità del dedicante nell'azione di offerta pare ribadita anche dalla prevalente posizione iniziale del suo nome nella formula dell'iscrizione (sopra). Solo un piccolo gruppo di testi su *simpula* da Lagole manca della menzione dell'offerente e presenta unicamente il teonimo; probabilmente si tratta di una produzione preconfezionata, che al momento dell'offerta può o meno venire integrata col nome dell'offerente,[96] e che comunque, in quanto anonima, può essere riconvertita e riciclata per successive offerte. La focalizzazione sul dedicante allinea le iscrizioni venetiche di dedica con il più generale complesso dei votivi nei santuari di fase veneta, in cui le manifestazioni figurative – sia nelle lamine che nella plastica – privilegiano l'autorappresentazione del devoto, del suo status e delle sue azioni,[97] mentre al contrario la rappresentazione dell'entità divina è assente.

Le dediche sono promosse generalmente da individui singoli, sia uomini che donne, anche se non mancano alcune dediche collettive. Nei santuari di area alpina sono di fatto esclusive le dediche maschili, e difatti il complesso dei materiali, ampiamente connotato dalla presenza di armi e di bronzetti di guerrieri, fa presumere una frequentazione soprattutto di militari, o di mercanti che percorrevano i sentieri di montagna. La presenza di alcuni antroponimi con uscita in *-a* a Lagole (*Lessa, Kalodiba*) non necessariamente implica dedicanti di genere femminile, mentre è più probabile che sia una donna la *Fouva* di Auronzo, visto che il corrispondente maschile *Fouvos* è documentato a Lagole. Ad Altino le poche dediche che conservano il nome dell'offerente portano quasi tutte nomi maschili, tranne che in un caso, ma sono in misura del tutto insufficiente a trarre conclusioni sulla percentuale di presenze femminili tra i devoti. Le poche iscrizioni da Este Meggiaro e Caldevigo, Padova, Vicenza conservano tutte nomi di uomini.

96 Questo potrebbe essere il caso dell'iscrizione Pellegrini, Prosdocimi 1967a, Ca 35, in cui i nomi della divinità e del dedicante sono scritti da mano diversa.

97 Si veda il contributo di Angela Ruta Serafini, Luigi Sperti e Luca Zaghetto in questo volume.

Diversa è la situazione nel santuario di Reitia:[98] qui i dedicanti sono uomini e donne, con una diversa distribuzione dei generi in rapporto alla natura dei votivi: le lamine sono dedicate sia da uomini (7) che da donne (3), i pilastrini solo da uomini, gli stili solo da donne. La connotazione maschile dei pilastrini risulta evidente dal carattere delle offerte che supportavano, soprattutto statuette di cavallo, con o senza cavaliere in assalto, che rimandano al mondo della guerra. Per quanto riguarda gli stili, respinta ormai da tempo l'identificazione di tali reperti quali 'spilloni' o 'chiodi', è accertato che si tratta di oggetti che pertengono alla sfera della scrittura, al pari delle lamine alfabetiche; tuttavia, sul totale degli stili dedicati, la percentuale di quelli iscritti (25 stili) è meno del 10%, e ciò esclude che si possa attribuire con certezza solo a donne questa tipologia di offerte, anzi in qualche modo la presenza della dedica suggerisce che avvenga in situazioni non ordinarie. Oppure si può immaginare che l'offerta di stili da parte di donne avvenisse solo in circostanze particolari, su cui però si possono fare solo supposizioni (perché queste donne avevano un ruolo speciale? perché le occasioni in cui si portavano tali offerte erano limitate a cerimonie specifiche o fuori dall'ordinario? etc.). Purtroppo, l'assenza di stratigrafia e l'impossibilità di una datazione, anche solo relativa, degli stili privano tali oggetti di qualsiasi aggancio ad un contesto, e in mancanza di altri dati l'esclusività femminile del dono di stili iscritti rimane senza una fondata spiegazione. In ogni caso, le dediche di donne su dispositivi legati alla scrittura, quali lamine alfabetiche e stili, potrebbero segnalare l'accesso anche del mondo femminile all'apprendimento e alla pratica dello scrivere.

Le dediche collettive comprendono sia gruppi di individui, qualificati solo dagli antroponimi, che entità socialmente definite. Le due più antiche iscrizioni di offerta venetiche di Este (metà-fine VI/inizio V secolo a.C.), la coppa bronzea proveniente dal santuario occidentale e la lamina in forma di barca dal santuario orientale di Meggiaro, portano il nome di tre dedicanti, di genere maschile, designati tutti con formula monomia (rispettivamente *Śikos Enogenes Vilkenis* e *Volt*[*i*]*omnos Bladio Ke*[*?*]*e-uns*); tale coincidenza potrebbe non essere casuale, e riflettere in via ipotetica l'esistenza, almeno in fase antica, di gruppi di tre individui con una carica e/o una funzione specifica in ambito sociale o rituale. Un'iscrizione dal santuario di Reitia menziona come soggetto dedicante un'entità al plurale; l'iscrizione, integra, vergata correttamente ma evidentemente estemporanea e non preparata, è apposta su un frammento di lamina di pochi centimetri, e la lettura – particolarmente difficoltosa – restituisce l'indicazione dei dedicanti come (pl.) *eiates* o *fates*.[99] Escluso un

98 Sulle dediche nel santuario di Reitia si veda più in dettaglio Marinetti 2024a.

99 Si riassumono qui brevemente le argomentazioni portate in Marinetti 2007.

nome familiare, data l'assenza di gentilizi nel venetico, in termini di etimologia – e a prezzo di ipotizzare un esito *-n-* da *-nt-*, generalmente conservato – si può postulare in *eiates/fates* un participio in *-(n)t-* dalle radici **ei-* 'andare' (lat. *eo, ire*, gr. εἶμι) oppure **bhā-* 'parlare' (lat. *for, fari,* gr. φημί): all'incirca 'quelli che vanno' o 'quelli che parlano'. Il contesto presuppone una pregnanza di tipo sacrale, per cui si potrebbe azzardare, nel primo caso, che 'quelli che vanno' indichi i partecipanti alle processioni o cortei, rappresentati nelle numerose lamine con teorie di figure umane e identificati nell'azione (rituale) di 'muoversi in processione'; nel caso della meno probabile lettura *fates,* risulterebbe attraente la possibile interpretazione dei 'parlanti' in senso cerimoniale (chi pronuncia le formule?). Sulla base della sola forma designante non si può valutare se si tratti di riferimento ad un insieme generico di devoti o a un gruppo stabile e precostituito (dal carattere di 'confraternita' o simili). Il supporto, minuscolo e per di più di reimpiego, fa ritenere che non costituisse il dono in sé, ma accompagnasse piuttosto un'offerta di maggiore consistenza.

Una carica e/o una funzione specifica di ambito pubblico, eventualmente di tipo magistratuale, potrebbe essere sottesa al termine *anśores,* di incerta etimologia,[100] apposto a due antroponimi legati dalla congiunzione (*Ebos ke Alero*) in un'iscrizione su manico di *simpulum* da Lagole; la rilevanza particolare di tale offerta è assicurata dalle eccezionali dimensioni del reperto, e inoltre dal fatto che la dedica è promossa per conto della 'comunità' (*u teuta*[*m*). La stessa *teuta* 'comunità' – quale che sia la consistenza effettiva da attribuire a Lagole a tale nozione – promuove direttamente altre tre offerte iscritte (in un caso in alfabeto latino), da immaginare in occasione di un rituale collettivo. Una funzione pubblica del dedicante *Osts Katusiaios* si potrebbe indiziare nel caso della dedica vicentina agli 'dèi dei confini', sulla base di considerazioni esterne, quali le grandi dimensioni del cippo e la sua valenza forse confinaria oltre che sacrale.

Oltre ai dedicanti, le iscrizioni riportano talvolta il riferimento a un individuo o più individui in beneficio dei quali viene fatta l'offerta; i beneficiari rientrano solitamente nell'ambito della famiglia, come viene indicato esplicitamente in due dediche dal santuario di Reitia, uno stilo in cui la donna dona rispettivamente per un uomo (*Aimoi,* il marito?) e per i 'figli' (*louderobos*), e una lamina in cui il beneficiario è il fratello (*fraterei Voltiomnoi*) del dedicante; è da sottolineare che nello stesso santuario il beneficiario compare negli stili, in una lamina non alfabetica e probabilmente in un pilastrino, ma non si trova mai nelle lamine alfabetiche: la frammentarietà dei reperti non consente

100 Prosdocimi in Pellegrini, Prosdocimi 1967b, 53-4; Lejeune 1974, 74-5, 203.

tuttavia di stabilire se ciò è correlato alle finalità della tipologia di offerta, o se si tratta di un dato che dipende dalla scarsità dei ritrovamenti. Dovrebbe essere invece pertinente alla sfera pubblica il ruolo assolto dal personaggio, dat. *Turijonei Okijajioi,* in favore del quale gli *ansores* offrono per conto della comunità di Lagole; restano indeterminate le circostanze, evidentemente del tutto speciali, che hanno determinato l'iniziativa di un'offerta pubblica a beneficio di un individuo.

Quanto si può ricavare dalle dediche non è sufficiente per delineare con precisione la posizione sociale degli individui menzionati, dedicanti e beneficiari, anche se il peso statistico dei votivi iscritti (sopra) sembra indicare che si tratta di personaggi socialmente selezionati, forse non interamente rappresentativi del 'popolo dei devoti'. È probabile si tratti di individui non necessariamente di rango elevato ma comunque con disponibilità economica, che potevano permettersi oltre al costo dell'oggetto anche quello supplementare di una dedica iscritta. Alcuni indizi si potrebbero ricavare dalle modalità di designazione onomastica: va comunque tenuto presente che per la maggior parte dei casi si ha a che fare con una devozione individuale e privata, che in quanto tale può ammettere formule onomastiche anche non corrispondenti alle designazioni 'ufficiali' richieste per un uso pubblico. Un esempio di tale dimensione privata si ha negli stili del santuario di Reitia nell'indicazione dei beneficiari, citati quasi sempre solo con il nome individuale perché ragionevolmente circoscritti nell'ambito della famiglia.

Nel santuario di Reitia si constata che negli stili iscritti – nucleo di votivi omogeneo e relativamente numeroso – non vi è univocità nella designazione delle donne: la maggior parte presenta la formula onomastica femminile 'standard' (ad esempio *Fugsia Votna*), costituita di nome individuale e appositivo in *-na*, tradizionalmente inteso come gamonimico; ma vi sono anche formule monomie (solo il nome individuale o solo l'appositivo). In due casi, cui si aggiunge quello di una lamina alfabetica, l'appositivo della donna è in *-ia* (*Fetiana Otnia*, *Fremenodu Otnia, Ebfa Baitonia*), il che dovrebbe rispondere a premesse sociali diverse rispetto all'appositivo in *-na*: forse è la resa del patronimico, in parallelo alla funzione del maschile *-io-*, ma non si può escludere del tutto che il diverso appositivo possa indicare uno status sociale particolare per le donne così designate.[101]

Anche per gli uomini la designazione onomastica può variare: alla formula 'standard' con nome individuale e patronimico (in *-io-* nel Veneto meridionale, in *-ko-* in quello orientale e settentrionale) si affianca quella monomia, e anche una formula trinomia, attestata in

101 Alcune considerazioni sulle designazioni femminili in Marinetti 2017 e, in particolare sull'onomastica del santuario di Reitia, Marinetti 2021.

due lamine alfabetiche e un pilastrino del santuario di Reitia; pur senza forzarne la significatività, si potrebbe supporre che in questo caso sia la formula trinomia – nota anche altrove nelle iscrizioni venetiche – ad indicare per l'uomo una distinzione all'interno della società. Una sicura attribuzione di status si ha nella dedica di Lagole promossa da un individuo che si definisce *libertos* 'liberto', e quindi evidenzia l'esistenza di una categoria sociale di liberti, anche se la natura di prestito dal latino della forma *liberto-* può indicare l'introduzione o l'istituzionalizzazione della categoria su modello romano.[102]

Almeno i santuari più importanti dovevano avere una frequentazione non limitata agli abitanti degli insediamenti prossimi; tuttavia la categoria degli 'stranieri' è molto poco rappresentata nelle dediche, anche in un santuario emporico quale quello di Altino. Qui l'unico elemento allogeno accertato è, nell'iscrizione su cippo, l'individuo denominato *Turens* 'l'Etrusco', la cui formula onomastica (*Krumio Turens*), anomala rispetto agli standard, rivela la derivazione straniera.[103] L'altro 'etrusco' menzionato ad Altino (*Voltieś Tursanis Patavnos*)[104] è quanto meno di seconda generazione, perché l'etnico ricorre nel patronimico; lo stesso personaggio è definito 'patavino', dunque si precisa che è proveniente da Padova; non è tuttavia un elemento 'straniero', in quanto in fase antica il controllo territoriale di Padova arrivava fino ad Altino. Due nomi celtici di Altino rinviano alla componente stabile di Celti presente nell'insediamento lagunare, ben documentata dalla cultura materiale; così pure per quanto riguarda gli individui con nomi celtici di Este si tratta probabilmente di elementi già integrati nella società, anche se forse di origine celtica. Certamente non si può parlare di 'stranieri' nel caso del celtismo dell'onomastica alpina, in quanto il Cadore era area di stabile popolamento celtico.

Nelle dediche non si riconoscono riferimenti espliciti a personaggi che abbiano un ruolo nei riti svolti nei santuari, quali figure di natura sacerdotale, confraternite o altri gruppi istituzionalizzati, o quanto meno gli eventuali riferimenti non sono immediatamente manifesti. È possibile supporlo, come già detto, nel caso degli *eiates/fates*, che tuttavia potrebbe anche essere una denominazione estemporanea di un gruppo di devoti. La coincidenza, nelle due iscrizioni di Este sopra citate, di tre dedicanti, per di più designati con il solo nome individuale, può far sospettare che appartengano a una categoria particolare; nel frammento di altare da Altino con]*kadriakos* si è ipotizzata la figura di un operatore rituale, non solo per la

102 Sulla presenza di liberti nelle iscrizioni venetiche si veda Rigobianco 2021.

103 Marinetti, Prosdocimi, Tirelli 2013.

104 Marinetti 2009b; Marinetti 2023.

(inaccertabile) integrazione con la base di un nome divino *Belatu*] *kadro-,* ma per la peculiare derivazione del nome in *-ia-ko-*, tramite un suffisso *-ia* apparentemente femminile, che starebbe ad indicare uno status sociale connotato;[105] lo stesso tipo di suffisso, nella variante *-ia-io-,* si ritrova anche nel *Katusiaios* dedicante della stele di Vicenza e nel (dat.) *Okijajoi* beneficiario della dedica della *teuta* a Lagole: tuttavia la funzione del suffisso tramite *-ia-* coinvolge tratti sociali articolati, e pertanto non è detto che qui sia pertinente.

Una partecipazione femminile attiva nelle pratiche rituali, forse anche con funzioni a livello 'sacerdotale' è ipotesi plausibile;[106] tuttavia le dediche non ne restituiscono alcuna prova diretta.

[Anna Marinetti]

4.2 La fase romana

Analogamente a quanto osservato per la fase veneta, un'analisi sistematica dei documenti epigrafici di epoca romana consente di delineare una panoramica dei committenti e dei beneficiari menzionati nei testi.[107] Le iscrizioni latine censite nel progetto *SaInAT-Ve* contengono quasi esclusivamente dediche di carattere individuale, nelle quali è attestata una componente maschile nettamente predominante.[108] Un caso emblematico è costituito dal santuario alpino di Lagole di Calalzo, ove, similmente alla fase veneta, risulta assente la committenza femminile, quale probabile riflesso di una frequentazione esclusivamente maschile del luogo di culto.[109]

Per quanto concerne lo *status* dei promotori delle dediche, a una notevole prevalenza di cittadini liberi si affianca una discreta

105 Prosdocimi 1988, 373-4; Rigobianco 2021.

106 Gambacurta, Ruta Serafini 2009.

107 Sono state escluse dal computo tutte le iscrizioni che, frammentarie, risultano prive di indicazioni onomastiche, se non ipotetiche.

108 Quasi il 90% degli individui menzionati nelle iscrizioni esaminate, infatti, sono uomini.

109 Da Lagole transitavano infatti prevalentemente militari e mercanti, i quali percorrevano le vie che, attraversando la valle del Piave, conducevano al Norico. L'assenza totale di dediche femminili, tuttavia, potrebbe rappresentare una lacuna dovuta alla circoscrizione delle aree indagate a livello archeologico. La mancanza di scavi sistematici, infatti, potrebbe aver influenzato i dati documentali, i quali risultano, ad ora, parziali. Per una visione complessiva del santuario di Lagole e dei suoi frequentatori si veda Fogolari 2001a; per una disamina dettagliata delle esplorazioni archeologiche Fogolari 2001b.

componente di liberti[110] e un numero piuttosto esiguo di schiavi.[111] Fra essi si segnala la presenza ad Altino di un *servus publicus*, menzionato in un'ara votiva dedicata a Venere e rinvenuta in località Canevere, sito ove sorgeva un santuario a titolarità multipla; l'individuo fu anche *vilicus aerarii*, ovvero un addetto alle casse del *municipium* e potrebbe essere stato impiegato all'interno del santuario o in mansioni legate al sacro.[112]

La maggior parte delle iscrizioni esaminate risulta priva di qualsiasi indicazione relativa agli onori ricevuti o agli incarichi ricoperti dai devoti. Sebbene possa risultare influenzato dalla casualità dei rinvenimenti, tale elemento induce a riflettere sul carattere più intimo e privato che contraddistingue i *tituli* sacri.[113] A differenza di altre tipologie epigrafiche, contraddistinte da una funzione prevalentemente informativa, le dediche votive, seppur inserite in contesti pubblici come i santuari, sembrano infatti assumere una funzione più strettamente comunicativa, volta primariamente a creare un legame diretto con l'entità divina, piuttosto che con l'osservatore esterno.[114]

Accanto alle attestazioni di sacerdoti, flamini e seviri augustali,[115]

110 Liberti dichiarati (18) sono attestati a *Iulia Concordia* (*CIL* V 8655 = EDR093743, *CIL* V 1872 = EDR093917, D. Baldassarra; *AE* 2001, 1018 = EDR098068, G. Cozzarini), *Opitergium* (*CIL* V 1964 = EDR098202, L. Calvelli), *Altinum* (*CIL* V 2144 = EDR093769, L. Calvelli), *Ateste* (*CIL* V 2472 = EDR130440, *CIL* V 2477 = EDR130475, *CIL* V 2487 = EDR130520, F. Boscolo Chio; *CIL* V 2480 = EDR169460, G. Tozzi), *Patavium* (*CIL* V 2788 = EDR143031, *CIL* V 2786 = EDR143044, *CIL* V 2804 = EDR143076, C. Girardi) e *Vicetia* (*CIL* V 3107 = EDR093784, EDR145794, C. Girardi). Possibili liberti mimetizzati (9), invece, sono attestati a *Iulia Concordia* (*CIL* V 1867 = EDR097740, D. Baldassarra), *Opitergium* (EDR200752, S. Pesce), *Altinum* (*AE* 2001, 1049 = EDR140009, F. Luciani), *Bellunum* (*CIL* V 2036 = EDR097701, *CIL* V 8803 = EDR097729, D. Baldassarra), *Altinum* (*CIL* V 2143 = EDR093768, S. Ganzaroli; *CIL* V 2146 = EDR099146, L. Calvelli) e *Patavium* (*CIL* V 8990 = EDR179017, F. Luciani).

111 Delle 5 attestazioni totali, 3 sono di dubbia identificazione a causa della frammentarietà del supporto. Nello specifico, oltre al *servus* menzionato in *AE* 2001, 1049 = EDR140009 (F. Luciani), per il quale si rimanda alla nota seguente, possibili schiavi sono *Sinon*, *Onesimus* e *Primigenius*, citati in un'iscrizione da *Altinum* (*AE* 1958, 313 = EDR074185, L. Calvelli), nonché *Adeptus*, ricordato in un *titulus* patavino (*CIL* V 2782 = EDR177970, F. Luciani).

112 *AE* 2001, 1049 = EDR140009 (F. Luciani); cf. Zampieri 2000, 137-8, nr. 6. Per un approfondimento sugli schiavi e sui liberti pubblici nella *Regio X* si veda Luciani 2010, in part. 272-4 per un'analisi dettagliata della presente iscrizione.

113 Cf. Buonopane 2001, 347-51; cf. anche Sartori 1992, in part. 423-8.

114 A tal proposito cf. anche Sartori 1992, 426-7.

115 *Pontifices*, *sacerdotes*, *flamines* e *flaminicae* sono attestati a *Patavium* (*CIL* V 2806 = EDR168173, S. Ganzaroli; *CIL* V 2785 = EDR093781, A. Pistellato), mentre *seviri* e *Augustales* presso *Iulia Concordia* (*CIL* V 8655 = EDR093743, *CIL* V 1872 = EDR093917, D. Baldassarra) e *Altinum* (*CIL* V 2143 = EDR093768, S. Ganzaroli; *CIL* V 2144 = EDR093769, L. Calvelli).

figurano, sebbene in misura minore, quelle di militari[116] e magistrati civili.[117] Recenti studi sulle normative contenute nelle *leges municipales* relative ai *sacra* hanno delineato dettagliatamente gli incarichi di natura religiosa attribuiti all'*ordo decurionum* e agli edili, fra i quali si registrano la compilazione del calendario liturgico, lo stanziamento dei fondi per le celebrazioni annuali e la scelta del personale specializzato addetto alle diverse mansioni legate al culto;[118] tuttavia, nessuna di tali incombenze è menzionata nei testi considerati: tale assenza sembra confermare che la pur rara esplicitazione delle cariche rivestite fosse legata soprattutto alla volontà dei committenti di esibire la propria posizione sociale, piuttosto che all'intenzione di precisare eventuali funzioni connesse alla sfera del sacro.[119]

All'interno di un panorama più ampio come quello della Cisalpina, dunque, anche nel territorio della *Venetia* romana la maggior parte dei *tituli* di carattere sacro risulta priva di informazioni aggiuntive e presenta un testo piuttosto semplice, composto dal teonimo (o dai teonimi), dal nome del dedicante e dalla formula di dono o voto, talvolta arricchita dalla motivazione della dedica (come, per esempio, le indicazioni relative alla premonizione: *ex visu*, *ex iussu*,

116 Veterani, *tribuni militum*, *speculatores* e soldati semplici sono attestati ad *Ateste* (*CIL* V 2476 = EDR130474, F. Boscolo Chio) e *Patavium* (Bassignano 2016, 293-4, nr. 1 = EDR168171, Bassignano 2016, 296-8, nr. 3 = EDR168172, S. Ganzaroli; *CIL* V 2784 = EDR177972, *CIL* V 2791 = EDR177982, F. Luciani).

117 Quattuorviri, duoviri ed edili sono attestati a *Tarvisium* (*AE* 2006, 470 = EDR097635, F. Luciani), *Patavium* (*CIL* V 2785 = EDR093781, A. Pistellato e *CIL* V 2791 = EDR177982, F. Luciani) e *Vicetia* (*CIL* V 3108 = EDR146195, C. Girardi). Un *clarissimus iuvenis* è menzionato in un'iscrizione da *Vicetia* (*CIL* V 3106 = EDR145645, C. Girardi). Per completezza si segnala anche AE 1958, 313 = EDR074185 (L. Calvelli), da *Altinum*, la quale attesta alcuni *magistri* di un ignoto collegio.

118 Una testimonianza completa sulle normative relative ai *sacra* è contenuta nella *lex Ursonensis*, in part. ai capitoli 64-72. Particolarmente rilevante per la comprensione della pianificazione attuata dai magistrati municipali per l'organizzazione delle festività religiose è il capitolo 64: *IIviri quicumque post colon(iam) deductam erunt, ii in die/bus (decem) proxumis, quibus eum mag(istratum) gerere coeperint, at / decuriones referunto, cum non minus duae partes / ader‹u›nt, quos et quot dies festos esse et quae sacra / fieri publice placeat et quos ea sacra facere place/at. Quot ex eis rebus decurionum maior pars, qui / tum aderunt, decreverint statuerint, it ius ratum/que esto, eaque sacra eique dies festi in ea colon(ia) / sunto* (Crawford 1996, 401). Informazioni ulteriori circa alcuni aspetti dei *sacra* sono contenute anche nella *lex Irnitana*. Per un approfondimento dettagliato sulle norme che disciplinavano i *sacra* nelle *leges municipales* si vedano: Scheid 1999, in part. 388-97 e Raggi 2006. Cf. anche Cresci Marrone 2018, 40-1.

119 Molto probabilmente personaggi particolarmente eminenti utilizzavano altri mezzi - e altri ambienti - per rendersi noti alla comunità; è possibile, inoltre, che il solo nome di alcuni individui fosse sufficiente per essere riconosciuto dai propri concittadini, i quali potevano conoscere il dedicante attraverso attestazioni sparse in altri luoghi. Non mancano i casi, inoltre, in cui lo stesso devoto appare in molteplici *tituli*, quale dedicatario degli stessi. Un simile espediente può aver contribuito, in un modo più o meno diretto, a perpetuare la notorietà dei personaggi (cf. Sartori 1992, 430-2).

ex responso, *ex monitu*, etc.). Diversamente dalla fase veneta, ove la centralità del devoto e della sua azione appare rimarcata dalla posizione prevalentemente incipitaria attribuita a tali elementi all'interno del testo, in epoca successiva è il teonimo a occupare quasi sempre la prima posizione, sottolineando la preminenza conferita alla divinità, sulla quale, in età romana, si concentra maggiormente l'attenzione anche a livello iconografico.[120] Non è raro, inoltre, che il nome dell'entità divina sia iscritto con un modulo maggiore rispetto al nome del devoto, evidenziando ulteriormente l'importanza attribuita a tale elemento all'interno dell'iscrizione. La presenza del solo antroponimo, sia esso del dedicante o del dedicatario, accompagnato dalla formula di scioglimento del voto, indica verosimilmente che il teonimo poteva essere sottinteso, in quanto il *titulus* era stato collocato in un contesto cultuale esplicito, quale un santuario a titolarità unica. Si vedano, a titolo esemplificativo, le iscrizioni da *Bellunum* menzionanti rispettivamente *Publius Geminius Severus* e *Ti(berius) Poblic(ius) Felix*,[121] nonché la dedica di *Caius Nunnius Furio* e quella di *Fausta Lartia*, entrambe provenienti da *Ateste*.[122]

Come prevedibile, poi, anche le iscrizioni votive della *Venetia* presentano una certa omogeneità dei supporti, i quali, salvo le dovute eccezioni, non risultano particolarmente elaborati nemmeno nei casi in cui il devoto fosse un personaggio di rango.[123] Non è chiaro, tuttavia, se il mantenimento di una standardizzazione tipologica fosse dettato da una scelta personale, volta a evitare l'ostentazione della propria condizione sociale, oppure dall'adesione a consuetudini o a disposizioni proprie del santuario, le quali potevano forse riguardare la tipologia, le dimensioni, la collocazione e le modalità di apposizione dei supporti.[124]

Non mancano, inoltre, i casi in cui l'onomastica dei dedicanti risulti assente, come attesta una serie di altari rinvenuti presso il santuario in località Canevere ad Altino, i quali riportano esclusivamente il

120 Per l'assenza di raffigurazione delle entità divine nella fase veneta si veda il § 5.1.

121 *CIL* V 2039 = EDR097704 (D. Baldassarra): *P(ublius) Gemi/nius C(ai) f(ilius) / Severu(s) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*; *CIL* V 8803 = EDR097729 (D. Baldassarra): *Ti(berius) Poblic(ius) / Felix / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

122 *CIL* V 2481 = EDR130482 (F. Boscolo Chio): *V̲(otum) s̲(olvit) / l̲(ibens) m̲(erito) / C̲(aius) N̲un̲nius / C(ai) f(ilius) S̲a(batina) F̲uri̲o*; *CIL* V 2486 = EDR130512 (F. Boscolo Chio): *Fausta / Lartia / v̄(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

123 Si veda, a titolo esemplificativo, l'ara, seppur frammentaria, dedicata alla dea Fortuna da *Publius Opsidius Rufus, tribunus militum* della *legio XV Scythica* (Bassignano 2016, 296-8, nr. 3 = EDR168172, S. Ganzaroli, da *Patavium*). Per una visione più ampia riguardo al rapporto tra i supporti e lo *status* dei dedicanti in Italia settentrionale cf. Sartori 1992, 426 e Buonopane 2001, 347-8.

124 Buonopane 2001, 347-8. Ipotesi sulla possibile collocazione dei reperti nei luoghi di culto di area padana sono presenti in Sartori 1992, 427-8.

nome dell'entità divina.[125] L'anonimato votivo, discretamente diffuso in Italia settentrionale, rappresenta un fenomeno degno di ulteriore analisi. Se, infatti, l'abbreviazione parziale degli elementi onomastici può essere associata a diversi fattori, legati alla standardizzazione formulare o, più semplicemente, a motivazioni di carattere economico, la completa contrazione della serie onomastica o la sua totale assenza potrebbero suggerire la volontà dei devoti di mantenere l'anonimato.[126]

La presenza del solo teonimo, infine, suggerisce diverse ipotesi interpretative, quali la produzione preconfezionata dei testi, probabile, ad esempio, nel caso delle iscrizioni apposte sui *simpula* rinvenuti presso il santuario alpino di Lagole,[127] o una scelta individuale della committenza, soprattutto quando al nome dell'entità divina si accompagna l'indicazione di scioglimento del voto.[128] Non può inoltre essere esclusa la possibilità che tali iscrizioni siano interpretabili come dediche pubbliche collettive. Diversamente da quelli della fase veneta (§ 4.1), infatti, nessuno dei testi epigrafici di epoca romana presenta esplicite menzioni di comunità, gruppi di individui o entità socialmente definite quali committenti delle dediche. L'unica iscrizione che, con grande probabilità, si riferisce a una collettività è apposta su un manico di *simpulum* proveniente da Lagole. La dedica, rivolta a *Trumusiate-*, presenta un nesso iniziale (*Ŝe*) scioglibile, presumibilmente, come *ŝe(uta)* **[fig. 14]**,[129] la 'comunità civica' attestata anche in altri tre testi lagoliani, iscritti in lingua e alfabeto venetici.[130] Nel caso in cui tale interpretazione sia corretta, dunque, sarebbe confermata anche in età romana la presenza di iscrizioni attestanti esplicitamente pratiche cultuali collettive.

125 Per un approfondimento in merito si veda il § 5.2. Altri esempi sono presenti a *Iulia Concordia* (*CIL* V 1871 = EDR093741, D. Baldassarra), *Bellunum* (*CIL* V 2037 = EDR097702, S. Pesce), *Feltria* (Lazzaro 1989, 250-1, nr. 1 = EDR072951, F. Luciani) e *Tarvisium* (*AE* 2009, 368 = EDR097636, F. Luciani).

126 Cf. Buonopane 2001, 349.

127 I *simpula*, costituiti da un manico e da una vasca saldati tra loro, sono raramente rinvenuti integri e in connessione. La motivazione è probabilmente rintracciabile nella ritualità che avvolgeva tali oggetti: una volta iscritti, infatti, venivano spezzati e poi offerti alla divinità. Talvolta riutilizzati nell'ambito delle azioni previste dal rituale, è probabile che, in alcuni casi, costituissero supporti preconfezionati, ai quali veniva probabilmente aggiunto il nome del devoto al momento dell'offerta. Per un approfondimento sui *simpula* di Lagole si veda Gambacurta 2001, in part. 182-3. I *tituli* che presentano solo il teonimo (*Apollo*), abbreviato in *Ap(ollini)* oppure iscritto per esteso con la grafia *Apollini* o *Apolini*, sono cinque: EDR186871, EDR186872, EDR186874, EDR186875 e EDR187040 (S. Pesce).

128 Come, per esempio, l'ara dedicata a *Venus Victrix* proveniente da *Patavium* (Bassignano 2016, 306, nr. 11 = EDR168182, S. Ganzaroli).

129 Il testo, iscritto in alfabeto latino, è il seguente (EDR188801, S. Pesce): *Ŝe(uta) Tru(musiatei?).*

130 Il riferimento è alle iscrizioni edite in Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 494-5 Ca 13, 512-14 Ca 24, 551 Ca 70.



Figura 14 Manico di *simpulum* con dedica della *teuta* proveniente dal santuario di Lagole (Pieve di Cadore, Museo Archeologico Cadorino, inv. 324 © Sabrina Pesce. Su concessione del Ministero della Cultura - Soprintendenza archeologia, belle arti e paesaggio per le province di Padova, Treviso e Belluno; riproduzione vietata)

Da ultimo, il rinvenimento di supporti privi di iscrizione apre ulteriori orizzonti di analisi. Recenti studi hanno infatti ipotizzato che le are anepigrafi potessero essere dipinte, anziché scolpite, soprattutto quando rinvenute *in situ* all'interno di percorsi processionali. Una possibilità di questo genere è stata prospettata ad Altino, dove la presenza di un'ara apparentemente anepigrafe proveniente dall'area sacra di Canevere e di altre due arette, frammentarie e prive di iscrizione, è stata interpretata come possibile indizio dell'uso di iscrizioni dipinte, oggi non più conservate **[fig. 15]**.[131] Tuttavia, il litotipo dei supporti, privi, a una prima analisi, di tracce di colore, potrebbe ostacolare la percorribilità di tale ipotesi, poiché l'applicazione della scrittura su materiali porosi, quali la trachite, avrebbe comportato notevoli difficoltà tecniche.[132] L'eventualità che gli altari anepigrafi rappresentino prodotti non finiti potrebbe invece suggerire la presenza di officine lapidarie *in loco*, in prossimità dei santuari. In assenza di conferme di natura archeologica, tale ipotesi richiede però ulteriori approfondimenti. A titolo esemplificativo, la presenza di un'officina fabbrile presso il santuario di Lagole era stata ipotizzata da Giulia Fogolari.[133] Tuttavia, la peculiarità del santuario lagoliano e la varietà dei supporti votivi ivi rinvenuti, pur offrendo ulteriori elementi utili all'analisi, non consentono di estendere

131 Cresci Marrone 2024, 102; cf. Cresci Marrone 2001, 141, nota 15.

132 Cf. Buonopane 2001, 349-51.

133 L'ipotesi era stata proposta a seguito del rinvenimento di scorie di fusione e scarti di lavorazione nei pressi del santuario (Fogolari 2001a, 373).

automaticamente tali considerazioni all'insieme dei luoghi di culto esaminati.



Figura 15 Ara anepigrafe proveniente dal santuario di Canevere ad Altino (Cresci Marrone 2024, 110, fig. 2)

Per quanto concerne la frequentazione dei santuari della *Venetia* romana, infine, è opportuno rimarcare che essa non era limitata alla sola popolazione locale, ma includeva anche individui provenienti da territori non limitrofi. Particolarmente significativi in tal senso sono i luoghi di culto termali di Montegrotto e Lagole. Nel primo, infatti, appaiono attestati un *C(aius) Cluentius C(ai) f(ilius) Proculus*, proveniente da *Ateste*[134] e un *C(aius) Cassius Severus*, *speculator* congedato dalle coorti pretorie (*missus ex praetorio*);[135] nel secondo, invece, figurano numerose attestazioni di esponenti della *gens Barbia*, provenienti, molto probabilmente, da Aquileia.[136]

[Sabrina Pesce]

5 Le entità divine

5.1 La fase veneta

Ogni luogo di culto del Veneto ha restituito dediche ad una sola figura divina, il che fa presupporre che in ogni santuario fosse venerata una sola divinità, a differenza di quanto avviene nella tradizione etrusca e romano-italica. In una stessa città possono essere presenti diversi santuari e diverse divinità: ne è esempio Este con i suoi quattro santuari periurbani; ma ciascuna divinità ha un luogo di culto esclusivo: almeno fino ad oggi non si sono trovati casi di santuari veneti con titolarità multiple.

I dati delle iscrizioni restituiscono una decina di nomi di entità divine, anche se purtroppo alcuni sono frammentari, o il loro riconoscimento quali teonimi non è del tutto sicuro. Non sono frequenti divinità 'di importazione', né dal mondo etrusco né da quello romano-italico o greco: in (dat. duale) *Alkomno Horvionte* del santuario occidentale di Este si è plausibilmente riconosciuta una divinità gemellare, corrispondente alla figura dei Dioscuri; l'ipotesi che (dat.) *Louderai* di Valle di Cadore

134 *CIL* V 2785 = EDR093781 (A. Pistellato). La provenienza atestina di *Cluentius Proculus* è segnalata dalla tribù di appartenenza e dall'indicazione dell'*origo*: *A(quis) A(poni). / C(aius) Cluentius C(ai) f(ilius) / Romul(ia) Proculus, / Ateste, aedilis, IIvir, quaestor / aerari bis, pontifex, v(otum) s(olvit).*

135 *CIL* V 2784 = EDR177972 (F. Luciani): *C(aius) Cassius / Severus, / missus ex pr(aetorio) / speculator, A(quis) A(poni) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

136 I *Barbii*, infatti, risultano molto attestati ad Aquileia (cf. Šašel 1987, 147-8). Nello specifico, a Lagole sono menzionati in EDR098337 (S. Pesce): *Ti(berius) Barbi(us) Tertius. // Apolini v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*; EDR186865 (S. Pesce): *T(itus) Barḅius v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). // A*[*po*]*lliṇi*; EDR186866 (S. Pesce): *T(itus) Barḅiu*[*s* ---]. *// Apolli*[*ni*]. Per un approfondimento sulle iscrizioni latine di Lagole si veda il contributo di Tommaso Fantin in questo volume con relative immagini.

corrisponda alla 'Figlia' dei culti demetriaco-misterici potrebbe essere suffragata dall'epiteto *Kanei* forse 'fanciulla', ove il teonimo e la sua apposizione potrebbero rendere i caratteri della greca Kore: ma il tutto deve confrontarsi con l'incertezza sull'effettiva valenza sacra della dedica.[137] Nessuna delle divinità menzionate nelle iscrizioni è inoltre attestata fuori dal Veneto, con la sola eccezione dei (acc.) *termonios deivos* 'dèi dei confini' (cf. venetico *termon* 'cippo confinario'), presenti nella dedica di Vicenza, per cui si pone il confronto con iscrizioni latine dal Norico che portano dediche ai *Termones* (dat.pl. *Termunibus*).[138]

Alcuni teonimi sono ampiamente documentati, altri sono attestati solo una volta e non del tutto accertati quali nomi divini; talora, frammentari, resistono ai tentativi di etimologizzazione. Al momento l'unica divinità femminile acquisita con certezza dalle iscrizioni venetiche è la *Reitia* di Este, variamente appellata (*Pora*; *Śainati-Reitia Pora*; *Śainati- Reitia*; *Reitia*).[139] Per quanto riguarda altre possibili divinità femminili, una potrebbe essere documentata nella laminetta di Villa di Villa, ove nella sequenza (grafica)]*o.s.vesuta.s*[è stata riconosciuta[140] una divinità veneta *Vesuta,* resa al genitivo in *-as*; che si tratti di un teonimo è possibile, considerata la prossimità fonetica con il nome di *Vetusa,* destinataria di una dedica latina dalla vicina Ceneda:[141] non vanno tuttavia sottaciuti alcuni ostacoli, quali l'incertezza della segmentazione della sequenza[142] e un formulario con il teonimo al genitivo, mai attestato finora nel venetico. Resta infine in dubbio, come detto, che *Loudera* di Valle di Cadore sia effettivamente un teonimo.[143]

Sono di genere maschile *Śainati- Altino-/Altno-* di Altino,[144] *Ve---*[-]*oi* di Montegrotto,[145] *Einaio*[- di Este Caldevigo,[146] *Heno---toi* di

137 Marinetti 2014.

138 *CIL* III 6036; *AE* 1948, 238.

139 Marinetti 2024a.

140 Arnosti 1990.

141 Si veda il contributo di Franco Luciani in questo volume.

142 È possibile una divisione *Vesuta S*[, ossia il nominativo (allora di una dedicante) seguito da altra forma.

143 Sempre in relazione ad un genere femminile va segnalata una possibile attestazione di *matres* ad Asolo (lettura e interpretazione dell'iscrizione non sono del tutto certe) che tuttavia non si prende qui in considerazione in quanto non da contesto di santuario: Marinetti 2004.

144 Marinetti 2009a.

145 Rispetto all'edizione di Pellegrini, Prosdocimi 1967a, Pa 15, una nuova lettura è in Prosdocimi 1985. La supposizione che il dativo *Ve*---[-]*oi* costituisca il teonimo è verosimile, anche se potrebbe anche trattarsi di un beneficiario umano.

146 Anche in questo caso l'identificazione come teonimo è possibile, ma resta la possibilità che la forma - di cui non è riconoscibile la morfologia - renda il beneficiario o pertenga al dedicante come elemento di una formula trinomia.

Este Meggiaro;[147] anche *Śainati- Trumusiati-/Tribusiati-*[148] di Lagole, ove si era ipotizzata una divinità femminile, è da riconoscere come maschile: questo non solo perché la divinità veneta del santuario fu sostituita in età romana da Apollo, ma anche per le caratteristiche della frequentazione del santuario stesso. Entità divine plurali sono i già menzionati *Alkomno Horvionte* di Este e la collettività indefinita degli 'dèi dei confini' di Vicenza; ricorrono al plurale anche le divinità di Auronzo, i *Maisteratores* (al dativo, *maisteratorbos*):[149] in *maisterator-* la base del teonimo ha probabilità di essere un prestito dal latino, e il teonimo continua anche in fase romano-imperiale, per cui è da tenere in conto la possibilità che si tratti dell'elaborazione locale di un modello romano.

Per trattare in modo anche minimamente adeguato delle divinità attestate nella fase veneta sarebbe necessario possedere almeno gli estremi di un sistema teologico che al momento ci sfugge quasi completamente; ciò costituisce un limite in sé, in rapporto a quanto si può dire sulla religione dei Veneti, e un limite per la comprensione dei processi di trapasso alla religione di Roma. L'ampiezza della questione è tale che non è possibile affrontare, neppure in sintesi, tale problematica, che tuttavia costituisce una premessa ineludibile rispetto a quanto si può affermare. Le conoscenze sulla religione dei Veneti ci vengono dalla cultura materiale, che restituisce indirettamente le prerogative funzionali delle entità divine, e dalle iscrizioni venetiche, che ne restituiscono i nomi. Il fatto di avere dei nomi, cioè delle forme di lingua, implica a sua volta una questione di metodo, cioè se e come sia lecito ricorrere allo strumento dell''etimologia' – che si usa per le forme di lingua – nel caso dei nomi divini, e quanto l'eventuale etimologia del nome sia in grado di riflettere la consistenza della figura divina, perché questa varia in relazione al sistema stesso, come detto, purtroppo ignoto.

Non sappiamo se quelle che definiamo 'divinità dei Veneti' rappresentino componenti diverse di un unico sistema teologico, oppure se ogni realtà locale autonomamente traduca in entità diverse – e in diversi nomi – le medesime o analoghe istanze religiose. L'attribuzione di 'maschile' e 'femminile' alle entità divine si basa quasi unicamente sul genere grammaticale dei teonimi, ma questo non significa necessariamente che ciò corrisponda ad una sessualizzazione polarizzata con opposizione di prerogative 'maschili vs. femminili'. Ancora più a monte, è da chiedersi se sia mai esistito uno stadio di identificazione delle divinità venete con figure su cui

147 Marinetti 2002.

148 Sul nome di *Trumusiati-/Tribusiati* si vedano Marinetti 2001a e Marinetti, Prosdocimi 2006.

149 Marinetti, Prosdocimi 2011.

sono proiettate caratteristiche proprie della sfera umana, se non addirittura figure antropomorfe con una identità e una 'storia', a meno di conguaglio con altri ambiti culturali (*Alkomno* = Dioscuri? *Loudera* = Kore?). Nei santuari veneti, la divinità non è mai rappresentata, né con statue di culto né nelle figurazioni sulle offerte (lamine, bronzetti); le poche figurazioni associate ad un'iscrizione di dedica sono indicative piuttosto del dedicante stesso: la donna al telaio nella lamina dal santuario di Reitia; il lupo raffigurato sul cippo di Altino, a segnalare simbolicamente l'origine straniera dell'offerente. Quanto emerge dal complesso dei votivi è piuttosto la centralità del devoto e della sua azione, mentre la divinità sembra rimanere sullo sfondo di una sacralità immanente ma non dettagliata nella figura. Nulla ci indirizza all'esistenza di una 'mitologia religiosa', anche se questa poteva esistere ed essere affidata solo alla narrazione orale; tuttavia pare probabile che nel Veneto alla figura divina non fossero collegati né forme di antropomorfizzazione né 'storie'.

Diversamente si pone invece la questione della possibile 'personificazione' della figura divina, ossia dell'attribuzione di uno o più ambiti di pertinenza, con cui la divinità prioritariamente può venire identificata. Non sembra tuttavia di poter conguagliare le figure divine del Veneto direttamente con le 'divinità dell'atto' della più antica tradizione romano-italica, che rappresentano specifici domini, astratti (es. la *fides*) o concreti (es. il ciclo della vegetazione, la guerra), o quanto meno non pare sempre possibile; l'incertezza sul significato della base di lingua per alcuni teonimi impedisce di accertarlo. Quanto si è potuto ricavare dalla teonimia meglio documentata orienta piuttosto alla possibile presenza di divinità identificate con un insediamento specifico, quasi 'poliadiche':[150] *Reitia* a Este, *Trumusiati-/Tribusiati-* a Lagole, *Altino-/Altno-* ad Altino. Questa conclusione è stata desunta dalla constatazione di una associazione del teonimo con il relativo toponimo; l'associazione è immediata nel caso di *Altino-/Altno-* in rapporto al sito di (lat.) *Altinum*, ed è mediata da una verosimile – anche se non assicurata – etimologia per i nomi di *Trumusiati* e di *Reitia*. A rafforzare l'ipotesi, vi è per tutti questi l'apposizione al teonimo di un medesimo epiteto, *Śainati-,* che – ancora sulla base di una proposta etimologica – si collegherebbe alla nozione di 'insediamento'.[151] Se fosse così, si sarebbe acquisito un frammento di sistema teologico che vede una divinità tutelare a presidio di ogni insediamento umano di qualche consistenza. Il mondo etrusco conosce alcuni esempi dello stesso fenomeno, nella similarità o sovrapposizione di teonimo e

150 Marinetti, Prosdocimi 2006; Marinetti 2024a.

151 Marinetti, Prosdocimi 2006. Recentemente Mancini 2025 ha proposto una diversa etimologia che porterebbe per *Śainati-* ad un valore di 'signore/signora', alla pari di analoghi appellativi presenti nel mondo greco e in quello romano.

toponimo, anche se la critica sostiene la priorità del primo rispetto al secondo; nel Veneto sarebbe, al contrario, il toponimo a determinare il teonimo, secondo un principio che trova applicazione – fuori dal Veneto ma in un ambito geograficamente e culturalmente non così lontano – nell'elaborazione di una *Veica Noriceia,* divinità connessa con un **weikos* 'insediamento' nel Norico.[152]

[Anna Marinetti]

5.2 La fase romana

Lo spoglio della documentazione epigrafica in lingua latina ha evidenziato la ricchezza dei *panthea* cittadini in età romana, sovvertendo il carattere univoco delle titolarità dei santuari al tempo dei Veneti antichi. Mentre nella fase veneta a ogni divinità corrispondeva un luogo di culto esclusivo,[153] nei santuari romani tale prerogativa non risulta più valida. Le entità divine attestate, infatti, ammontano a poco meno di cinquanta, seguendo una distribuzione territoriale chiaramente condizionata dalla sistematicità dei rinvenimenti archeologici e dal fenomeno della continuità insediativa, comune a molti centri della *Venetia*. Se, tuttavia, i teonimi concorrono a fornire dati supplementari per l'identificazione dei titolari dei luoghi di culto, la presenza dei cosiddetti *visiting gods* induce ad approcciarsi all'analisi con le dovute cautele metodologiche.[154] In un panorama così vasto e articolato come quello del *Venetorum angulus*, infatti, le spinte culturali allogene hanno sicuramente contribuito a influenzare i paesaggi religiosi locali, dando vita a sistemi cultuali autonomi, spesso complessi e non sovrapponibili anche nei casi in cui due realtà risultino contigue tra loro. La presenza di entità divine alloctone (siano esse greche, di derivazione etrusca, divinità astratte o altro) all'interno dei *panthea* cittadini, dunque, non stupisce, soprattutto in una realtà come quella mediterranea, in cui l'inclusione delle espressioni religiose ha sempre rappresentato il riverbero di una vivacissima e poliedrica circolazione culturale.[155]

Premesso ciò, l'analisi delle entità divine deve necessariamente prendere avvio dai singoli luoghi di culto per poi estendersi progressivamente alle aree geografiche limitrofe. Disporre di una

152 *CIL* V 717 = EDR183821 (P. Jacsont); l'iscrizione, inizialmente attribuita all'Istria, è probabilmente da riportare al Magdalensberg.

153 A tal proposito si veda il § 5.1.

154 Sui cosiddetti *visiting gods* si rimanda a Fontana 2009. Cf. anche Cresci Marrone 2018, 34.

155 A tal proposito si veda la riflessione di Cresci Marrone 2018, 36-7.

visione complessiva delle divinità attestate nella *Venetia* risulta certamente utile per comprendere la dinamicità cultuale del territorio; tale quadro, tuttavia, non può essere considerato pienamente stabile o affidabile, poiché condizionato da una documentazione frammentaria e disomogenea. Nel territorio della regione, accanto alla prevedibile prevalenza delle dediche a *Iuppiter*, si registrano attestazioni quasi equivalenti rivolte ad Apollo e ad *Aponus*. L'elevata incidenza degli ultimi due teonimi è dovuta, rispettivamente, agli scavi archeologici condotti nel secondo dopoguerra presso il sito di Lagole di Calalzo[156] e ai rinvenimenti provenienti dall'area termale euganea di Montegrotto.[157] Risulta dunque evidente come il quadro attualmente disponibile sia non soltanto parziale, ma anche fortemente sbilanciato dal punto di vista geografico.

Indipendentemente dalla possibile oscillazione dei risultati generali, si rileva l'esponenziale aumento in età romana delle divinità venerate nei singoli luoghi di culto, nonché le plurime epiclesi attribuite a una stessa entità divina. Giove, per esempio, è menzionato a *Opitergium* con l'appellativo di *Optimus Maximus*,[158] ad *Ateste* come *Fulminaris*[159] e *Depulsor*[160] e a *Ceneda* con l'aggettivo di *Custos*;[161] Fortuna, invece, appare senza appositivo a *Vicetia*[162] e ad *Ateste*[163] e, forse, con l'epiclesi di *Domestica*[164] a *Patavium*; Venere è *Victrix* a

156 Sulla storia delle scoperte archeologiche del santuario di Lagole di Calalzo si veda Fogolari 2001b.

157 Per uno studio dettagliato sugli scavi effettuati nell'area archeologica di Via Neroniana a Montegrotto Terme (PD) e la relativa analisi dei materiali si vedano Bressan, Ghedini, Zanovello 2023 e Mazzocchin 2023; per una visione più generale sui siti archeologici di Montegrotto e il termalismo nell'antichità: Bassani, Bressan, Ghedini 2011, in part. 9-179 e Bassani 2025; cf. anche Lazzaro 1981.

158 *CIL* V 1963 = EDR098201 (S. Pesce): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / G(aius) Lucius / Tertius pro / se et suis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Per un approfondimento sulle iscrizioni sacre di *Opitergium* romana si veda Calvelli, Pesce 2025b.

159 *CIL* V 2474 = EDR130461 (F. Boscolo Chio): *Iovi sacr(um) / Fulminari / T(itus) Trebius / T(iti) f(ilius).*

160 *CIL* V 2473 = EDR130460 (F. Boscolo Chio): *Iovi Depulsor̂i / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

161 *CIL* V 8795 = EDR097501 (E. Causin): cf. *supra*, nota 90. L'iscrizione potrebbe essere di dubbia antichità.

162 *CIL* V 3103 = EDR145875 (C. Girardi): *Fortunai / Satria Q(uinti) f(ilia) / Procula / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

163 *CIL* V 2471 = EDR130439 (F. Boscolo Chio): - - - - - -? / *Fortun(ae) / T(itus) Pinnius / T(iti) f(ilius) Firmus.*

164 Bassignano 2016, 296-8, nr. 3 = EDR168172 (S. Ganzaroli): *F(ortunae) D(omesticae?) /P(ublius) Opsidius / Rufus / tr(ibunus) mil(itum) / leg(ionis) IIII / Scythicae* / [*praef(ectus)*] *f*[*ab(rum)*] / - - - - -?

Patavium[165] e *Augusta* ad *Altinum*,[166] nonché a *Iulia Concordia*.[167]

Non stupisce, dunque, che in età romana si registrino casi di santuari a titolarità multipla, come, ad esempio, quello in località Canevere ad Altino. Situato a nord-ovest dell'insediamento, in prossimità degli assi stradali della Via Claudia Augusta e della Via Annia, il complesso ha restituito sei iscrizioni in alfabeto e lingua latina, dedicate a differenti entità divine: gli dèi *Inferi*,[168] *Ops*,[169] *Terra Mater*,[170] *Venus Augusta*,[171] *Vetlonia*[172] e i *Lucra merita*.[173] A tale pluralità cultuale si contrappone l'altra area sacra altinate in località Fornace, anch'essa caratterizzata da una marcata fisionomia emporica, ma situata in posizione antipodica rispetto a Canevere e dedicata a una sola divinità, Giove.[174]

Alle tradizionali divinità del *pantheon* romano si affiancano anche entità divine locali o allogene, quali, per esempio, *Trumusiate-* a Lagole,[175] *Vetusa/Vesuta* a Villa di Villa[176] e *Aponus* a Montegrotto nel territorio di *Patavium*.[177] Si registrano inoltre casi di divinità documentate da una sola attestazione, come i già menzionati *Lucra merita* e *Vetlonia* ad *Altinum*.

165 Bassignano 2016, 305-6, nr. 10 = EDR168181 (S. Ganzaroli): *V(eneri) V(ictrici) / v(otum) s(olvit)* [*l(ibens) m(erito)*].

166 *AE* 2001, 1049 = EDR140009 (F. Luciani): *Veneri Aug(ustae) / Publicia / Amabilis et / Virilis / m(unicipum) A(ltinatium) s(ervus) / vilic(us) aer(arii) / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*.

167 *CIL* V 1872 = EDR093917 (D. Baldassarra). Su tale iscrizione si rimanda al contributo di Anna Clara Maniero Azzolini in questo volume.

168 *AE* 2001, 1045 = EDR121171 (Stage Altino): *Dis / Inferis*.

169 *AE* 2001, 1048 = EDR112555 (Stage Altino): *Opi / l(ibens) d(onum) d(at)*.

170 *AE* 1953, 97 = EDR188717 (Stage Altino): - - - - - -? / *Terrae Matri* / - - - - - -?

171 *AE* 2001, 1049 = EDR140009 (F. Luciani): cf. *supra*, nota 166.

172 *AE* 2001, 1046 = EDR112661 (Stage Altino): *Vetloniae*. *Vetlonia* corrisponde, quasi sicuramente, alla divinizzazione della città etrusca di Vetulonia.

173 *AE* 2001, 1047 = EDR121169 (Stage Altino): *Lucris / meritis*. I *Lucra merita* sono assimilabili, molto probabilmente, agli dèi *Lucrii* che presiedevano alla realizzazione dei guadagni. Sul loro culto si rimanda ora a Cresci Marrone c.d.s.

174 AE 2001, 1051 = EDR140270 (Stage Altino): cf. *supra*, nota 84. Per una visione completa sulle iscrizioni sacre del santuario in località Canevere ad Altino si veda Cresci Marrone 2001; cf. anche Cresci Marrone 2009 e Cresci Marrone 2011b, 144-5.

175 *Trumusiate-* è attestato in EDR186944, EDR186950, EDR187923, EDR188797, EDR188799, EDR188801 (S. Pesce). Per una disamina più approfondita delle iscrizioni in alfabeto latino con dedica a *Trumusiati-* si rimanda ai contributi di Franco Luciani e Tommaso Fantin in questo volume.

176 *Vetus* (?) *P*(*ublius*) *Flavius Vetusae v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). L'iscrizione, puntinata, è apposta sul manico di una *situla* in bronzo. Per un approfondimento in merito si veda il contributo di Franco Luciani in questo volume.

177 Numerose sono le iscrizioni dedicate ad *Aponus*. Per una disamina completa si rimanda al contributo di Niccolò Gerardo in questo volume con relative immagini.

La presenza di divinità di tradizione locale nelle iscrizioni in lingua e alfabeto latini conferma come il processo di transizione dalla cultura epicoria a quella romana non sia stato immediato, né lineare, ma abbia conosciuto forme di coesistenza e sovrapposizione.[178] In un panorama così diversificato e disomogeneo, dunque, risulta fondamentale esaminare i dati emersi dall'analisi della documentazione epigrafica attraverso una prospettiva comparativa, fondata anche su osservazioni di carattere tipologico, iconografico, topografico e archeologico.[179]

[Sabrina Pesce]

Abbreviazioni

AE = L'Année épigraphique. Paris 1888-.
CIL = Corpus inscriptionum Latinarum. Berlin 1862-.
QdAV = Quaderni di archeologia del Veneto. Venezia 1985-.
Per le pubblicazioni periodiche si è ricorso alle sigle de *L'Année philologique*.

Bibliografia

Agostiniani, L. (1982). *Le 'iscrizioni parlanti' dell'Italia antica.* Firenze. Lingue e iscrizioni dell'Italia antica 3.

Arnosti, G. (1990). «Il nume tutelare della 'stipe' di Villa di Villa». *Il Flaminio*, 5, 3-15.

Asta, A.; Pirazzini, C. (2026). «Un santuario nella valle del Piave: Lagole di Calalzo». Squarcina, Tirelli 2026, 240-50.

Bandelli, G. (2017). «Le prime acquisizioni di modelli romano-italico-ellenistici nell'urbanistica indigena delle regioni transpadane (191 a.C. - 58 a.C.)». Dopico Caínzos, M.D.; Villanueva Acuña, M. (a cura di), *'In Roma nata, per Italiam fusa, in provincias manat'. A cidade romana no noroeste: novas perspectivas*. Lugo, 53-73. Philtáte 2.

Bassani, M. (2025). *Adriatico salutifero, 1. Archeologia del termalismo al* Fons Timavi *e al* Fons Aponi. Roma. Adrias. Nuova serie 4.

Bassani, M.; Bressan, M.; Ghedini, F. (a cura di) (2011). *'Aquae Patavinae'. Il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia*. Padova. Antenor quaderni 21.

Bassignano, M.S. (2016). «Regio X. Venetia et Histria. Patavium». *Supplementa Italica*, nuova serie, 28.

Bodel, J. (2009). «'Sacred Dedications': A Problem of Definitions». Bodel, Kajava 2009, 17-30.

Bodel, J.; Kajava, M. (a cura di) (2009). *Dediche sacre nel mondo greco-romano / Religious Dedications in the Greco-Roman World*. Roma. Acta Instituti Romani Finlandiae 35.

178 Per un approfondimento sulla fase di transizione dalla cultura preromana a quella romana si veda il contributo di Franco Luciani in questo volume.

179 Cf. anche Scheid 2000, 275-6.

Bonetto, J. (a cura di) (2009). *Veneto*. Roma. Archeologia delle regioni d'Italia 4.

Bonomi, S.; Malacrino, C.G. (2011). «Dal santuario di Altino al santuario di Lova di Campagna Lupia. Una messa a confronto nel panorama del sacro nel Veneto». Gorini, G. (a cura di), *Alle foci del* Medoacus Minor. Padova, 71-88. Il mito e la storia 12.

Bressan, M.; Ghedini, F.; Zanovello, P. (a cura di) (2023). *L'area archeologica di Via Neroniana a Montegrotto Terme (PD)*. Vol. 1, *Dallo scavo alla valorizzazione*. Padova. Antenor quaderni 50.

Brusin, G. (1960). «Concordia: colonia romana». Brusin, G.; Zovatto, P.L. (a cura di), *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia*. Pordenone, 5-82.

Buonopane, A. (2001). «Aspetti della produzione epigrafica norditalica in ambito cultuale». Cresci Marrone, Tirelli 2001, 345-57.

Calvelli, L. (2022). «Una dedica a Marco Aurelio da Torcello (Venezia)». Chausson, F.; Cresci Marrone, G.; Rossignol, B. (a cura di), *Altino 169 d.C. Intorno alla morte dell'imperatore Lucio Vero = Atti delle Giornate di studio internazionali* (Venezia - Altino, 15-16 novembre 2019). Venezia, 175-86.

Calvelli, L.; Pesce, S. (2025a). «Writing and Religious Traditions in Roman *Venetia*. Connections and Changes in Two Sanctuaries at *Ateste* and Lagole». *MEFRA*, 137, 23-37. https://doi.org/10.4000/14r7t.

Calvelli, L.; Pesce, S. (2025b). «Le iscrizioni sacre di *Opitergium* romana». Mascardi, Tirelli, Vallicelli 2025, 89-120. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8/005.

Capuis, L. (2026). «Santuari e luoghi di culto dei Veneti». Squarcina, Tirelli 2026, 50-64.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2010). *Le lamine figurate del santuario di Reitia a Este (scavi 1880-1916 e 1987-1991) - Die figural verzierten Votivbleche aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991).* Mainz am Rhein. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 6.1. Il santuario di Reitia a Este 5.1.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2020). *Le lamine figurate del santuario di Reitia a Este II (scavi 1880-1916 e 1987-1991) - Die figural verzierten Votivbleche aus dem Reitia-Heiligtum von Este II (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991).* Oppenheim am Rhein. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 6.2. Il santuario di Reitia a Este 5.2.

Capuis, L.; Gambacurta, G.; Tirelli, M. (2009). «Il santuario preromano: dalle strutture al culto». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 39-59.

Cavalieri Manasse, G. (a cura di) (1987). *Il Veneto nell'età romana*. Vol. 2, *Note di urbanistica e di archeologia del territorio.* Verona.

Cavalieri Manasse, G. (a cura di) (2008). *L'area del 'Capitolium' di Verona. Ricerche storiche ed archeologiche*. Verona.

Cavalieri Manasse, G.; Sacchi, F. (2025). «Il complesso sacro dell'area dell'ex stadio di Oderzo». Mascardi, Tirelli, Vallicelli 2025, 69-88. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8/004.

Cavallero, F.G. (2018). *'Arae sacrae'. Tipi, nomi, atti, funzioni e rappresentazioni degli altari romani. Roma*. Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi 25.

Cazanove, O. de (2025). «Ricomporre la scena cultuale: fonti documentarie plurime e contributo dell'archeologia per lo studio dei luoghi di culto romani». Calvelli, L.; Dopico Caínzos, M.D. (eds), *Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean*. Venezia, 15-44. Antichistica 44. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-931-3/002.

Colonna, G. (2005). «Discussione». Sassatelli, G.; Govi, E. (a cura di), *Culti, forma urbana e artigianato a Marzabotto. Nuove prospettive di ricerca = Atti del Convegno di studi* (Bologna, 3-4 giugno 2003). Bologna, 317-44. Studi e scavi. Nuova serie 11.

Cozzarini, G. (2002). «Il sacro a *Iulia Concordia*: culti capitolini ed entità astratte». *QdAV*, 18, 116-29.

Crawford, M.H. (ed.) (1996). *Roman Statutes*. 2 voll. London. Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 64.

Cresci Marrone, G. (2001). «La dimensione del sacro in Altino romana». Cresci Marrone, Tirelli 2001, 139-61.

Cresci Marrone, G. (2009). «Da *Altno-* a Giove: la titolarità del santuario. II. La fase romana». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 129-37.

Cresci Marrone, G. (2011a). «La città e le parole: il contributo delle fonti letterarie e delle iscrizioni». Cresci Marrone, Tirelli 2011, 117-41.

Cresci Marrone, G. (2011b). «Le divinità da Canevere: un luogo di culto peri-urbano?». Tirelli, M. (a cura di), *Altino antica: dai Veneti a Venezia*. Venezia, 144-5.

Cresci Marrone, G. (2016). «Contratto votivo: parole, gesti, offerte e… scrittura. Un caso di studio da Altino romana». Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), *'Sacrum facere'. Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito = Atti del III Seminario di archeologia del sacro* (Trieste, 3-4 ottobre 2014). Trieste, 133-46. Polymnia. Studi di archeologia 7.

Cresci Marrone, G. (2018). «Le figure del sacro: il punto di vista dell'epigrafia (nella prospettiva del mondo romano)». Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), *'Sacrum facere'. Le figure del 'sacro': divinità, ministri, devoti = Atti del IV Seminario di archeologia del sacro* (Trieste, 2-3 ottobre 2015). Trieste, 33-48. Polymnia. Studi di archeologia 9.

Cresci Marrone, G. (2023). «Assetti territoriali e amministrativi della Cisalpina nella fase 'latina' (89-49 a.C.)». García Fernández, E.; Melchor Gil, E.; Sisani, S. (eds), *Le strutture locali dell'Occidente romano = Atti del I Seminario italo-spagnolo* (L'Aquila, 4-6 maggio 2022). Roma, 93-115. Diuturna civitas 1.

Cresci Marrone, G. (2024). «Bianco ma eloquente: casi di studio nell'epigrafia di Altino romana». Gallo, F.; Lazzarini, S.; Reali, M. (a cura di), *La loquacità degli spazi bianchi in epigrafia*. Milano, 101-17. Ambrosiana Graecolatina 13.

Cresci Marrone, G. (2025). «Comunicare in ambito sacro all'intersezione di due mondi. Un nuovo esempio dal santuario altinate in località Fornace». Bucossi, A.; De Rubeis, F.; Degni, P.; Rohr, F. (a cura di), *'Philogrammatos'. Studi offerti a Paolo Eleuteri*. Venezia, 57-66. Studi di archivistica, bibliografia, paleografia 9. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-975-7/003.

Cresci Marrone, G. (in corso di stampa). «Incroci di fonti in ambito sacro: istruzioni per l'uso». Murgia, E. (a cura di), 'Sacrum facere'. *Fonti letterarie e 'sacra'. Apporti, limiti, fraintendimenti = Atti dell'VIII Seminario di archeologia del sacro* (Trieste, 27-28 aprile 2026). Trieste. Polymnia. Studi di archeologia.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di) (2001). *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale = Atti del II Convegno di studi altinati* (Venezia, 1-2 dicembre 1999). Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 14. Altinum 2.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di) (2009). *'Altnoi'. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del V Convegno di studi altinati* (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 23. Altinum 5.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di) (2011). *Altino dal cielo: la città telerivelata. Lineamenti di* forma urbis *= Atti del VI Convegno di studi altinati* (Venezia, 3 dicembre 2009). Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 25. Altinum 6.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (2013). «Il bosco sacro nel santuario di Altino: una proposta di lettura». Fontana, F. (a cura di), *'Sacrum facere' = Atti del I Seminario di archeologia del sacro* (Trieste, 17-18 febbraio 2012). Trieste, 165-85. Polymnia. Studi di archeologia 5.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (2024). «Il santuario del dio Altino tra Veneti e Romani». Riso, F.M. (a cura di), *Santuari e luoghi di culto dell'Italia settentrionale e centrale nella fase della romanizzazione = Atti del Convegno* (Modena, 27 maggio 2022). Louvain, 63-78. Fervet opus 11.

Croce Da Villa, P. (1983). «Instrumentum domesticum». *Antichi bronzi di Concordia = Catalogo della mostra* (Portogruaro, 15 gennaio - 15 marzo 1983). Portogruaro, 57-74.

Dämmer, H.W. (2002). «Il santuario sud-orientale. Le indagini recenti». Ruta Serafini 2002, 248-69.

Dämmer, H.-W. (2023). *Die Votivstili aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880–1916 und 1987–1991) – Gli stili votivi del santuario di Reitia a Este (Scavi 1880–1916 e 1987–1991).* Oppenheim am Rhein. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 10. Il santuario di Reitia a Este 9.

Dämmer, H.-W.; Gambacurta, G. (2026). «San Pietro Montagnon. Sacrifici sulla riva del lago sacro». Squarcina, Tirelli 2026, 231-9.

Diliberto, O. (1983). «La struttura del *votum* alla luce di alcune fonti letterarie». *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, vol. 4. Milano, 297-309.

Dubourdieu, A.; Scheid, J. (2000). «Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine». Vauchez, A. (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Roma, 59-80. Collection de l'École française de Rome 273.

Ehmig, U. (2017). '*Donum dedit'. Charakteristika einer Widmungsformel in lateinischen Sakralinschriften*. Gutenberg. Pietas 9.

Euler, W. (1989). *'Dōnom dō-'. Eine 'figura etymologica' der Sprachen Altitaliens.* Innsbruck.

Fiorelli, G. (1878). «Notizie degli scavi. Settembre». *NSA*, 279-302.

Fogolari, G. (2001a). «Lagole, luogo di culto fra i luoghi di culto veneti». Fogolari, Gambacurta 2001, 371-7.

Fogolari, G. (2001b). «Lagole: storia delle scoperte». Fogolari, Gambacurta 2001, 27-33.

Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di) (2001). *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore.* Roma. Collezioni e musei archeologici del Veneto 44.

Fontana, F. (2009). «Forme di culto lungo la Via Annia: divinità del territorio e divinità in viaggio». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 415-30.

Gamba, M. et al. (a cura di) (2013). *'Venetkens'. Viaggio nella terra dei Veneti antichi = Catalogo della mostra* (Padova, 6 aprile - 17 novembre 2013). Venezia.

Gambacurta, G. (2001). «*Simpula*». Fogolari, Gambacurta 2001, 181-225.

Gambacurta, G. (2013). «In salita al bosco sacro, folto di alberi». Gamba et al. 2013, 426-7.

Gambacurta, G.; Cipriano, S. (2018). *Varia I - Die nichtmetallenen Kleinfunde aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991)*. Mainz am Rhein. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 8.1.

Gambacurta, G.; Marinetti, A. (2019). «Due lamine bronzee iscritte dall'area della necropoli tra Via Tiepolo e Via San Massimo a Padova». *SE*, 81, 265-305.

Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A. (2009). «Una nuova lamina figurata da Padova: un *unicum*?». Broni, S. (a cura di), *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale*. Pisa-Roma, 389-94. Studia erudita 4.

Gangemi, G. (2009). «Le emergenze strutturali del santuario di Monte Calvario ad Auronzo di Cadore (BL) nel contesto della viabilità antica tra Italia e Norico». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 247-62.

Gangemi, G. (2011). «Una statuetta bronzea di Giove dal Monte Calvario di Auronzo di Cadore (BL)». *Tra protostoria e storia. Studi in onore di Loredana Capuis*. Roma, 295-304. Antenor quaderni 20.

Gangemi, G. (2015). «Dischi e lamine dal santuario di Auronzo di Cadore». Malnati, L.; Manzelli, V. (a cura di), *'Brixia'. Roma e le genti del Po. Un incontro di culture. III-I secolo a.C. = Catalogo della mostra* (Brescia, 9 maggio 2015 - 15 febbraio 2016). Firenze, 314.

Glinister, F. (1997). «What is a Sanctuary?». *CCG*, 8, 61-80.

Hassan, R. (2010). «*Votum spopondit*. Considerazioni a margine di *Hercules Oetaeus* 1295-1299». *Studi e documenti di storia e letteratura*, 75, 503-11.

Ickler, S. (2013). *Die Ausgrabungen 1987-1991 im Reitia-Heiligtum von Este*, Mainz am Rhein. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 7. Il santuario di Reitia a Este 6.

Lazzaro, L. (1981). *'Fons Aponi'. Abano e Montegrotto nell'Antichità*. Padova.

Lazzaro, L. (1989). «Regio X. Venetia et Histria. Feltria». *Supplementa Italica*, nuova serie, 5, 241-61.

Lejeune, M. (1972). «Une *antiquissima* vénète: le bronze votif de Lozzo Atestino». *REL*, 49, 78-102.

Lejeune, M. (1974). *Manuel de la langue vénète*. Heidelberg. Indogermanische Bibliothek. 1. Reihe, Lehr- und Handbücher.

Luciani, F. (2010). «*Servi* et *liberti publici* dans la *Regio X*: nouveautés épigraphiques». Lamoine, L.; Berrendonner, C.; Cébeillac-Gervasoni, M. (éds), *La praxis municipale dans l'Occident romain.* Clermont Ferrand, 257-95. Histoires croisées.

Mancini, M. (2023). «Etimologie e *Trümmersprachen*: a proposito di un'iscrizione venetica ritrovata a Padova». *SE*, 86, 225-40.

Mancini, M. (2025). «Una nuova etimologia del venetico *śainati-*». Lombardi Vallauri, E.; Piunno, V.; Pompei, A. (a cura di), *Temi e argomenti. Omaggio a Lunella Mereu*. Roma, 141-62. Filosofia, comunicazione e spettacolo (Nuova serie), Studi umanistici 2.

Maras, D. (2009). *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto.* Pisa-Roma. Biblioteca di Studi etruschi 46.

Marcer, J. (2019). «Über die Alpen. Keltische und römische Münzen aus dem Heiligtum von Monte Calvario bei Auronzo di Cadore (Belluno, Italien)». Dolenz, H.; Strobel, K. (Hrsgg.), *Chronologie und vergleichende Chronologien zum Ausgang der Römischen Republik und zur Frühen Kaiserzeit*. Klagenfurt am Wörthersee, 403-9. Kärntner Museumsschriften 87.

Marinetti, A. (1998). «Il venetico. Bilancio e prospettive». Marinetti, A.; Vigolo, M.T.; Zamboni, A. (a cura di), *Varietà e continuità nella storia linguistica del Veneto = Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia* (Padova-Venezia, 3-5 ottobre 1996). Roma, 49-99. Biblioteca della Società Italiana di Glottologia 21.

Marinetti, A. (1999). «Venetico 1976-1996. Acquisizioni e prospettive». *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). Firenze, 391-436. Istituto Nazionale di Studi etruschi ed italici. Atti di convegni 20.

Marinetti, A. (2001a). «Il venetico di Lagole». Fogolari, Gambacurta 2001, 59-73.

Marinetti, A. (2001b). «Iscrizioni». Fogolari, Gambacurta 2001, 337-70.

Marinetti, A. (2001c). «Testimonianze di culto da Altino preromana nel quadro dei confronti con il mondo veneto: i dati delle iscrizioni». Cresci Marrone, Tirelli 2001, 97-119.

Marinetti, A. (2002). «L'iscrizione votiva». Ruta Serafini 2002, 180-4.

Marinetti, A. (2004). «Gli ossi iscritti». Rosada, G. (a cura di), *Il teatro romano di Asolo.* Treviso, 53-6. Testis temporum 3.

Marinetti, A. (2007). «Sulla presenza di 'frateres' (?) nel santuario paleoveneto di Reitia a Este: rilettura dell'iscrizione». Cresci Marrone, G.; Pistellato, A. (a cura di), *Studi in*

ricordo di Fulviomario Broilo. Padova, 437-50. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente, Università Ca' Foscari Venezia 2.

Marinetti, A. (2009a). «Da *Altno-* a Giove: la titolarità del santuario. I. La fase preromana». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 81-127.

Marinetti, A. (2009b). «Un etnico per 'etrusco' nel venetico?». Bruni, S. (a cura di), *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale.* Pisa-Roma, 557-62. Studia erudita 4.

Marinetti, A. (2010). «Un nuovo cippo votivo con iscrizione dal Colle del Principe (Este)». *QdAV*, 26, 229-32.

Marinetti, A. (2014). «Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni». Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), *'Sacrum facere'. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei 'sacra' del mondo greco e romano = Atti del II Seminario di archeologia del sacro* (Trieste, 19-20 aprile 2013). Trieste, 33-54. Polymnia. Studi di archeologia 6.

Marinetti, A. (2017). «Annotazioni sull'onomastica femminile nel Veneto antico». De Meo, A.; Di Pace, L.; Manco, A.; Monti, J.; Pannain, R. (a cura di). *Al femminile. Scritti linguistici in onore di Cristina Vallini.* Firenze, 367-81. Quaderni della Rassegna 139.

Marinetti, A. (2020). «Venetico». *Paleohispánica*, 20, 367-401. https://doi.org/10.36707/palaeohispanica.v0i20.374.

Marinetti, A. (2021). «Nerka e le altre. L'onomastica femminile nelle dediche del santuario di Reitia a Este». Gamba, M. et al. (a cura di), *Metalli, creta, una piuma d'uccello… Studi di archeologia per Angela Ruta Serafini.* Padova, 307-17. Documenti di archeologia 67.

Marinetti, A. (2023). «Mobilità e identità nel Veneto tra VI e V secolo a.C.: i dati dei documenti epigrafici». *Preistoria alpina*, 53, 97-106.

Marinetti, A. (2024a). *Le iscrizioni dal santuario di Reitia / Die Inschriften aus dem Reitia-Heiligtum.* Oppenheim. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 11. Il santuario di Reitia a Este 10.

Marinetti, A. (2024b). «Il contatto tra Etruschi e Veneti: una rilettura dei dati epigrafici». *Gli Etruschi nella Valle del Po = Atti del XXX Convegno di studi etruschi ed italici* (Bologna, 23-25 giugno 2022). Roma, 743-82. Istituto Nazionale di Studi etruschi ed italici. Atti di convegni 30.

Marinetti, A.; Prosdocimi, A.L. (2006). «Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi: il dio Altino e l'epiteto *śainati-*». *'Ut…rosae…ponerentur'. Scritti di archeologia in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan.* Roma-Treviso, 95-103. Quaderni di archeologia del Veneto. Serie speciale 2.

Marinetti, A.; Prosdocimi, A.L. (2011). «Varietà alfabetiche e scuole scrittorie nel Veneto antico. Nuovi dati da Auronzo di Cadore». *Tra protostoria e storia. Studi in onore di Loredana Capuis.* Roma, 305-24. Antenor quaderni 20.

Marinetti, A.; Prosdocimi, A.L.; Tirelli, M. (2013). «Il cippo del lupo dal santuario di Altino». *Giulia Fogolari e il suo 'repertorio… prediletto e gustosissimo'. Aspetti di cultura figurativa nel Veneto antico = Atti del Convegno di studi* (Este-Adria, 19-20 aprile 2012). Padova, 76-91. Archeologia veneta 35.

Marinetti, A.; Rigobianco, L. (2025). «Veneti e Romani: una affinità di lunga durata?». Dopico Caínzos, M.D. (a cura di), *'Aut recepti beneficio obligatos putant'. Formas no coercitivas de transformación indígena*. Lugo, 131-58. Philtáte 7.

Marinetti, A.; Solinas, P. (2016). «Continuità, aperture, resistenze nelle culture locali: la prospettiva linguistica». Govi, E. (a cura di), *Il mondo etrusco e 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). Roma, 31-73. Biblioteca di Studi etruschi 57.

Mascardi, M.; Tirelli, M.; Vallicelli, M.C. (a cura di) (2025). *Luoghi di culto e ritualità in Oderzo antica = Atti della Giornata di studi* (Oderzo, 24 maggio 2024). Venezia. Antichistica 45. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8.

Mazzocchin, S. (a cura di) (2023). *L'area archeologica di Via Neroniana a Montegrotto Terme (PD)*. Vol. 2, *I materiali*. Padova. Antenor quaderni 50.

Meffert, M. (2009). *Die Paläovenetische Votivkeramik aus dem Reitia-Heiligtum von Este: (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991) / La ceramica votiva veneta del santuario di Reitia a Este (scavi 1880-1916 e 1987-1991)*. 2 voll. Mainz am Rhein. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 5.1-5.2. Il santuario di Reitia a Este 4.1-4.2.

Nonnis, D. (2003). «Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica». De Cazanove, O.; Scheid, J. (éds.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte = Actes de la table ronde* (Napoli, 30 novembre 2001). Napoli, 25-54. Collection du Centre Jean Bérard 22. https://doi.org/10.4000/books.pcjb.874.

Pellegrini, G.B.; Prosdocimi, A.L. (1967a). *La lingua venetica*. Vol. 1, *Le iscrizioni*. Padova-Firenze.

Pellegrini, G.B.; Prosdocimi, A.L. (1967b). *La lingua venetica*. Vol. 2, *Studi*, a cura di A.L. Prosdocimi. Padova-Firenze.

Poccetti, P. (2009). «Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica». Bodel, Kajava 2009, 43-93.

Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern.

Prosdocimi, A.L. (1968-69). «Una iscrizione inedita dal territorio atestino. Nuovi aspetti epigrafici linguistici culturali dell'area paleoveneta». *AIV*, 137, 123-83.

Prosdocimi, A.L. (1979). «Venetico. L'altra faccia di Pa 14, il senso dell'iscrizione e un nuovo verbo». *Studi in memoria di Carlo Battisti*. Firenze, 279-307.

Prosdocimi, A.L. (1981). «'Fare' e 'fare per'. A proposito dell'iscrizione REI IX,1». *SE*, 49, 357-62.

Prosdocimi, A.L. (1985). «LV Pa 15 = MLV 127». *SE*, 51, 308-10.

Prosdocimi, A.L. (1988). «La lingua». Fogolari, G.; Prosdocimi, A.L. (a cura di), *I Veneti antichi. Lingua e cultura*. Padova, 221-420. Il mito e la storia 2.

Prosdocimi, B.; Paltineri, S.; Ruta Serafini, A. (2026). «Il santuario di Reitia a Este». Squarcina, Tirelli 2026, 175-85.

Raggi, A. (2006). «Le norme sui *sacra* nelle *leges municipales*». Capogrossi Colognesi, L.; Gabba, E. (a cura di), *Gli statuti municipali*. Pavia, 701-21. Pubblicazioni del CEDANT 2.

Rigobianco, L. (2021). «La designazione dei liberti nella documentazione venetica: strategie linguistiche e riflessi istituzionali». *Scienze dell'Antichità*, 27, 185-99.

Ruta Serafini, A. (a cura di) (2002). *Este preromana: una città e i suoi santuari.* Treviso.

Sartori, A. (1992). «Epigrafia sacra e appariscenza sociale». Mayer, M.; Gómez Pallarès, J. (eds), *'Religio deorum' = Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y sociedad en Occidente* (Tarragona, 6-8 ottobre 1988). Sabadell, 423-34.

Šašel, J. (1987). «Le famiglie romane e la loro economia di base». *Vita sociale, artistica e commerciale di Aquileia romana = Atti della 16. Settimana di studi aquileiesi* (Aquileia-Grado, 20-26 aprile 1985). 2 voll. Udine, 145-52. *Antichità Altoadriatiche*, 29.

Scarpa Bonazza, B. et al. (a cura di) (1978). Iulia Concordia *dall'età romana all'età moderna*. 2a ed. Treviso.

Scheid, J. (1999). «Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales». Dondin-Payre, M.; Raepsaet-Charlier, Th. (éds), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le haut empire romain.* Paris, 381-423. Histoire ancienne et médiévale 53.

Scheid, J. (2000). «Conclusion». Delplace, C.; Tassaux, F. (éds), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*. Bordeaux, 275-80. Ausonius publications. Études 4.

Squarcina, C.; Tirelli, M. (a cura di) (2026). *Etruschi e Veneti: acque, culti e santuari* = *Catalogo della mostra* (Venezia, 6 marzo - 29 settembre 2026; Milano, 14 ottobre 2026 - 10 gennaio 2027). Monza.

Tirelli, M. (2011). «L'immagine della città dalla ricerca tra terra e cielo». Cresci Marrone, Tirelli 2011, 59-80.

Tirelli, M. (2013). «I santuari di pianura». Gamba et al. 2013, 317-19.

Tirelli, M. (2026). «Il santuario lagunare del dio Altino: la tutela divina sul crocevia internazionale dei Veneti». Squarcina, Tirelli 2026, 146-57.

Tirelli, M.; Ferrarini, F. (2025). «Edifici di culto a *Opitergium*: tracce e suggestioni». Mascardi, Tirelli, Vallicelli 2025, 49-68. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-965-8/003.

Zaghetto, L. (2003). *Il santuario preromano e romano di Piazzetta S. Giacomo a Vicenza: le lamine figurate*. Vicenza.

Zampieri, E. (2000). *Presenza servile e mobilità sociale in area altinate. Problemi e prospettive*. Portogruaro. L'Album 7.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Scrivere nei santuari della *Venetia*: la scrittura e il suo insegnamento

Giovannella Cresci Marrone, Luca Rigobianco
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This article examines writing instruction in the Venetia across the Venetic, the transitional, and the Roman periods. It argues that, during the Venetic period, the introduction of writing and of syllabic punctuation can be associated with the sanctuary sphere, and analyses the evidence for writing instruction and the functions of writing within the context of the sanctuary of the goddess Reitia at Este. Particular attention is given to the alphabet tablets, which also preserve evidence for the transition to the Roman period. The article then surveys the evidence from the Venetia for forms of writing instruction in the Roman period, which are shown to conform to the model transmitted by Quintilian and are no longer connected with the sanctuary sphere.

Keywords Venetic. Latin. Writing instruction. Syllabic punctuation. Quintilian.

Sommario 1 La fase veneta. – 2 La fase romana.

1 La fase veneta

L'identificazione e la qualificazione del legame tra la scrittura e i santuari in ambito venetico si fonda primariamente sulla documentazione testuale e materiale proveniente dal santuario della dea Reitia a Este,[1] che – a quanto consta – costituisce sotto tale

1 Per una rassegna aggiornata di tale documentazione vedi Dämmer 2023 e Marinetti 2024a.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46
e-ISSN 2610-9344 | ISSN 2610-8828
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2026-01-15 | Accepted 2026-02-25 | Published 2026-10-19
© 2026 Cresci Marrone, Rigobianco | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/002

profilo un *unicum* entro il panorama del Mediterraneo occidentale antico.[2]

Al di là di tale caso straordinario, su cui si tornerà appresso, è da rilevare che, stando alla documentazione a nostra disposizione, la scrittura sembra comparire in ambito santuariale fin dall'inizio della tradizione scrittoria venetica. Nello specifico due delle quattro iscrizioni più antiche, pertinenti alla cosiddetta 'prima fase' alfabetica,[3] sono iscrizioni di dedica provenienti rispettivamente dal santuario occidentale di Este e dal santuario in località Fornace di Altino.[4] La prima iscrizione è apposta su un calice di bronzo trasformato in *kantharos* databile al secondo quarto del VI secolo a.C.:[5]

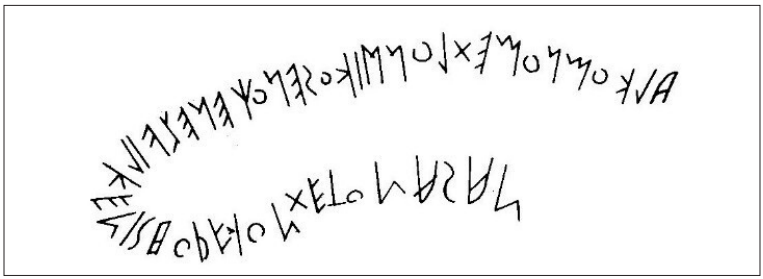


Figura 1 Iscrizione *Es 120. Prosdocimi 1970, 520

alkomnometlonśikosenoχenesvilkenishorviontetonasan
Alkomno metlon Śikos Enogenes Vilkenis horvionte donasan
'Śiko-, Enogene-, Vilkeni- donarono il *metlon* (?) agli Alkomno Horvionte'[6]

2 Sulla epigrafia religiosa nelle lingue locali del Mediterraneo occidentale vedi da ultimo la sintesi di de Tord Basterra 2024 e Calvelli, Dopico Caínzos 2025.

3 Per un reinquadramento delle due fasi alfabetiche riconosciute comunemente entro la tradizione scrittoria venetica vedi Marinetti 2024b, 744-62.

4 Le altre due iscrizioni pertinenti alla 'prima fase' alfabetica, entrambe di natura funeraria, sono Es 1 (Pellegrini, Prosdocimi 1967, 51-4) e *Es 122 (Prosdocimi 1972).

5 *Es 120 (Prosdocimi 1970). La datazione è tratta da Maggiani 2008, 349.

6 Per una possibile interpretazione del teonimo Alkomno (Horvionte) in riferimento ai Dioscuri e per la forma *metlon* vedi Calvelli, Marinetti, Pesce in questo volume, §§ 5.1, 3.2.1.

La seconda è apposta su una barretta di bronzo frammentaria:[7]

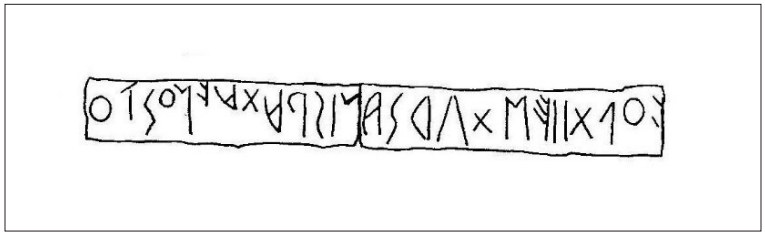


Figura 2 Iscrizione *Altino 129. Marinetti 2009a, 125

]volθiieśθursa[ ]ṇispaθavnosto[
]voltieś tursaṇis patavnos do[
'Voltieś Tursani- patavino/Tursani- patavino volente donò/donarono'[8]

Il riscontro di iscrizioni di ambito santuariale fin dall'inizio della tradizione scrittoria, se non è da ascrivere alla casualità dei rinvenimenti, potrebbe essere significativo per la questione del legame tra la scrittura e i santuari, in quanto, come è ovvio, l'introduzione della scrittura non importa necessariamente il suo impiego nella sfera del sacro. Al proposito si può fare riferimento, ad esempio, alla tradizione scrittoria etrusca, principiata tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo a.C., che è caratterizzata nei primi decenni pressoché esclusivamente da iscrizioni di possesso e di dono, mentre altre tipologie testuali, tra cui le iscrizioni sacre, compaiono solo a partire dalla seconda metà del VII secolo a.C.[9] Nello specifico delle iscrizioni sacre venetiche di 'prima fase' appena viste non è possibile determinare se tale impiego della scrittura sia da ascrivere a una elaborazione locale o piuttosto ai maestri di scrittura etruschi. In ogni caso si potrebbe adombrare l'ipotesi che i santuari – o comunque taluni santuari – abbiano avuto un ruolo nella introduzione della scrittura in ambito venetico.

Un indizio ulteriore su tale legame tra la scrittura e i santuari potrebbe essere fornito dalla importazione nel sistema scrittorio venetico a partire dalla fine del VI secolo a.C. della puntuazione sillabica etrusca, che consiste essenzialmente nell'inquadramento mediante punti o tratti delle vocali e delle consonanti che non

7 Vedi Marinetti 2009a, 88 e Marinetti 2009b, 436-8.

8 Per l'analisi e l'interpretazione dell'iscrizione vedi Marinetti 2009a, 88.

9 Per un profilo sommario delle prime fasi della cultura epigrafica etrusca e la genesi della epigrafia sacra in ambito etrusco vedi Bellelli, Benelli 2018, 153-62, 168-74.

rientrano nella struttura sillabica di tipo CV.[10] Per tale dispositivo grafico e l'insegnamento che ne è correlato, su cui si tornerà appresso, è riconosciuta comunemente una genesi nell'ambito di una scuola scrittoria etrusca associata al santuario del Portonaccio a Veio.[11] La ricostruzione della trafila che avrebbe condotto la puntuazione sillabica dall'Etruria meridionale in Veneto è malcerta a causa della scarsezza della documentazione. Al riguardo sembra tuttavia rilevante che, secondo una ipotesi formulata recentemente da Anna Marinetti di contro alla opinione corrente, le due iscrizioni venetiche più antiche che presentano l'impiego della puntuazione sillabica sarebbero due iscrizioni votive provenienti rispettivamente dal santuario orientale di Meggiaro a Este e dal santuario in località Fornace di Altino.[12] La prima iscrizione è apposta su una lamina di bronzo dalla forma di barca:[13]

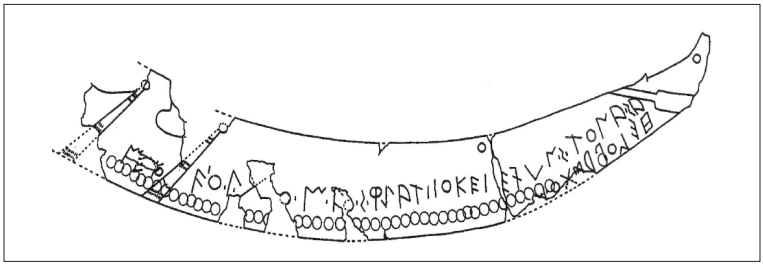


Figura 3 Iscrizione *Este 145. Marinetti 2002a, 181

meχo[?]vo.l.t[i(i)]o.m.no.s.φladiioke.[?]e-un.s.dona.sa/heno---to.i.
mego Volt[i]omnos Bladio Ke[?]e-uns donasa Heno---toi
'Volt[i]omno-, Bladio, Ke[?]e-un- mi donarono a Heno---to-'

10 Sulla puntuazione sillabica vedi Prosdocimi 1983, Wachter 1986, Wachter 2004 e da ultimo Rigobianco, in corso di stampa.

11 Vedi Cristofani 1978, 10.

12 Vedi Marinetti 2024b, 752-62 e Maggiani 2000, 93-5.

13 Vedi Marinetti 2002a. Per il teonimo Hen---oto- vedi Calvelli, Marinetti, Pesce in questo volume, § 5.1.

La seconda iscrizione è apposta sull'orlo di un lebete di bronzo frammentario:[14]

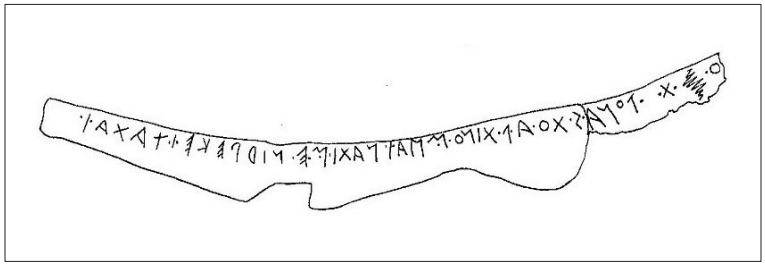


Figura 4 Iscrizione *Al 119. Marinetti 2009a, 123

]o.[--].θ.[-]ṣ.tona.s.θo.a.l.θino.m.śa.i.naθi.m..e.ni<r>p(r)eke.i.taθa.i.
?]o[--]t[-]ṣ donasto Altinom Śainatim eni prekei datai
'donò ad Altino- Śainati- in preghiera data'

Se l'ipotesi coglie nel segno, come già accennato al proposito degli impieghi più antichi della scrittura, anche la comparsa della puntuazione sillabica dapprima in iscrizioni di dedica di ambito santuariale potrebbe non essere una mera casualità documentale e dipendere invece da una ricezione e susseguente diffusione dell'insegnamento correlato a tale dispositivo grafico da parte di una o più scuole scrittorie entro circuiti santuariali.

Il legame tra la scrittura e i santuari assume un carattere di evidenza nel caso del santuario di Reitia a Este. Infatti da tale santuario proviene una documentazione testuale e materiale di importanza massima relativa agli strumenti e all'insegnamento della scrittura e al suo ruolo in ambito sacro, nonché di riflesso relativa alla ideologia che ne sarebbe correlata. Nello specifico dal santuario provengono anzitutto oltre seimila stili scrittori.[15] Si tratta perlopiù di riproduzioni votive in bronzo e in ferro, grandi e in miniatura, sporadicamente sottoposte a interventi di defunzionalizzazione. A margine si annota che qualche esemplare analogo è stato rinvenuto anche ad Altino e a Vicenza.[16] Ventiquattro stili recano iscrizioni, che generalmente riportano la dedica (*donasto* 'donò', *doto* 'dato') dell'oggetto, designato come *mego* 'io' o *vdan* '(letteralmente)

14 Vedi Marinetti 2009a, 84-5 e 2009b, 428-9. Sul teonimo Altino- e l'epiteto Śainati- vedi Calvelli, Marinetti, Pesce in questo volume, § 5.1. Sull'iscrizione v. anche Gambacurta, Murgia, Serafini, Tirelli in questo volume.

15 Per un catalogo degli stili vedi Dämmer 2023. Per le considerazioni che seguono si prenda a riferimento Marinetti 2024a, 114-26.

16 Vedi Dämmer 2023, 67, 130.

abecedario' (vedi *infra*), alla dea Reitia.[17] I dedicanti sono esclusivamente donne, il che con ogni probabilità non può essere attribuito al caso, sebbene ce ne sfuggano la ragione e conseguentemente le eventuali implicazioni relative alla pratica e alla ideologia della scrittura. Oltre agli stili, dal santuario provengono anche più di quattrocento punte metalliche, costituite da lamine di bronzo avvolte in forma conica.[18] Tali punte, che sono state rinvenute anche presso il santuario di Caldevigo a Este e in una area sacra ad Oderzo, pertenevano verisimilmente a stili in legno e, come mostrato da Stefano Buson, potrebbero essere state utilizzate non solo per scrivere su tavolette cerate ma anche con inchiostro.[19] Il santuario di Reitia ha restituito inoltre qualche tavoletta alfabetica, ovverosia riproduzioni votive in bronzo di tavolette cerate che contengono generalmente un prontuario per l'insegnamento della scrittura e una iscrizione di dedica.[20] Per illustrare il contenuto di tali tavolette, si prende qui a riferimento la tavoletta Es 25:[21]

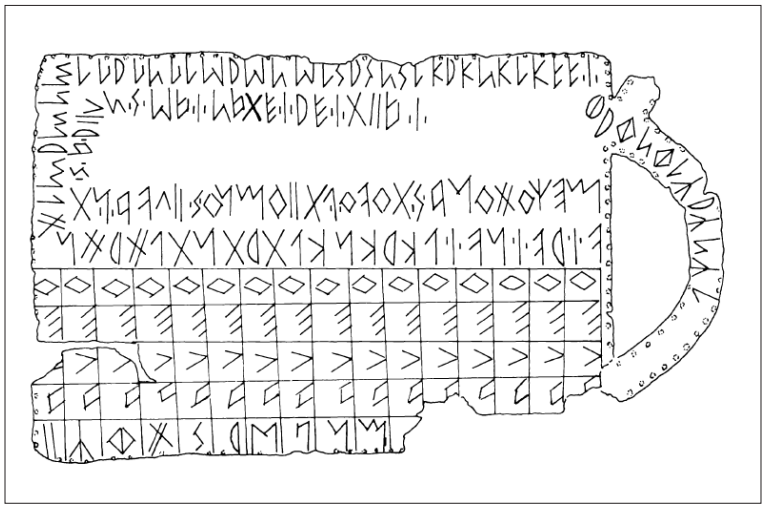


Figura 5 Iscrizione Es 25. Marinetti 1990, 106

Nella linea inferiore è riportata la lista delle consonanti in ordine alfabetico, sebbene incompleta a causa di un danneggiamento del

17 Sul teonimo Reitia vedi Calvelli, Marinetti, Pesce in questo volume, § 5.1.

18 Vedi Dämmer 2023, 62-3, 126-7, tavv. 91-3.

19 Vedi Dämmer 2023, 63, 127.

20 Una tavoletta alfabetica analoga a quelle del santuario di Reitia è stata rinvenuta in una stipe votiva a Vicenza (vedi Marinetti 1990, 142).

21 Pellegrini, Prosdocimi 1967, 109-11.

supporto: *[v z h θ k l] m n p ś r s ⌜t⌝ φ χ*.[22] L'ultima casella è riempita con due aste (*ii*), mentre in altre tavolette la stessa casella è riempita con altri segni, come ad esempio la vocale *e* (cf. per esempio l'iscrizione Es 23). Ciò si deve ragionevolmente al fatto che il modello di tali tavolette è etrusco e pertanto concepito per contenere i sedici segni per le consonanti dell'alfabeto etrusco, mentre l'alfabeto venetico ne ha quindici.[23] Nelle quattro linee sopra si possono leggere le vocali *a* (prima linea), *e* (terza linea) e *o* (quarta linea). L'interpretazione del segno nella seconda linea è discussa. Probabilmente si tratta di una legatura delle vocali *i* e *u*.[24] Anche in questo caso la presenza di quattro caselle anziché cinque potrebbe essere da ascrivere al modello etrusco, dato che l'etrusco ha quattro segni per le vocali (*a*, *e*, *i*, *u*) e non cinque come il venetico (*a*, *e*, *i*, *o*, *u*).[25] Tale compaginazione grafica permetterebbe ai discenti di costruire tutte le sillabe di tipo CV, ovverosia tutte le sillabe che non richiedono puntuazione sillabica, attraverso la congiunzione di ciascuna consonante con ciascuna vocale della lista soprastante (*ma*, *mi*, *mu*, *me*, *mo*, *na*, *ni*, *nu*, *ne*, *no* etc.). Sopra la lista delle vocali sono riportati la lista dei nessi consonantici costituiti da una consonante e *r*, *n* o *l* (*vhr*, *vhn*, *vhl*, *kr*, *kn*, *kl* etc.) e i due digrafi del sistema scrittorio venetico, ossia *vh* [f] and *kv* [k^{w}]. Questa lista è rilevante per chi sta imparando a scrivere, in quanto, di contro alla regola generale, tali nessi non richiedono la puntuazione sillabica. Così, ad esempio, nella iscrizione votiva si legge il nome individuale *vo.l.tiiomno.s.*, in cui *l* e *s* sono regolarmente puntuati in quanto in coda sillabica – e dunque non rientrano nella struttura sillabica di tipo CV – mentre il nesso *mn* non lo è. Al proposito della modalità di insegnamento della scrittura ricavabile da tali prontuari è da rilevare che essa non corrisponde *in toto* a quella latina tràdita da Quintiliano. Nello specifico la modalità di insegnamento venetica prevede essenzialmente di far apprendere la corrispondenza tra grafema e fonema mediante l'esposizione a sillabe del tipo CV e CCV, ovverosia le sillabe che non richiedono la puntuazione sillabica,[26] mentre secondo Quintiliano «[s]yllabis nullum compendium est: perdiscendae omnes» (*Inst.* 1.30; vedi *infra*, § 2).

Le iscrizioni votive su tavoletta alfabetica, al pari di quelle su stilo (vedi *supra*), generalmente riportano la dedica (*donasto* 'donò')

22 La terzultima lettera della lista è *z* anziché, come atteso, *t*. Ciò potrebbe motivarsi alla luce dei mutamenti relativi alla notazione grafica delle dentali occorsi entro la tradizione scrittoria venetica (vedi Marinetti 1990, 107).

23 Vedi Prosdocimi 1983, 110-12.

24 Vedi Prosdocimi 1983, 112-13.

25 Vedi Marinetti, Solinas 2016, 192.

26 Sui fondamenti di tale pratica didattica alla luce delle acquisizioni relative alla competenza fonologica e al suo sviluppo vedi Rigobianco, in corso di stampa.

dell'oggetto, designato come *mego* 'io' o *vdan* '(letteralmente) abecedario', alla dea Reitia (vedi Calvelli, Marinetti, Pesce in questo volume, § 3.2.1). Tuttavia, nel caso delle tavolette alfabetiche i dedicanti sono sia donne sia uomini (vedi Calvelli, Marinetti, Pesce in questo volume, § 4.1). La forma *vdan* è interpretata comunemente, secondo una proposta che risale a Otto Haas, quale lessicalizzazione (*-ā-*) della sequenza delle prime due consonanti dell'alfabeto venetico (*vd-*) e pertanto accostata a forme quali il latino (tardo) *abecedārius*.[27] L'occorrenza di tale forma in iscrizioni su stili scrittori, su tavolette alfabetiche e su una piccolissima placchetta bronzea[28] rende evidente che essa non possa designare il supporto scrittorio, a meno che non si ammetta, ad esempio, che le dediche su stili scrittori in cui occorre *vdan* si riferiscano a una offerta congiunta dello stilo e di una tavoletta, eventualmente fatta di materiale deperibile. D'altro canto, è stata avanzata l'ipotesi che *vdan* possa designare la scrittura *ut sic* e che pertanto tali iscrizioni votive implichino l'offerta alla divinità dell'atto stesso della scrittura, il che importerebbe notevoli ricadute sulla ideologia della scrittura entro il culto della dea Reitia a Este.[29]

Tre tavolette provenienti del santuario di Reitia (Es 27, Es 28 e Es 29) permettono inoltre di avanzare qualche considerazione su taluni aspetti e dinamiche della transizione alla romanità in relazione alla scrittura, poiché in esse convivono aspetti di continuità e di discontinuità rispetto alla tradizione venetica. La tavoletta Es 27 (vedi *infra*, figura 6),[30] che a colpo d'occhio richiama la strutturazione tradizionale delle tavolette alfabetiche venetiche (vedi ad esempio *supra* Es 25), manifesta in realtà un adattamento della compaginazione grafica usuale per fare spazio, allato alla iscrizione votiva in alfabeto e lingua venetici, a una iscrizione votiva in alfabeto e lingua latini (DONUM] DEDIT LIBENS MERITO), che verisimilmente iniziava in verticale in basso a sinistra con il nome del dedicante (VOL]TIO[MN] O[S), eventualmente preceduto dal nome della divinità in caso dativo:

27 Vedi Haas 1952, 227.

28 Vedi Marinetti 2007.

29 Sulle diverse ipotesi relative alla interpretazione di *vdan* vedi Marinetti 2002b, 52-3.

30 Pellegrini, Prosdocimi 1967, 113-15.

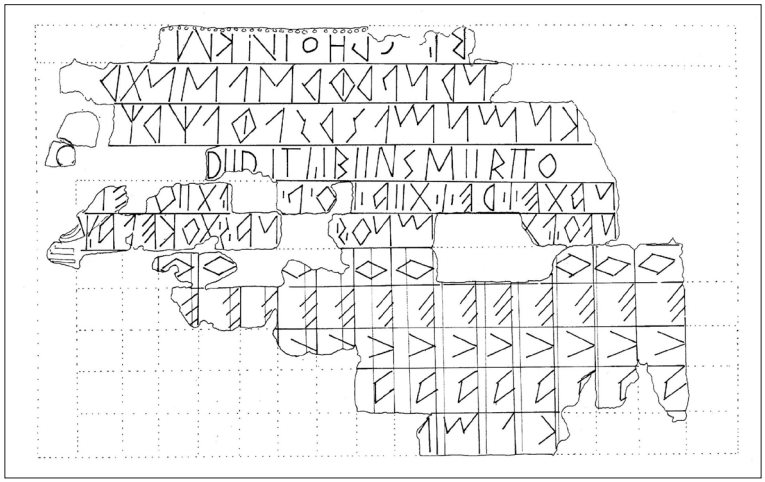


Figura 6 Iscrizione Es 27. Marinetti 1990, 113

Lettere latine con *ductus* sinistrorso compaiono anche nell'ultima riga in alto: tale sequenza corrisponde a un esercizio scrittorio di ambito latino per cui rimando alle osservazioni che seguono. Le tavolette Es 28 e Es 29,[31] che non sono tavolette alfabetiche nonostante ne riproducano la foggia con ansa semicircolare (ora perduta) e la decorazione con puntini a sbalzo lungo i bordi, presentano una partizione della superficie scrittoria che non ha riscontri entro la tradizione venetica:[32]

31 Pellegrini, Prosdocimi 1967, 115-18.

32 Le due iscrizioni sono state riedite recentemente in Marinetti 2017, a cui rimando per una analisi dettagliata.

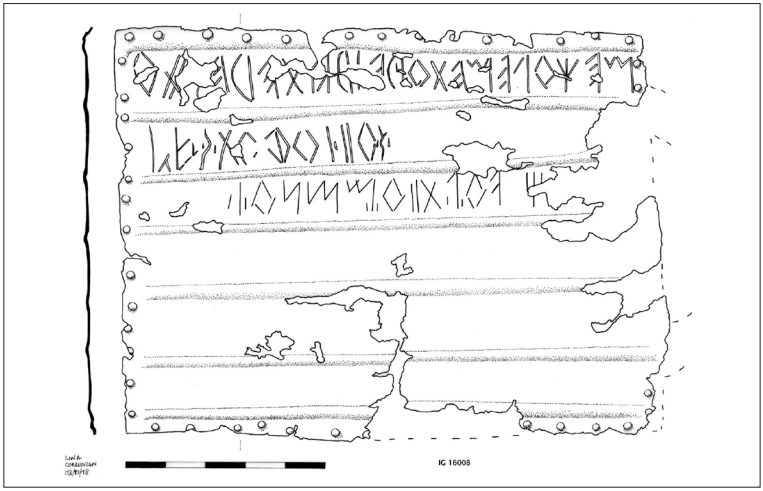


Figura 7 Iscrizione Es 27. Marinetti 2017, 345

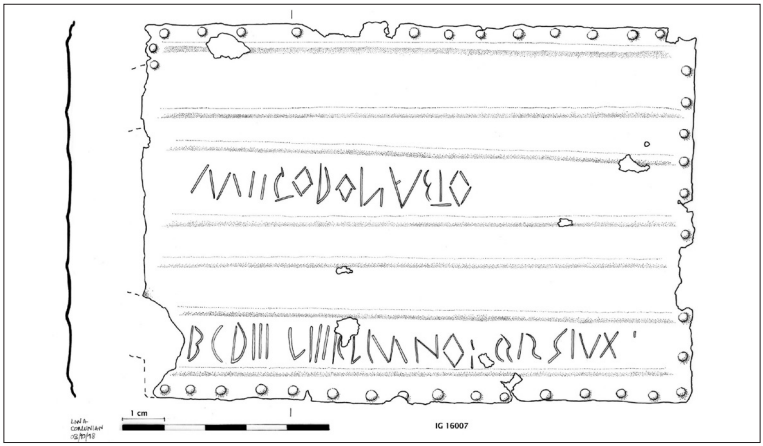


Figura 8 Iscrizione Es 29. Marinetti 2017, 349

Riguardo alla iscrizione Es 28, in lingua e alfabeto venetici, va rilevato che, come annotato da Anna Marinetti sulla base delle osservazioni di Stefano Buson, le prime due e la terza riga sono state scritte rispettivamente in due momenti diversi utilizzando due strumenti diversi, ovverosia rispettivamente un cesello e uno stilo appuntito.[33] La sequenza alla terza riga (*[?] ? Voltiomnoi*) integrerebbe

33 Marinetti 2017, 345 e Buson 2017, 352-4.

l'iscrizione delle prime due righe (*mego Lemetor fratere[i] donasto Boios* 'mi donò Lemetor Boio- in favore del fratello') specificando il nome individuale del fratello, quale che sia la ragione di tale integrazione.[34] Il sintagma che ne risulta, *fratere[i] Voltiomnoi*, è del tutto estraneo alla tradizione scrittoria venetica, in cui i termini di parentela ricorrono raramente e non in associazione ai nomi propri, se non per l'appunto in fase di romanizzazione (cf. ad esempio Es 111 FILIA FVGENIA), e sarebbe pertanto analizzabile quale calco dal latino. La tavoletta Es 29, che proverrebbe dalla stessa bottega di Es 28,[35] riporta in calce un alfabetario latino, che richiama per posizione la sequenza di consonanti che si trova usualmente in calce alle tavolette alfabetiche venetiche. Su tale alfabetario si rimanda alle osservazioni successive (vedi *infra*, § 2) e ci si appunta invece sulla iscrizione di dedica in lingua venetica (*mego donasto* 'mi donò'). L'iscrizione è in alfabeto latino, nonostante siano ravvisabili fenomeni di interferenza grafica evidente con l'alfabeto e la prassi scrittoria venetici nelle forme di *o* a losanga e di *n* con il secondo e il terzo tratto brevi, nonché nell'utilizzo della *scriptio continua*. A ciò si assomma che dopo la seconda *o* l'iscrizione prosegue capovolta e in verso sinistrorso, il che fornisce un indizio ulteriore del fatto che lo scriba fosse maggiormente aduso alla scrittura venetica.[36] L'assenza nella iscrizione venetica del nome del dedicante e della divinità dedicataria resta un *explanandum*: in ogni caso la defunzionalizzazione della tavoletta mediante il ripiegamento di uno dei bordi rende evidente che una formula siffatta, quali che siano le ragioni che ne stanno la base, non sarebbe stata di ostacolo a un utilizzo effettivo della tavoletta come offerta votiva.[37]

[Luca Rigobianco]

2 La fase romana

Nel santuario atestino di Reitia per quanto attiene all'insegnamento della scrittura non si consumò solo la meccanica adozione di un nuovo alfabeto, cioè quello latino, che peraltro condivideva numerosi segni grafici con quello venetico, bensì si verificò il trapianto di nuove forme strutturate di istruzione primaria. Lo dimostra, nelle tavolette di transizione Es 28 ed Es 29 su esaminate, la scansione della superficie

34 Marinetti 2017, 348-9.

35 Buson 2017, 355.

36 Per tali osservazioni vedi Marinetti 2017, 350.

37 Vedi Marinetti 2017, 351 e sugli aspetti tecnici della defunzionalizzazione Buson 2017, 354-5.

scrittoria mediante sette cordonature, che si indirizzano nel senso della lunghezza e sembrano svolgere la funzione di linee-guida a binario. Il dato riveste un'estrema importanza poiché l'assenza della consueta quadrettatura che assolveva, come ampiamente illustrato, a una funzione didascalica evidenzia l'avvenuto abbandono delle modalità di insegnamento venetico, mutuate dal modello etrusco, per adottare le modalità di insegnamento romano, mutuate da modelli greco-ellenistici.[38] Rilevante è, infatti, sottolineare come due fra i pochissimi esemplari di tavolette cerate con esercizi alfabetici conservatisi fino a noi presentino la stessa compaginazione grafica a sette cordonature: così il libretto composto da cinque tavolette cerate da Abousir, noto come 'quaderno di Teofilo',[39] così l'analogo manufatto di provenienza sconosciuta conservato a Leida e noto come 'quaderno di Aurelio Antonio'.[40]

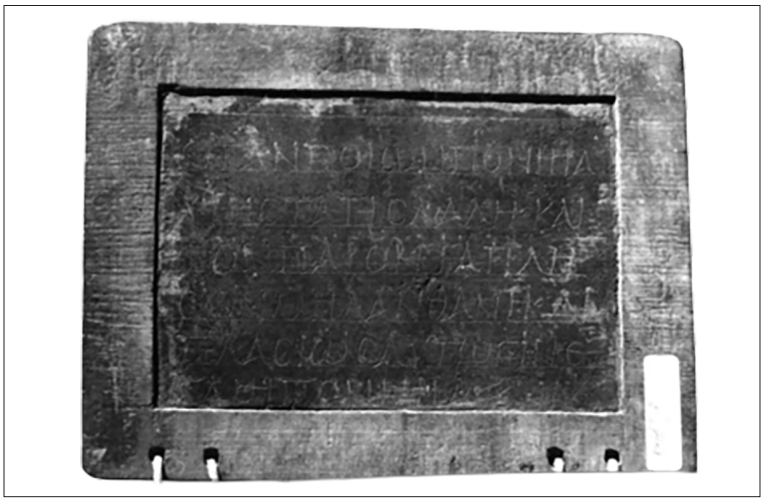


Figura 9 'Quaderno di Teofilo' da Abousir (T. Brook. inv. 37.473E, superficie 1). https://www.brooklynmuseum.org/

38 Per le forme, i modi e le tecniche di insegnamento di matrice greca cf. Cribiore 2001, sulla base della documentazione più ricca ed eloquente, quella dell'Egitto ellenistico e romano. In generale, per l'uso anche scolastico delle tavolette, si veda Verbanck-Piérard 2025, 71-99.

39 T. Brook. inv. 37.473E. Goodspeed 1905, 182, nr. 7; Shelton 1992, 46-9, nrr. 28-9; Zalateo 1961, 107; Cribiore 1996, 391; Degiovanni 2016, 259-61; LDAB 5614; TM 64392; CPP 294; MP3 1885.

40 P.Lugd.Bat. inv. V 16-20. Boswinkel 1975, 25-8; Hoogendijk, Van Minnen 1991, 87-92; Cribiore 1996, 395; Hagedorn 1977, 110; Boyaval 1977, 311-15, Nachtergael 1986, 211-19; Degiovanni 2016, 284-6; LDAB 2530; TM 61386; CPP 277; MP3 2736.1.



Figura 10 'Quaderno di Aurelio Antonio' (T. Leiden inv. V 16-20). http://www.hum.leiden.edu/papyrological-institute/papyrus-collection/

Poiché tali esemplari si datano fra III e IV secolo d.C., ne consegue che le due tavolette di Este corrisponderebbero ad alcune fra le più antiche 'pagine di quaderno' conformate secondo il modello romano ad oggi pervenute, almeno in Italia.

Gli esiti dei metodi didattici romani sono puntualmente riprodotti da alcuni documenti provenienti dall'area veneta che si possono classificare o come esercizi di scrittura o come traduzione meccanica di conoscenze acquisite in sede di apprendimento di quelli che Quintiliano chiamava *parva studia*, cioè gli studi primari.[41] La totale perdita delle tavolette lignee cerate, che costituivano il supporto irrinunciabile della prima scolarizzazione, è in Veneto compensata da iscrizioni su materiale lapideo, bronzeo e, soprattutto, ceramico. Così, nella già menzionata tavoletta bronzea Es 29 è presente, come si è visto, un alfabetario latino, ospitato nel sesto binario cordonato; composto di 21 segni, privo cioè della Y e della Z, è vergato in verso destrorso in modalità corsivizzante (si vedano la E e la F a due tratti e la conformazione della G), ma esibisce anche lettere di foggia venetica come la O a losanga e la N con seconda e terza asta più brevi. Fu opera di uno scriba veneto che dimostra scarsa comprensione del modello che ricopia, in quanto dimentica alcuni tratti (come la traversa della H e l'asta della T).[42] Tale sequenza corrisponde al primo passo dell'insegnamento primario che consisteva nella memorizzazione dell'elenco delle lettere dell'alfabeto il quale, come ricorda Cicerone,[43] era ai suoi tempi composto appunto da 21 segni (con l'esclusione di Y e Z) e, come dimostrano gli alfabetari graffiti sui muri di Pompei,[44] presentava spesso la E e la F espresse in modalità corsiva.

Fuori dal contesto santuariale, l'apprendimento mnemonico della successione delle lettere dell'alfabeto è esemplificato in area veneta da una serie di grafemi incisi su un segmento del manto lastricato appartenente al primo decumano di Altino.

41 Quint. *inst. praef.* 4: *Nam ceteri fere qui artem orandi litteris tradiderunt ita sunt exorsi quasi perfectis omni alio genere doctrinae summam (in eloquentiae) manum imponerent, sive contemnentes tamquam parva quae prius discimus studia, sive non ad suum pertinere officium opinati, quando divisae professionum vices essent, seu, quod proximum vero, nullam ingenii sperantes gratiam circa res etiamsi necessarias, procul tamen ab ostentatione positas, ut operum fastigia spectantur, latent fundamenta.* Sul tema cf. Corbier c.s.

42 Edizione e interpretazione si devono a Marinetti 2017; cf. anche Paparella 2019-20, 67-9; Girardi 2023, 173-4; Calvelli, Pesce 2025, 28-9.

43 Cic. *nat. deor.* 2.93: *Hoc qui existimat fieri potuisse, non intellego, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualeslibet aliquo coiciantur, posse ex is in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici; quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna.*

44 Fra i numerosi alfabetari pompeiani cf., a titolo esemplificativo e in ragione della sua completezza, quello graffito nella 'Casa di Laocoonte' (VI, 14, 30): *A ABCDIIFGHILMNOPQRSTVX* (*CIL* IV 5474).

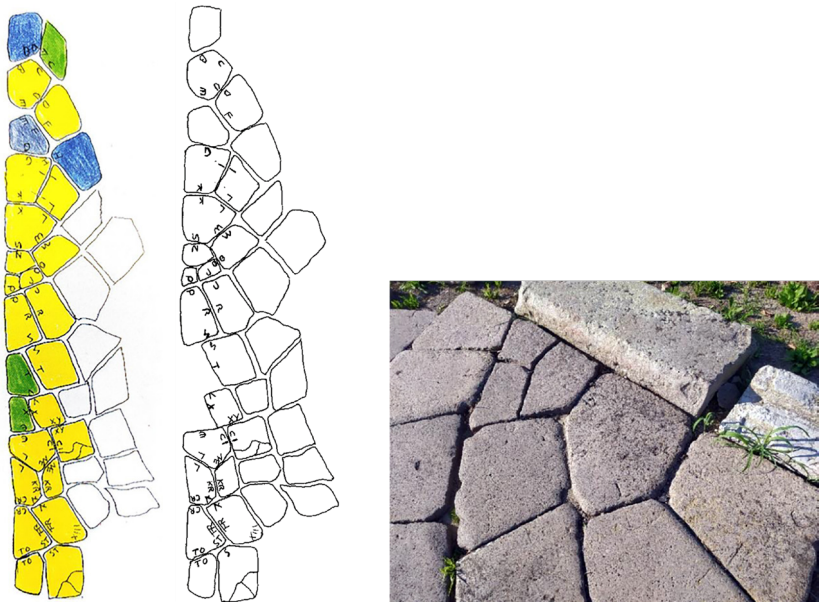


Figura 11 Altino, area est. Decumano con grafemi alfabetici incisi sul manto stradale. Da sinistra, simulazione ricostruttiva, rilevazione grafica, particolare di un segmento del basolato. Cresci Marrone, Tirelli 2003, 739 fig. 14, 734 fig, 1, 735 fig. 3

Essi sono scolpiti a coppie su due filari di basoli in corrispondenza dei lati combacianti e sono costituiti dalle 21 lettere dell'alfabeto latino (con E ed F in scrittura capitale e non corsiva) al termine delle quali furono inserite lettere miste (singole, a coppie, a terne, alcune in nesso):[45]

Primo filare	Secondo filare
[A B]	*[A C]*
B C D E	*D F*
[E F G]	*[H]*
G [H] I K	*I L*
K L M N	*M O*
N O P Q	*P R*
Q R S	*S T*
[T V]	*V X X Y*
[X Є]	*[XY] CI*
Є CI M̂E L	*M̂E KR*
L KR ÂV CR	*ÂV T̂H̀R*
CR T̂H̀R ST TO	*S[T]*
TO.	

45 Cresci Marrone, Tirelli 2003, 719-41; Cresci Marrone 2011, 129.

La loro incisione rivestì certo uno scopo funzionale, cioè quello di facilitare, in occasione delle periodiche manutenzioni, il riposizionamento dei basoli poligonali sui cui lati i grafemi erano duplicati per orientarne l'accostamento; tale espediente certifica, però, come l'anonimo lapicida, alla fine del I secolo a.C., utilizzasse conoscenze acquisite nel corso del suo apprendimento primario, applicando, cioè, il primo e il terzo esercizio descritto da Quintiliano, cioè quello relativo alla sequenza di lettere in ordine diretto e quello relativo alla successione di lettere senza un ordine preordinato. Il retore ispanico sottolineava, infatti, la necessità di svincolare il riconoscimento delle lettere dalla loro posizione nella sequenza e dunque consigliava di procedere, come terzo esercizio, all'individuazione delle stesse secondo una disposizione non prevedibile,[46] mescolando fac-simili dei singoli grafemi, le cosiddette *litterarum formae* in legno, in avorio o in oro, le quali servivano ai discenti anche per perfezionare la forma delle stesse, seguendo con lo stilo la traccia del modello.

Ma sempre Quintiliano aveva raccomandato come seconda tappa nella sequenza didascalica, successiva alla memorizzazione della serie alfabetica, un esercizio più complesso, anch'esso riprodotto fra i graffiti delle città vesuviane,[47] che presupponeva la perfetta memorizzazione dell'ordine diretto e poi inverso delle lettere: esso consisteva nell'associare a coppie la prima lettera con l'ultima, la seconda con la penultima, la terza con la terzultima, e così via.[48] La documentazione ad oggi più antica di tale esercizio, detto in ordine misto, proviene da Cosa ove due iscrizioni figurano incise su un frammento di intonaco decorato a pannelli che il contesto archeologico consente di datare alla prima metà del II secolo a.C.; le due scritte corrispondono a due abecedari, il primo, di cui rimangono solo le ultime dieci lettere, riproduce l'alfabeto nel suo ordine progressivo, dalla A alla X, mentre nella seconda riga le nove lettere

46 Quint. *inst.* 1.1.26: *Non excludo autem id quod est notum irritandae ad discendum infantiae gratia, eburneas etiam litterarum formas in lusum offerre, vel si quid aliud quo magis illa aetas gaudeat inveniri potest quod tractare intueri nominare iucundum sit.*

47 Si veda, a titolo esemplificativo, il graffito pompeiano presente nella 'Casa del centenario' (IX, 8, 6) ove figura la parte finale di un alfabeto in ordine diretto e la sequenza intera in ordine misto: *JRSTVZ / AXBVCTDSERFQGPHOINKML* (*CIL* IV 5499). Cf. anche *CIL* IV 5473 riletto da Wachter 2019, 482, n. 1394 (*AE* 2019, 414), nonché *CIL* IV 6905 = EDR179029 (R. Benefiel); *CIL* IV 10256a = EDR187783 (R. Benefiel).

48 Quint. *inst.* 1.1.24-25: *Neque enim mihi illud saltem placet, quod fieri in plurimis video, ut litterarum nomina et contextum prius quam formas parvoli discant. Obstat hoc agnitioni earum, non intendentibus mox animum ad ipsos ductus dum antecedentem memoriam secuntur. Quae causa est praecipientibus ut, etiam cum satis adfixisse eas pueris recto illo quo primum scribi solent contextu videntur, retro agant rursus et varia permutatione turbent, donec litteras qui instituuntur facie norint, non ordine: quapropter optime sicut hominum pariter et habitus et nomina edocebuntur*

superstiti sono disposte a coppie, corrispondendo alla parte finale della sequenza che abbinava la lettera iniziale alla finale dell'alfabeto e così via.[49] Nella *Venetia* l'esercizio in ordine misto risulta presente solo nel santuario atestino di Reitia ove figura, in verso sinistrorso e capovolto, nella tavoletta bilingue Es 27, di cui si è già parlato;[50] ciò dimostra come, nella predisposizione dei rudimenti formativi della scrittura latina, si era proceduto ad adottare i metodi pedagogici ellenistico-romani, di cui si doveva possedere buona contezza.

Il terzo esercizio, quello corrispondente alla successione di lettere senza un ordine sequenziale, figura invece anche in un mattone bollato proveniente dall'agro veronese e matura verosimilmente in ambiente officinale:[51] *IICC / STIAIR / PPPPPPP / PPPPP / L(uci) Mârci Virg(ini?).*

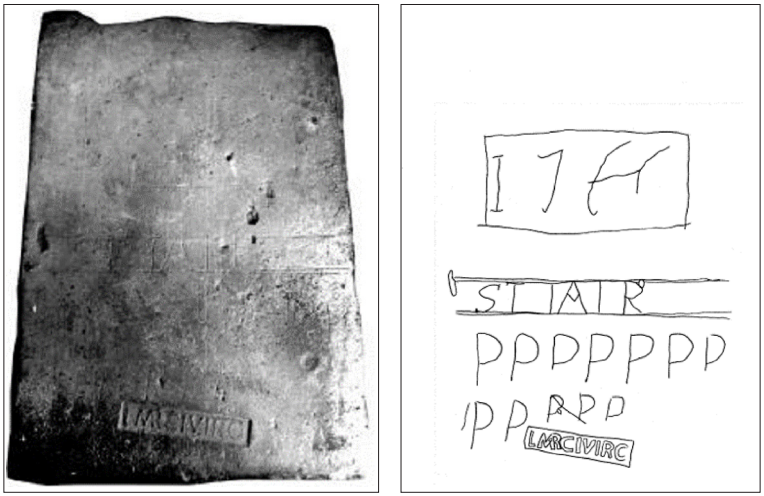


Figura 12 Esercizi di scrittura su un mattone dall'agro di Verona. Zentilini 2009, 215 figg. 5-6

In esso risultano graffiti *post cocturam*, nell'ordine, un'indicazione numerale (198) in cartiglio disegnato a mano che aveva quasi certamente una funzione utile alla produzione all'interno dell'officina;[52] successivamente è presente una sequenza di lettere priva di senso

49 Donoghue, Wallace 2022 (*AE* 2022, 368 a:]*MNOPQRSTVX*; b:]*QǪPHOINKM*).

50 Cf. *supra* nota 31, cui si aggiunga Girardi 2023, 170-3, la quale si domanda se il testo fosse «un prodotto interamente mediato, o una copia dell'iscrizione scritta dal committente su supporto ligneo».

51 Zentilini 2009, 214-17.

52 Sul quantitativo medio di 200 mattoni quale frutto del lavoro giornaliero di un figulo cf. Zaccaria 2019, 432.

compiuto inserita all'interno di linee guida a binario, (*stiair*), che è stata riconosciuta come un esercizio scrittorio corrispondente alla sequenza di lettere in ordine sparso; in ultimo, una serie di dodici lettere P con occhiello chiuso che sembra replicare un modello, cioè, una *forma*.

Anche esercizi di sillabazione sono presenti nell'area veneta. In proposito, Quintiliano raccomandava che le sillabe dovessero essere imparate tutte quante a memoria, senza sconti;[53] tale conoscenza, come dimostrano numerose prove scolastiche su papiri e *ostraka* egiziani,[54] era il tramite indispensabile per il passaggio alla formazione delle parole: prima monosillabiche, poi bisillabiche, trisillabiche, quadrisillabiche e così via. Il retore ispanico consigliava che si impiegassero in tali esercizi anche vocaboli ricercati e non consueti, per ampliare il bagaglio lessicale degli studenti.[55]

Sembra uniformarsi a tale raccomandazione didattica la lista di parole graffita *post cocturam* su un mattone sesquipedale parzialmente ricomposto da tre frammenti, rinvenuto a Cordenons, località Taviela, e probabilmente proveniente dalla contigua fornace rinvenuta nella proprietà Lunardelli, sull'argine del fiume Meduna, nell'agro di *Iulia Concordia*.

53 Quint. *inst*. 1.1.30-32: *Syllabis nullum compendium est: perdiscendae omnes nec, ut fit plerumque, difficillima quaeque earum differenda, ut in nominibus scribendis deprehendantur. Quin immo ne primae quidem memoriae temere credendum: repetere et diu inculcare fuerit utilius et in lectione quoque non properare ad continuandam eam vel adcelerandam, nisi cum inoffensa atque indubitata litterarum inter se coniunctio suppeditare sine illa cogitandi saltem mora poterit. tunc ipsis syllabis verba complecti et his sermonem conectere incipiat: incredibile est quantum morae lectioni festinatione adiciatur. Hinc enim accidit dubitatio intermissio repetitio plus quam possunt audentibus, deinde cum errarunt etiam iis quae iam sciunt diffidentibus.*

54 A titolo esemplificativo, per liste alfabetiche di monosillabi, bisillabi, trisillabi e quadrisillabi, cf. il cosiddetto *Livre d'écolier* (= P.Cair. inv. 65445) per cui cf. Guéraud, Jouguet 1938; Cribiore 1996, 379; Degiovanni 2016, 108-68; LDAB 1054; TM 59942; CPP 192; MP3 2642 e il papiro Bouriant 1 (P.Sorb. inv. 826) per cui cf., ora, Baplu, Huys 2009, 29-57, nonché Cribiore 1996, 393; Degiovanni 2016, 169-99; per un elenco di parole bisillabiche inizianti per *pi* cf. O. Claud. inv. 7861 per cui cf. Bingen et al. 1997 nr. 415; Degiovanni 2016, 22; LDAB 4632; TM 63424; MP3 2679.11.

55 Quint. *inst* 1.1.34-35: *Illud non paenitebit curasse, cum scribere nomina puer, quemadmodum moris est, coeperit, ne hanc operam in vocabulis vulgaribus et forte occurrentibus perdat. Protinus enim potest interpretationem linguae secretioris, id est quas Graeci glossas vocant, dum aliud agitur, ediscere, et inter prima elementa consequi rem postea proprium tempus desideraturam.*

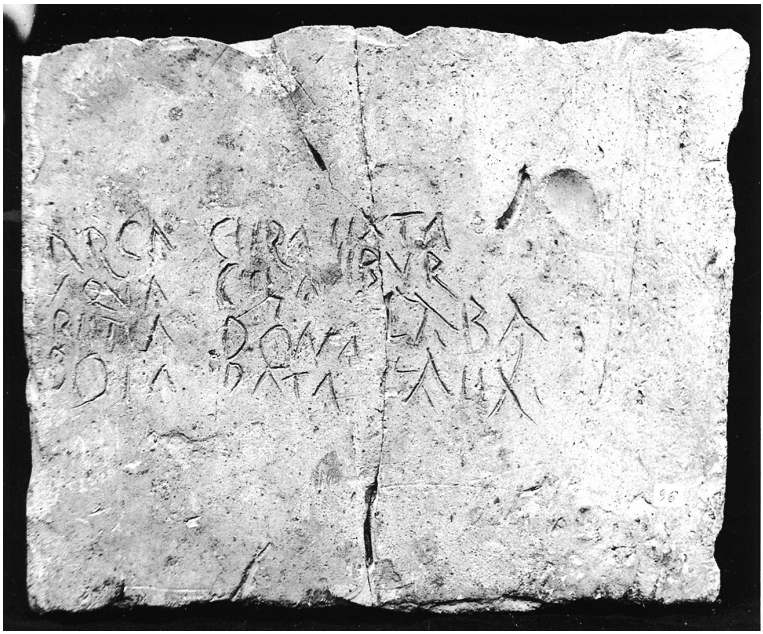


Figura 13 Mattone di Cordenons con esercizio sillabico. Conte, Salvadori, Tirone, 1999, 140 tav. XIV 5

L'incisore scolpì a sgraffio su tre colonne dodici parole, che presentavano a due a due la stessa iniziale in ordine alfabetico, ottenendo così una lista composta da coppie di parole per ognuna delle prime sei lettere dell'alfabeto:[56]

Arca,/ aqua,/ beta,/ boia, // cera,/ cela,/ doma,/ data, // exta,/ ebur,/ faba,/ faex.

Tali vocaboli sono tutti bisillabici (ad eccezione di *faex*) e sono costituiti da quattro lettere. La maggior parte delle parole sono sostantivi femminili singolari (*arca, aqua, beta, boia, cera, faba, faex*), tratti dal lessico alimentare e rurale. L'esercizio scrittorio, riconosciuto per la prima volta da Attilio Degrassi,[57] poteva eventualmente continuare su altri mattoni, con graffite altre coppie di parole, inizianti con le successive lettere dell'alfabeto, per un totale, dunque di 42 vocaboli.

Se l'istruzione primaria era competenza del *litterator*, il secondo ciclo scolastico, nell'articolazione didattica romana, impegnava,

56 *AE* 1939, 141 = EDR073386 (H. Niquet); cf., per il riferimento al contesto di rinvenimento, Conte, Salvadori, Tirone 1999, 140 tav. XIV 5; Ventura, Cresci 2002, 265 n. 83; Zaccaria 2019, 435-6, fig.4.

57 Degrassi 1938, 3-5.

invece, la professionalità del *grammaticus*. Quintiliano specifica che a costui spettava far esercitare gli studenti nelle narrazioni poetiche, mentre al *rhetor* competevano gli esercizi relativi alle narrazioni storiche.[58] Egli consiglia agli insegnanti di selezionare per la copiatura versi che proponessero pensieri non privi di contenuto morale e menziona Virgilio fra le letture da cui iniziare tale apprendimento;[59] peraltro, secondo Svetonio,[60] era stato il controverso grammatico Quinto Cecilio Epirota in età augustea a inserire per la prima volta il poeta mantovano, insieme ad altri poeti neoterici, nel suo programma scolastico, sostituendo autori precedentemente considerati canonici, come Ennio. Quintiliano inoltre indica, oltre alla memorizzazione e copiatura di versi, anche un esercizio aggiuntivo sui testi poetici, quello della parafrasi, in modo che i discenti imparino «da ultimo a trasporre in una forma più libera, con il permesso di accorciare o abbellire, ma nel rispetto del senso dato dal poeta».[61]

Orbene, un rinvenimento ottocentesco consente di documentare in area veneta le fasi esecutive di tali procedimenti didattici.

58 Quint. *inst.* 2.4.2-3*: Et quia narrationum, excepta qua in causis utimur, tris accepimus species, fabulam, quae uersatur in tragoediis atque carminibus non a ueritate modo sed etiam a forma ueritatis remota, argumentum, quod falsum sed uero simile comoediae fingunt, grammaticis autem poeticas dedimus: apud rhetorem initium sit historica, tanto robustior quanto uerior.* Per i tre livelli di insegnamento cui corrisponderebbero tre differenti figure di docenti cf. anche Apul. *flor.* 20, 3, ma tale schema standardizzato sembra conoscere non poche eccezioni per cui si veda Turrisi 2025-26, 31-5 con riferimenti bibliografici sul tema.

59 Quint*. inst.* 1.1.35-36: *Et quoniam circa res adhuc tenues moramur, ii quoque versus qui ad imitationem scribendi proponentur non otiosas velim sententias habeant, sed honestum aliquid monentis. Prosequitur haec memoria in senectutem et inpressa animo rudi usque ad mores proficiet.*; Quint*. inst.* 1.8.4-5: *Cetera admiratione magna egent, in primis, ut tenerae mentes tracturaeque altius quidquid rudibus et omnium ignaris insederit, non modo quae diserta, sed vel magis quae honesta sunt, discant. Ideoque optime institutum est ut ab Homero atque Virgilio lectio inciperet, quamquam intellegendas eorum virtutes firmiore iudicio opus est: sed huic rei superest tempus, neque enim semel legentur. Interim et sublimitate heroi carminis animus adsurgat et ex magnitudine rerum spiritum ducat et optimis inbuatur.*

60 Svet. *gramm.* 16.2-3: [*Q. Caecilius Epirota*] *primus dicitur Latine ex tempore disputasse, primusque Virgilium et alios poetas novos praelegere coepisse, quod etiam Domitii Marsi versiculus indicat<ur>: 'Epirota, tenellorum nutricula vatum'.* Sul tema cf. De Paolis 2013, 447-79.

61 Quint. *inst.* 1.9.2: *versus primo solvere, mox mutatis verbis interpretari, tum paraphrasi audacius vertere, qua et breviare quaedam et exornare salvo modo poetae sensu permittitur.*

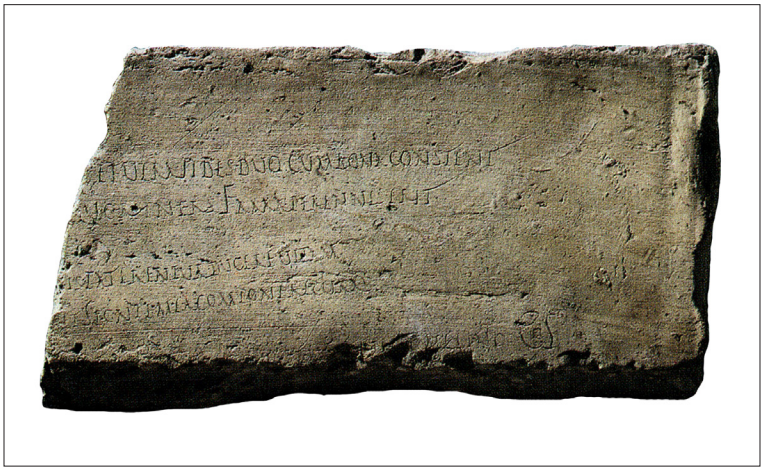


Figura 14 Museo Nazionale Archeologico Concordiese di Portogruaro. 'Mattone litterato'.
Cresci Marrone 2016, 206

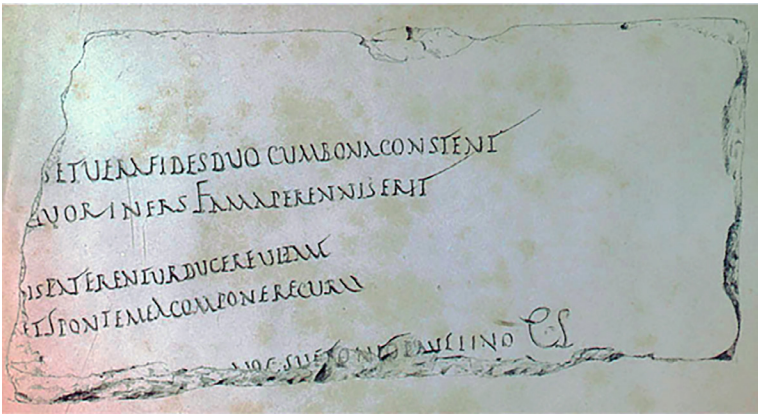


Figura 15 Apografo del 'Mattone litterato' eseguito da Luigi Fressel nel 1879.
Pettenò, Vigoni 2013, 57, fig. 36

Un esercizio di scrittura articolato in tre segmenti risulta vergato, infatti, verosimilmente *post cocturam* su un mattone sesquipedale rinvenuto nell'antica *Iulia Concordia* da Dario Bertolini nel 1879 durante gli scavi del Fondo Frattina in corrispondenza del ponte che attraversava il cosiddetto decumano acqueo:[62]

[Ars nobi]s et vera fides duo cum bona constent / [cedet ? l]ivor iners, fama perennis erit. / [Me si fata me]is paterentur ducere vitam / [auspiciis e]t sponte mea componere curas. / [C(aio) Luccio Teles]ino, C(aio) Svetoni[o Pa]ullino co(n)s(ulibus).

Le prime due righe del testo, graffite in scrittura corsiva dopo che si era preventivamente proceduto a lisciare la superficie del laterizio, corrispondono a un componimento in distici elegiaci ispirato alla produzione di Ovidio dai cui *Amores* viene ricavato l'emistichio *fama perennis erit*,[63] mentre la giuntura *livor iners* risulta derivare dalle *Epistulae ex Ponto*.[64] Le due righe successive, incise dopo una pausa spaziale e con andamento parzialmente obliquo, corrispondono invece a due esametri dattilici tratti dall'Eneide virgiliana e riprodotti alla lettera; in essi l'eroe troiano ribadisce a Didone l'impossibilità di restare a Cartagine, non per sua scelta, ma per volontà del destino.[65] Segue, come ultimo intervento scrittorio, decentrata in basso a destra, incisa in obliquo e in parte coinvolta dalla lacuna, la data che fissa al 66 d.C. (anno del consolato di Caio Luccio Telesino e di Caio Svetonio Paolino), il momento in cui venne vergata l'iscrizione.

Già Theodor Mommsen aveva prospettato in una lettera a Dario Bertolini, il quale si era rivolto a lui per una prima edizione del testo, che si dovesse trattare di un esercizio di scrittura.[66] A chiarire il senso dell'operazione soccorrono i passi di Quintiliano che abbiamo in precedenza richiamato: un esercizio di parafrasi fu in prima istanza operato utilizzando lacerti della poesia ovidiana. Seguì la copiatura letterale di due versi virgiliani. Il ricorso a testi di Virgilio e di Ovidio

62 Pais, *SupplIt*, 417 = EDR163382 (stage Altino): cf. anche Bertolini 1880, 425, nr. 52; *CLE* 922; Hoogma 1959, 260; Brusin, Zovatto 1960, 81-2; Courcelle 1984, 331-2; Lettich 1994, 21-8, nr. 190; Boldrin Mazzuggia 1994, 48-9; Croce Da Villa, Cresci Marrone 2002, 266, nr. 84; Cugusi 2008, 57, nr. 49; Cresci Marrone, Pettenò 2010, 47-8, 52; Cresci Marrone 2016, 206; Masaro 2017, 235-43. Il collega Alfredo Buonopane mi comunica di ritenere che l'incisione sia avvenuta *ante cocturam*; in tal caso risulterebbe accessibile l'ipotesi che accredita lo stretto rapporto degli artigiani ceramisti con l'uso e l'insegnamento della scrittura e che indica la bottega del vasaio come luogo di alfabetizzazione e formazione scrittoria (cf. per tutti Boffa 2016).

63 Ov. *am.* 1.10.6,1-62: *scindentur vestes, gemmae frangentur et aurum; / carmina quam tribuent, fama perennis erit.*

64 Ov. *Pont.* 3.3.101-102: *Liuor, iners uitium, mores non exit in altos / utque latens ima uipera serpit humo.*

65 Verg. *Aen.* 4.340-341: *me si fata meis paterentur ducere vitam / auspiciis et sponte mea componere curas*.

66 Pettenò 2007, 233; cf. anche Granino Cecere 1995, 69 e 72.

non stupisce, poiché anche nei graffiti pompeiani i due poeti occupano l'apice nella classifica della popolarità[67] e i loro testi figurano in generale più quale oggetto di rielaborazioni che di citazioni.[68] Non risulta peraltro insolito rinvenire citazioni virgiliane su mattoni e tegole, anche se più spesso vergate *ante cocturam*[69] e pure i temi sentenziosi riferiti alla fama e al destino sembrano primeggiare fra quelli scelti dai *grammatici* per gli esercizi di trascrizione, parafrasi e calligrafia.[70]

L'ipotesi che il mattone concordiese abbia costituito il supporto per due diversi esercizi scolastici, corredati dalla data, è confermata inoltre dalla provenienza dal medesimo contesto archeologico, fra i numerosi oggetti metallici in bronzo e ferro ivi rinvenuti per un totale di circa trecento pezzi, di un numero consistente di stili scrittori ora riconosciuti come tali dopo che a lungo erano stati scambiati per scalpellini o ferri chirurgici.[71]

La disamina degli esercizi scolastici iscritti rinvenuti nell'area considerata dimostra come, dopo il periodo di transizione documentato dalle laminette alfabetiche nel santuario di Este, le prove di scrittura in lingua latina maturino in ambienti differenti dai luoghi sacri. L'utilizzo quale materiale scrittorio di prodotti officinali, soprattutto tegole e mattoni, dettato presumibilmente da motivi di economicità, non implica necessariamente che la didattica fosse connessa con i contesti produttivi. L'insegnamento, come nel resto del mondo romano, è verosimile si producesse in scuole a cielo aperto ubicate nel foro e in altri *loci celeberrimi* preferibilmente porticati ovvero in

67 Cf., per il primato di Virgilio, Ferraro 1982; Milnor 2014, 233-62, con le citazioni virgiliane in appendice 263-72; Cugusi 2016a, 639-728; Cugusi 2016b, 975-1034, in part. 1019-23. Per la presenza di Virgilio in tre tavolette di Vindolanda, cf. Scappaticcio 2009, 59-70. Per Ovidio, cf. Bianchini, Gregori 2020, 115-27 ove bibliografia precedente. In generale, utile anche Braito 2019, 68-9.

68 La preponderanza, in percentuale, delle rielaborazioni o reminiscenze letterarie, rispetto alle citazioni letterali, è notata da Cugusi 2016a, 708-9.

69 Cf. Velaza Frías 2016, 205-415 e Di Stefano Manzella 2016, 177185.

70 A titolo esemplificativo, il tema della fama in esercizi scolastici è presente nella triplice trascrizione del verso virgiliano Verg. *Aen*. 4.174 (*Fama, malum qua non alIiut velocius*) nel P. Hawara 24 e, implicitamente, nel primo dei tre versi Verg. *Aen*. 9.473-5 (*Interea pavidam volitat pinnata per urbem / nuntia Fama ruit matrisque adlabitur auris / Euryali*.) presente in T. Vindol. II, 118. Il tema della sorte (Τύχη in greco, *Fortuna* in latino) figura nella tavoletta di Brooklyn (= T. Brook. inv. 37.1724 E), nell'*ostrakon* del Cairo (O. Medinet Madi inv. 625) e nell'*ostrakon* di Parigi (O. Clermont-Ganneau inv. X 32).

71 Schedatura di alcuni fra gli stili scrittori rinvenuti in Vigoni 2013a, 152-3, nrr. 69-72. Cf. anche, per le vicende del rinvenimento e i dubbi espressi già da Dario Bertolini circa la catalogazione quali scalpellini o ferri chirurgici, Vigoni 2013b, 83-5 e Pettenò 2013, 169-70

ambienti chiusi anche privati, prediletti dai *grammatici*;[72] nessuna informazione chiarisce identità ed estrazione sociale del personale docente ma è presumibile che il transito dalla romanizzazione alla romanità comportasse anche in ambiente veneto l'utilizzazione di schiavi pedagoghi, per lo più di origine grecanica.[73]

Inevitabile è domandarsi in quale orizzonte cronologico si produsse il passaggio dai luoghi e dalle forme di insegnamento venetiche a quelle romane. Non è facile determinarlo, ma alcuni dati indiziari militano a favore di un processo che si innescò comunque fra la seconda metà del II secolo e gli inizi del I secolo a.C., prima che il processo di romanizzazione si traducesse nell'89 a.C. e tra il 49 e il 39 a.C. in radicali mutamenti istituzionali.[74] Si ricordi come le ghiande missili scagliate nell'89 a.C. dai *funditores* opitergini durante l'assedio di *Asculum* rechino iscrizioni sia in lingua e alfabeto venetici che in lingua e alfabeto latini, dimostrando come almeno un segmento del popolo veneto, quello maggiormente esposto per ragioni militari al contatto con ambienti romani, fosse ormai bigrafe e bilingue.[75] Analogamente, i numerosi intellettuali cisalpini che nel corso del I secolo a.C. mieterono successi nell'Urbe (per l'area veneta si pensi a Catullo e a Livio) si recarono a Roma solo dopo aver acquisito in patria i primi due gradi della formazione, per attingere nell'Urbe il terzo e ultimo stadio dell'apprendimento, quello impartito dai *rhetores*.

Iniziato precocemente e prima che istanze istituzionali lo rendessero cogente, il processo di transito fra un sistema di insegnamento e l'altro maturò in un arco temporale assai dilatato e si protrasse a lungo nel tempo. Lo dimostrano casi frequenti di iscrizioni latine che recano traccia dell'habitus epigrafico epicorio in quanto prodotte da lapicidi formati secondo un'impostazione professionale locale. A titolo esemplificativo, si vedano, fra i molti, i casi di

72 Le modalità di insegnamento nel mondo romano sulla base soprattutto delle fonti letterarie sono analizzate da Bonner 1977, 36-46 e 165-88, con particolare riferimento ai luoghi dove era impartita la didattica a 115-45; cf. anche Rawson 2005, 161-209 e Braito 2019, 63. Si diffonde sulle difficoltà di identificazione degli spazi specificamente destinati all'insegnamento, Cribiore 2007, 144, perché «A school did not have an existence independent from the teacher, who was his school»; sul tema si veda anche Turrisi 2025-26, 18-27.

73 Cf. il caso del pedagogo, di estrazione servile, *Lucius Furius Lalus,* al cui sepolcro provvede la probabile allieva *Polla* (*CIL* V 3157 = EDR146219 C. Girardi).

74 Per le fasi e le modalità istituzionali del passaggio della Cisalpina alla romanità cf. Cresci 2023, ove indicazioni bibliografiche precedenti.

75 Per la serie venetica Pellegrini, Prosdocimi 1967, 438-41 (Od 5), con rassegna della bibliografia precedente; per quella latina *CIL* I 710 e *CIL* IX 6086, 30 = EDR123446 (L. Benedetti); *CIL* IX 6086, 30, 10 = EDR123719 (L. Benedetti); *CIL* IX 6086, 30, 9 = EDR125032 (L. Benedetti). cf. considerazioni storiche in Bandelli 2015, 288 e 293-4 e un'accurata ricostruzione dell'esegesi di tali documenti in Bandelli 2024, 23-4.

persistenza in età imperiale di puntuazione in scritture sillabiche o sillabeggianti, anche in contesti santuariali.[76] L'indifferenza dei Veneti antichi nei confronti dell'andamento e del verso scrittorio, i quali si adattavano per lo più alla superficie del supporto, si riverbera in non poche iscrizioni latine nel corso della romanizzazione e anche oltre: si vedano gli esempi di andamento verticale della scrittura nel cippo di Galzignano e nella versione di testo più antica del cippo di Teolo che recano inciso in latino l'esito dell'arbitrato confinario fra Patavini e Atestini dell'anno 141 a.C.;[77] tale andamento, estraneo alla prassi scrittoria romana, si ripropone in alcuni titoli funerari altinati databili tra fine II e inizi I secolo a.C.[78] Ancora, la prevalenza del verso sinistrorso delle iscrizioni venetiche in taluni contesti come quello altinate si perpetua nei casi di scrittura retrograda: così nel cippo sepolcrale di *Titus Poblicius*, così in un *terminus sepulcri* che presenta un nesso orientato da destra a sinistra. Non mancano in loco anche casi di disposizione del testo latino per la lettura dal basso verso l'alto.[79]

La persistenza di usi grafici preromani è fenomeno che non è ancora stato sottoposto a un rilevamento sistematico nel record documentario latino di area veneta, ma una mappatura ancora preliminare delinea un quadro a macchia di leopardo che certifica un percorso non omogeneo che asseconda invece le specificità locali.

[Giovannella Cresci Marrone]

76 Sul tema, comunque bisognoso di approfondimento e di un censimento sistematico, cf. Zamboni 1965-66, 476-7. A titolo esemplificativo si veda, nel santuario altinate in località Fornace, la puntuazione *ex.terio[rem* nel testo inciso nella lastra di dedica dell'impianto di età romana (*AE* 2001, 1051 = EDR140270 stage Altino), ma ora si veda sul tema Pezzolo 2024-25.

77 Rispettivamente *AE* 1923, 64 = EDR130547 (F. Boscolo Chio): *L. Caicilius Q. f. pro co*(*n*)*s*(*ul*) *terminos / finisque iuset statui ex senati / consolto inter Patavinos Atestinosque. CIL* V 2491 = EDR130542 (F. Boscolo Chio): a) [*L. Caeicili*]*us Q. f. pro co*(*n*)*sul / terminos finisque ex / senati consulto statui / iousit inter Atestinos / et Patavinos*.; cf. Cresci Marrone 2009, 30 e Cresci 2023, 103. Per le iscrizioni sepolcrali in andamento verticale cf. Buonopane, Cresci Marrone 2008, 27-8 con censimento a 30-1 e fig. 3.

78 Rispettivamente *AE* 2000, 612 = EDR145780 (S. Ganzaroli): *T(itus) Pobl(icius) / P(ubli) f(ilius) [i(n fronte) p(edes)] XV, / r(etro) [p(edes) X]XX.* e *AE* 2005, 576 = EDR181024 (stage Altino): *Pe(des) LXVII / retro*, su cui cf. Buonopane, Cresci Marrone 2008, 28 e fig. 2.

79 Cf. sempre *AE* 2005, 576 = EDR181024 (stage Altino) e *AE* 2007, 619 = EDR142422 (stage Altino): *Pub(lica) / l(ata) p(edes) XII / via.*

Abbreviazioni

AE = *L'Année épigraphique*. Paris. 1888-.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin. 1862-.
CLE = F. Bücheler; E. Lommatzsch (eds), *Carmina Latina epigraphica*. Leipzig. 1930.
CPP = *Catalogue of Paraliterary Papyri*. http://cpp.arts.kuleuven.be/.
LDAB = *Leuven database of Ancient Books*. www.trismegistos.org/ldab.
MP3 = *Catalogue des papyrus littéraires grecs et latins.* http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/indexanglais.htm.
Pais, SupplIt = Pais, E. (1888). *Corporis inscriptionum latinarum supplementa italica, consilio et auctoritate Academiae Regiae Lynceorum edita. Fasciculus primus, Additamenta ad vol. 5 Galliae Cisalpinae*. Roma.
TM = *Trismegistos.* http://www.trismegistos.org/.

Bibliografia

Bandelli, G. (2015). «La romanizzazione della *Venetia* fra immigrati e indigeni (225-49 a.C.)». Cresci Marrone, G. (a cura di), *Trans Padum…usque ad Alpes. Roma tra il Po e le Alpi: dalla romanizzazione alla romanità = Atti del Convegno* (Venezia, 13-15 maggio 2014). Roma, 287-303. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 25.

Bandelli, G. (2024). «Di nuovo sulla categoria di romanizzazione. Terminologia istituzionale di tipo romano in epigrafi indigene della Gallia transpadana (II-I secolo a.C.)». Dopico Caínzos, D.; Villanueva Acuña, M. (eds), *Specula populi romani? «Revisitando» o papel da cidade*. Lugo, 15 -34. Philtate 6.

Baplu, N.; Huys, M. (2009). «P. Bouriant 1, fol. I-V: Re-Edition and Commentary of the Syllabic Word-Lists». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 169, 29-57.

Bellelli, V.; Benelli, E. (2018). *Gli Etruschi. La scrittura, la lingua, la società*. Roma.

Bertolini, D. (1880). «Concordia Sagittaria». *Notizie degli Scavi di Antichità*, 119, 411-37.

Bianchini, G.; Gregori G.L. (2020). «La réception épigraphique d'Ovide à Pompéi: CIL, IV 1595 = CLE 927». Poignault, R.; Vial, H. (éds), *Présences ovidiennes*. Clermont-Ferrand, 115-27.

Bingen, J. et al. (1997). *Mons Claudianus. Ostraca graeca et latina*. Vol. 2. Le Caire.

Boffa, G. (2016). «'Prima colonizzazione' e 'primo alfabeto'. Il ruolo della scrittura nell'interazione culturale fra le più antiche fondazioni greche in Occidente e l'ambiente italico». Donnellan, L; Nizzo, V.; Burgers, G.-J. (eds), *Context of Early Colonization. = Acts of the Conference "Contextualizing Early Colonization. Archaeology, Sources, Chronology and Interpretative Models" (Rome, 21-23 June 2012)*. Vol. 1. Roma, 335-49. Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome, 64.

Boldrin Mazzuggia, L. (1994). «Dario Bertolini. 1823-1894». *Lo scavo della Pieve di S. Martino. Nuove testimonianze sull'antica comunità rurale di Giussago.* San Michele al Tagliamento (VE), 33-54.

Bonner, S.F. (1977). *Education in ancient Rome. From the elder Cato to the younger Pliny*. London; New York. https://doi.org/10.4324/9781003483540.

Boswinkel, E. (1975). «Schulübungen auf 5 Leidener Wachstäfelchen». *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrologists* (Oxford, 24-31 July 1974). London, 25-8.

Boyaval, B. (1977). «Sur quelques exercices d'arithmétique et de géométrie». *Chronique d'Égypte*, 52, 311-5. https://doi.org/10.1484/j.cde.2.308446.

Braito, S. (2019). «I «graffiti dei bambini»: alcune riflessioni sulle «potenzialità» di una categoria epigrafica». Baratta, G. (a cura di), *L'ABC di un impero: iniziare a scrivere a Roma*. Roma, 57-74.

Brusin, G.; Zovatto, P.L. (1960). *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia*. Pordenone.

Buson, S. (2017). «Le lamine iscritte Es 28 e Es 29: analisi tecnologica». *Studi Etruschi*, 80, 352-5.

Calvelli, L.; Dopico Caínzos, M.D. (a cura di) (2025). *Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean*. Venezia. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-931-3.

Calvelli, L.; Pesce, S. (2025). «Writing and Religious Traditions in Roman Venetia. Connections and Changes in two Sanctuaries at Ateste and Lagole». *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 137, 23-37. https://doi.org/10.4000/14r7t.

Conte, A.; Salvadori, M.; Tirone, C. (1999). *La villa romana di Torre di Pordenone. Tracce della residenza di un ricco dominus nella Cisalpina Orientale*. Roma.

Corbier, M. (c.s.). «Lire et écrire: deux savoirs distincts et complémentaires». Destephen, S.; de Bruyn, G.; Blonce, C. (éds), *Ruptures et mutations des cultures épigraphiques dans le monde romain IIIe s. a. C. – VIe s. p. C. = Actes de XXVI*e *Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain* (Caen, 21-23 mai 2025). Caen, c.s.

Courcelle, P. (1984). *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*. Paris.

Cresci, G. (2023). «Assetti territoriali e amministrativi della Cisalpina nella fase 'latina' (89-49 a.C.)». García Fernández, E. et al. (a cura di). *Le strutture locali dell'Occidente romano = Atti del I Seminario Italo-Spagnolo Diuturna Civitas* (L'Aquila, 4-6 maggio 2022). Roma, 93-115.

Cresci Marrone, G. (2011). «L'alfabetario inciso sulla pavimentazione del decumano». Tirelli, M. (a cura di), *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*. Venezia, 129.

Cresci Marrone, G. (2016). «Concordia Sagittaria, mattone iscritto». Vigoni, A. (a cura di), *Immaginare l'antico. Disegni e fotografie di Iulia Concordia tra Ottocento e Novecento*. Rubano (PD), 206.

Cresci Marrone, G.; Pettenò, E. (2009-10), «Supellex ex plumbo. Laminae concordienses. Le laminette commerciali da Iulia Concordia». *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, 168, 43-110.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (2003). «Basoli iscritti su un decumano di Altino: un alfabetario involontario». *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 161, 719-41.

Cribiore, R. (1996). *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*. Atlanta. https://doi.org/10.3998/mpub.9749698.

Cribiore, R. (2001). *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton; Oxford. https://doi.org/10.1515/9781400844418.

Cribiore, R. (2007). «Space for Teaching in Late Antiquity». Derda, T.; Markiewicz, T.; Wipszycka, E. (eds), *Alexandria: Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*. Warsaw, 143-50. The Journal of Juristic Papyrology. Supplements, 8.

Cristofani, M. (1978). «Rapporto sulla diffusione della scrittura nell'Italia antica». *Scrittura e civiltà*, 2, 5-33.

Cugusi, P. (2016a). «Citazioni virgiliane in iscrizioni e graffiti (e papiri)». Cugusi, P.; Sblendorio Cugusi, M.T. (a cura di), *Versi su Pietra. Studi sui Carmina Latina Epigraphica. Metodologia, problemi, tematiche, rapporti con gli auctores, aspetti filologici e linguistici, edizione di testi. Quaranta anni di ricerche*. Faenza, 639-728 (già in *Bollettino di Studi Latini* 38, 2008, 478-534).

Cugusi, P. (2016b). «Poesia 'ufficiale' e poesia 'epigrafica' nei graffiti dei centri vesuviani. In appendice alcuni nuovi carmi epigrafici pompeiani». Cugusi, P.; Sblendorio Cugusi, M.T. (a cura di), *Versi su Pietra. Studi sui Carmina Latina Epigraphica. Metodologia, problemi, tematiche, rapporti con gli auctores, aspetti filologici e linguistici, edizione di testi. Quaranta anni di ricerche*. Faenza, 975-1034.

Dämmer, H.-W. (2023). *Die Votivstili aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880–1916 und 1987–1991)/Gli stili votivi del santuario di Reitia a Este (Scavi 1880–1916 e 1987–1991)*. Oppenheim. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 10. Il santuario di Reitia a Este 9.

Degiovanni, L. (2016). *Leggere, scrivere e far di conto. L'istruzione elementare nell'età ellenistico-romana* [Tesi di dottorato]. Bergamo: Università degli Studi di Bergamo.

Degrassi, A. (1938). «S. Quirino – Mattone romano con esercitazione di scrittura». *Notizie degli scavi di antichità*, 14, 3-6.

De Paolis, P. (2013). «Le letture alla scuola del grammatico». *Paideia*, 68, 465-87.

Di Stefano Manzella, I. (2016). «Celebri versi virgiliani in lode dei datori di lavoro nelle 'officinae figulares'». Baratta, G.; Buonopane, A.; Velaza, J. (a cura di), *Cultura epigráfica y cultura literaria: estudios en homenaje a Marc Mayer i Olivé*. Faenza, 177-85.

Donoghue, N.; Wallace, R. (2022). «A Republican Latin Abecedarium and Writing Exercise from Cosa». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 224, 297-303.

Ferraro, S. (1982). *La presenza di Virgilio nei graffiti pompeiani*. Napoli.

Girardi, C. (2023). «*Fenomeni di glocalizzazione religiosa nella Cisalpina Orientale*». Cenerini, F. et al. (a cura di), *L'iscrizione come strumento di integrazione culturale nella società romana =Atti del Colloquio Borghesi 2021* (Bertinoro, 28-30 ottobre 2021). Roma, 167-79.

Goodspeed, E.J. (1905). «Greek Documents in the Museum of the New York Historical Society». *Mélanges Nicole: recueil de mémoires de philologie classique et d'archéologie offerts à Jules Nicole*. Genève, 177-91.

Granino Cecere, M.G. (1995), «Dario Bertolini e l'Istituto di Corrispondenza Archeologica». Croce Da Villa, P.; Mastrocinque, A. (a cura di). *Concordia e la X Regio. Giornata di studio in onore di Dario Bertolini nel centenario della morte = Atti del Convegno* (Portogruaro, 22-23 ottobre 1994). Padova, 43-75.

Guéraud, O.; Jouguet, P. (1938). *Un livre d'écolier du IIIe siècle avant J.-C.* Le Caire.

Haas, O. (1952). «Zur Deutung der venetischen Inschriften». *Die Sprache*, 2, 222-40.

Hagedorn D. (1977). «Isokrates, Ad Demonicum 1 auf Leidener Wachstafeln*». Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 24, 110.

Hoogendijk, F.A.J.; Van Minnen, P. (1991). *Papyri, Ostraca, Parchments and Waxed Tablets in the Leiden Papyrological Institute*. Leiden.

Hoogma, R.P. (1959). *Der Einfluss Vergils auf die Carmina Latina Epigraphica*. Amsterdam.

Lettich, G. (1994). *Iscrizioni romane di Iulia Concordia (saec. I a.C. - III d.C.)*. Trieste.

Maggiani, A. (2000). «Etruschi nel Veneto in età orientalizzante arcaica». *Hesperìa*, 12, 89-97.

Maggiani, A. (2008). «Ai margini della colonizzazione. Etruschi e Veneti nel VI sec. a.C.», in «La colonizzazione etrusca in Italia», *Annali della fondazione per il Museo «Claudio Faina»*, 15, 341-59.

Marinetti, A. (1990). «Le tavolette alfabetiche di Este». Pandolfini, M.; Prosdocimi, A.L. (a cura di), *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell'Italia antica*. Firenze, 95-142.

Marinetti, A. (2002a). «L'iscrizione votiva». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana: una città e i suoi santuari*. Treviso, 180-4.

Marinetti, A. (2002b). «Caratteri e diffusione dell'alfabeto venetico». *AKEO. I tempi della Scrittura. Veneti antichi. Alfabeti e documenti = Catalogo della mostra* (Montebelluna, 3 dicembre 2001-26 maggio 2002). Cornuda (TV), 39-54.

Marinetti, A. (2007). «Sulla presenza di '*frateres*' (?) nel santuario paleoveneto di Reitia (Este): rilettura dell'iscrizione». Cresci Marrone, G.; Pistellato, A. (a cura di). *Studi in ricordo di FulvioMario Broilo = Atti del Convegno* (Venezia, 14-15 ottobre 2005). Padova: 437-50.

Marinetti, A. (2009a). «Da *Altno-* a Giove: la titolarità del santuario. I. La fase preromana». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del Convegno* (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma, 81-127.

Marinetti, A. (2009b). «Le iscrizioni venetiche dal santuario in località Fornace di Altino (VE)». *Studi Etruschi*, 73, 421-50.

Marinetti, A. (2017). «Rilettura delle lamine votive iscritte LV Es 28 ed Es 29». *Studi Etruschi*, 80, 344-52.

Marinetti, A. (2024a). *Le iscrizioni dal santuario di Reitia a Este (Scavi 1880–1916 e 1987–1991)/Die Inschriften aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880–1916 und 1987–1991)*. Oppenheim. Studien zu Vor- und frühgeschichtlichen Heiligtümern 11. Il santuario di Reitia a Este 10.

Marinetti, A. (2024b). «Il contatto tra Etruschi e Veneti: una rilettura dei dati epigrafici». *Gli Etruschi nella Valle del Po = Atti del XXX Convegno di Studi Etruschi ed Italici* (Bologna, 23-25 giugno 2022). Roma, 743-82.

Marinetti, A.; Solinas, P. (2016). «Conservazione e innovazione fra ottimizzazione e ideologia nelle tradizioni alfabetiche derivate dall'etrusco». Cotticelli-Kurras, P.; Rizza, A. (eds), *Variation within and among Writing Systems*. Wiesbaden, 181-201.

Masaro, G. (2017). *Iscrizioni metriche e affettive della X regio augustea*. Venezia.

Milnor, K. (2014). *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii*. Oxford. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199684618.001.0001.

Nachtergael, G. (1980). *Dans les classes d'Égypte d'après les papyrus scolaires grecs*. Bruxelles. Documents Pédagogiques 23.

Paparella, C. (2019-20). *Alfabeti e alfabetari: l'alfabetizzazione nell'Italia antica* [Tesi di laurea]. Roma: Sapienza Università di Roma.

Pellegrini, G.B.; Prosdocimi A.L. (1967). *La lingua venetica I-II*. Padova; Firenze.

Pettenò, E. (2007), «Theodor Mommsen, Dario Bertolini e la fertile stagione dell'archeologia concordiese». Buonopane, A.; Buora, M.; Marcone, A. (a cura di), *La ricerca epigrafica e antiquaria nelle Venezie dall'età napoleonica all'Unità*. Firenze, 213-36.

Pettenò, E. (2013). «Documenti d'archivio». E. Pettenò; A. Vigoni (a cura di), *Riscoprire Iulia Concordia*. Portogruaro, 167-89.

Pezzolo, M. (2024-25). *Tradizioni scrittorie e problemi di puntuazione nelle iscrizioni latine della Regio X* [Tesi di laurea]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia.

Prosdocimi, A.L. (1970). «Una nuova iscrizione preromana dal territorio atestino». *Studi Etruschi*, 37, 517-24.

Prosdocimi, A.L. (1972). «Venetico VI. Una nuova iscrizione da Cartura (Padova)». *Archivio Glottologico Italiano*, 57, 97-134.

Prosdocimi, A.L. (1983). «Puntuazione sillabica e insegnamento della scrittura nel venetico e nelle fonti etrusche». *AIΩN*, 5, 75-126.

Pruneti, P. (1986). «L'«Ad Demonicum» nella scuola antica. Esempi di utilizzazione». *«Munus amicitiae». Scritti in memoria di Alessandro Ronconi*. Vol. 1. Firenze, 211-19.

Rawson, B. (2005). *Children and childhood in Roman Italy*. Oxford. https://doi.org/10.1093/oso/9780199240340.001.0001.

Rigobianco, L. (in corso di stampa). «Syllabic Punctuation in the Etruscan and Venetic Writing Traditions as Evidence for a Syllable-Based Literacy Training». *Vergleichende Interpunktion – Comparative Punctuation II*. Berlin. Trends in Linguistics.

Scappaticcio, M.Ch. (2009). «Virgilio, allievi e maestri a Vindolanda: per un'edizione di nuovi documenti dal forte britannico». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 169, 59-70.

Shelton, J.C. (ed.) (1992). *Greek and Latin Papyri, Ostraca, and Wooden Tablets in the Collection of the Brooklyn Museum*. Firenze.

de Tord Basterra, G. (2024). *Epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente mediterráneo*. Zaragoza.

Turrisi, S. (2025-26). *Paedagogi e paedagogia a Roma dalla tarda Repubblica all'età Severiana.* [Tesi di dottorato di ricerca]. Roma: Sapienza Università di Roma.

Velaza Frías, J. (2016). «Virgilio en la figlina. Algunas reflexiones en torno a las inscripciones sobre teja y ladrillo con versos virgilianos». Carbonell Manils, J.; Gimeno Pascual, H. (eds), *A Baete ad fluvium Anam. Cultura epigráfica en la Bética Occidental y territorios fronterizos. Homenaje al profesor José Luis Moralejo Álvarez*. Alcalá de Henares, 405-15.

Ventura, P.; Cresci, G. (2002). «Mattone». *AKEO. I tempi della scrittura*. *Veneti antichi. Alfabeti e documenti = Catalogo della mostra* (Montebelluna, 3 dicembre 2001-26 maggio 2002). Cornuda (TV), 265.

Verbanck-Piérard, A. (2025). «To Write and Read, Count and Record, Certify and Attest: The Multiple Functions of Tablets in Greek and Roman Antiquity». Hartoch, E. (ed.), *The Writing Tablets of Roman Tongeren (Belgium) and Associated Wooden Finds.* Turnhout, 71-99. https://doi.org/10.1484/m.stia-eb.5.150344.

Vigoni, A. (2013a). «Appendice I: catalogo dei materiali». Pettenò, E.; Vigoni, A. (a cura di), *Riscoprire Iulia Concordia*. Portogruaro, 127-58.

Vigoni, A. (2013b). «Le strutture e i materiali». Pettenò, E.; Vigoni, A. (a cura di), *Riscoprire Iulia Concordia*. Portogruaro, 75-124.

Wachter, R. (1986). «Die etruskische und venetische Silbenpunktierung». *Museum Helveticum*, 43, 111-26.

Wachter, R. (2004). «BA-BE-BH-BI-BO-BY-BΩ… Zur Geschichte des elementaren Schreibunterrichts bei den Griechen, Etruskern und Venetern». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 146, 61-74.

Wachter, R. (2019). *Pompejanische Wandinschriften. Lateinisch-deutsch*. Berlin; Boston. https://doi.org/10.1515/9783110658286.

Zaccaria, C. (2019). «Leggere e scrivere nell'officina: conti, scherzi…e un po' di poesia». Baratta, G.; Buonopane, A.; Velaza, J. (a cura di). *Cultura epigráfica y cultura literaria: estudios en homenaje a Marc Mayer i Olivé*. Faenza, 423-37.

Zalateo. G. (1961). «Papiri scolastici». *Aegyptus*, 41, 160-235.

Zamboni, A. (1965-66). «Contributo allo studio del latino epigrafico della *X Regio* augustea (*Venetia et Histria*). Introduzione. Fonetica (vocalismo)». *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, 124, 463-517.

Zentilini, E. (2009). «Iscrizioni inedite su mattone conservato presso il Museo Archeologico al Teatro Romano di Verona». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 25, 214-17.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Scrivere nei santuari: continuità e discontinuità

Franco Luciani
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Italia

Abstract The article analyses six Latin votive inscriptions from Northern Veneto (Lagole, Ponte nelle Alpi, Cenedese) as case studies of the 'bidirectional transition' between Venetic and Roman religious and epigraphic traditions (1st century BC – 1st century AD). These artifacts blend pre-Roman elements – local theonyms (*Trumusiati-*, *Vetusa*), traditional supports, and specific onomastic patterns – with Roman features like the Latin alphabet and votive formulas. The study highlights how local religious practices persisted and adapted in Roman times, showing significant continuity alongside epigraphic innovation.

Keywords Latin epigraphy. Votive inscriptions. Northern Veneto. Venetic religious traditions. Roman religious traditions.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il caso di Lagole di Calalzo. – 3 Una dedica votiva dal territorio di Ponte nelle Alpi. – 4 Una dedica votiva dall'area del Cenedese (?). – 5 Conclusioni

1 Introduzione

In questo contributo si analizza come caso di studio specifico una serie di reperti iscritti in lingua latina di carattere votivo provenienti dal Veneto settentrionale che, per la tipologia del loro supporto, gli aspetti scrittori delle relative epigrafi, la nomenclatura dei teonimi e/o l'onomastica dei dedicanti in essi riportate, mostrano evidenti elementi di commistione tra gli aspetti caratteristici della fase veneta e quelli più propri del mondo romano; alcuni di essi risultano essere

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46
e-ISSN 2610-9344 | ISSN 2610-8828
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2026-01-21 | Accepted 2026-02-25 | Published 2026-10-19
© 2026 Luciani | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/003

documenti già pubblicati, anche se relativamente poco noti, mentre altri sono completamente inediti (o quasi).[1]

I sei monumenti epigrafici presi in esame provengono rispettivamente, da nord a sud, dal sito di Lagole di Calalzo, sede di un santuario già in età preromana, dal territorio di Ponte nelle Alpi e – forse – dal Cenedese. Le tre aree erano in antico geograficamente in connessione tra loro lungo una direttrice che collegava il Bellunese con l'alta pianura trevigiana attraverso il medio-alto corso del fiume Piave **[fig. 1]**.

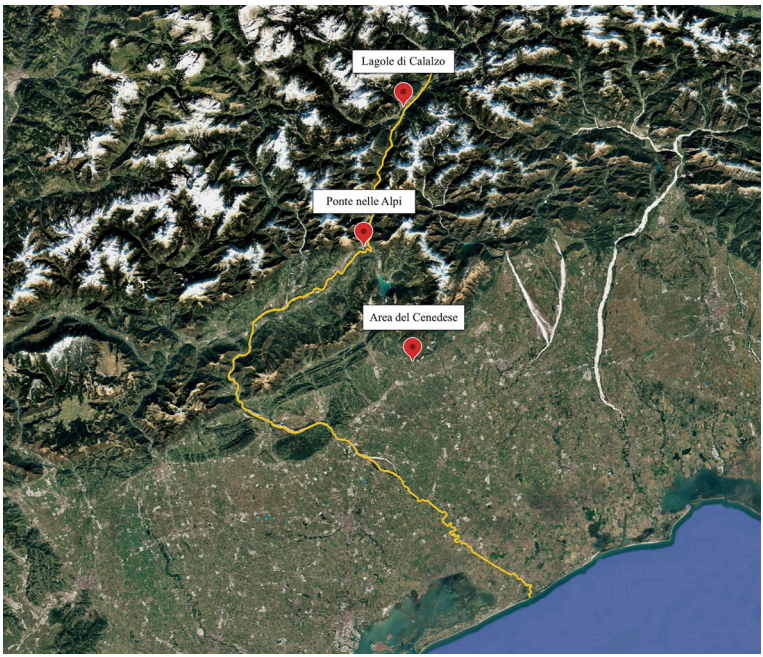


Figura 1 Mappa del Veneto settentrionale (elaborazione grafica di Sabrina Pesce)

1 Ringrazio Lorenzo Calvelli, Giovannella Cresci Marrone, Anna Marinetti e Luca Rigobianco per le numerose occasioni di scambio di informazioni e consigli prima, durante e dopo la stesura del contributo. Sono inoltre estremamente grato sia ai revisori anonimi, le cui osservazioni si sono rivelate estremamente preziose, sia a Sabrina Pesce, non solo per aver realizzato la mappa **[fig. 1]**, ma anche per aver condiviso con me le immagini dei reperti da Lagole di Calalzo **[figg. 2-5]**.

2 Il caso di Lagole di Calalzo

Da Lagole di Calalzo, luogo di culto legato alla presenza di acqua salutifera frequentato dal VI secolo a.C. fino al IV secolo d.C.,[2] provengono gli esempi più numerosi – e forse anche i più paradigmatici – di offerte sacre che presentano elementi di commistione tra mondo preromano – nella fattispecie veneto – e romano. Tra le varie testimonianze epigrafiche in lingua latina da Lagole di Calalzo,[3] in questa sede ci si limiterà a menzionare solo i casi più significativi per il tema in oggetto, collocabili cronologicamente in un periodo compreso tra la seconda metà/fine del I secolo a.C. e la prima metà del I secolo d.C.

Il primo è rappresentato da un punteruolo in osso con foro pervio a un'estremità e un'iscrizione graffita in verso sinistrorso, i cui primi cinque caratteri sono in lingua veneta, mentre i successivi cinque sono in latino **[fig. 2]**:[4]

Arφos vo(*tum*) *s*(*olvit*) *me*(*rito*).



Figura 2 Punteruolo in osso da Lagole di Calalzo (foto di Sabrina Pesce)

2 Per il santuario preromano di Lagole di Calalzo, si vedano, in generale, Capuis 1993, 255-9; Fogolari, Gambacurta 2001; Gambacurta 2002a.

3 Delle iscrizioni latine di Lagole di Calalzo tratta in dettaglio Fantin in questo volume; cf. anche Calvelli-Pesce 2025, in part. 29-35.

4 Pellegrini 1963, 384-6, nr. 2; Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 543-4, nr. Ca 63; Lejeune 1974, 279-80, nr. 214; Marinetti 2001, 370, nr. 477; Calvelli-Pesce 2025, 31; EDR187925 (S. Pesce). Il reperto è attualmente conservato presso il Museo della Magnifica Comunità di Cadore a Pieve di Cadore (nr. inv.: 5788).

Il documento testimonia la coesistenza in un unico oggetto di elementi propri del mondo preromano (tipologia di supporto, alfabeto venetico, andamento della scrittura, idionimo) e caratteristiche più tipicamente romane (alfabeto latino, formula votiva abbreviata). Si tratta, infatti, di una dedica posta da un individuo di lingua e cultura venete, *Arφos*,[5] il quale ricorse a un prestito dalla lingua latina per manifestare l'azione dell'espletamento di un voto,[6] vale a dire la sigla abbreviata VO S ME. L'assenza di menzione dell'entità divina sorprende relativamente: essa era probabilmente data per scontata nel contesto in cui l'oggetto era stato collocato, vale a dire un santuario, come quello di Lagole di Calalzo, a titolarità unica, che era dedicato solo a *Trumusiati-*, divinità indigena, forse 'poliadica', successivamente sostituita con Apollo.[7] Peraltro, il riferimento scritto al teonimo manca del tutto anche in un numero limitato di dediche sacre in lingua venetica da Este.[8] Per la tipologia di supporto e gli aspetti linguistico-onomastici, si propone una datazione alla seconda metà del I secolo a.C.

Una dedica a *Trumusiati-* interamente in latino compare in un manico di *simpulum* in bronzo, graffito in senso destrorso su entrambi i lati **[figg. 3a-b]**, che costituisce il secondo caso di studio qui preso in esame:[9]

Volsomnos Enniceios //
v(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum*(*usiatei*).

5 Sull'origine veneta del nome, si vedano Pellegrini 1963, 385; Marinetti 2001, 370.

6 Sul concetto di 'prestito' linguistico, si veda Marinetti in questo volume.

7 Su *Trumusiati-* quale divinità veneta specificamente in relazione con il sito di Lagole, si veda Marinetti in questo volume.

8 Si veda Marinetti in questo volume.

9 Pellegrini 1953, 184-6; Lejeune 1954, 125, nr. 11; Pellegrini 1955, 191; Untermann 1961, 187; Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 539-40, nr. Ca 58; Lejeune 1974, 280, nr. *217; Fogolari, Prosdocimi 1988, 310, 312; Gambacurta 2001, 191, nr. 197; Marinetti 2001, 357, nr. 197; Mainardis 2008, 243-4, nr. 158 (AE 2008, 563a-b); Calvelli-Pesce 2025, 30; EDR186950 (S. Pesce). Il reperto è attualmente conservato presso il Museo della Magnifica Comunità di Cadore a Pieve di Cadore (nr. inv.: 378).



Figure 3a-b Manico di *simpulum* in bronzo da Lagole di Calalzo (foto di Sabrina Pesce)

Ad approntarla fu un individuo con onomastica chiaramente appartenente allo stock veneto, *Volsomnos Enniceios*,[10] il quale ricorse alla formula votiva abbreviata tipica del mondo romano: V S L M.

Analogo è il caso di *C*(*aius*?) *Eniconeio*(*s*) *Cattonico*(*s*), individuo con onomastica manifestamente indigena (per quanto in qualche misura adattata al modello romano),[11] il quale offrì un manico di *simpulum* in bronzo a *Trumusiati-*, ricorrendo a un'iscrizione latina graffita in verso destrorso su entrambi i lati, completa della consueta formula votiva

10 Sull'origine veneta del nome, si vedano Pellegrini, Prosdocimi 1967b, 78-80, 540; Marinetti 2001, 357.

11 Sull'origine veneta del nome, si veda Marinetti 2001, 357.

romana abbreviata. È il quarto caso di studio qui esaminato **[figg. 4a-b]**:[12]

C(*aius*?) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*{*v*}(*s*) //
Trumsiate v(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).



Figure 4a-b Manico di *simpulum* in bronzo da Lagole di Calalzo (foto di Sabrina Pesce)

In queste ultime due dediche a *Trumusiati-*, gli oggetti offerti, il teonimo e i nomi dei dedicanti rimandano alla cultura veneta, mentre l'alfabeto in cui sono redatte e il relativo formulario sono propri del mondo romano. Significativa è la posizione riservata in ambedue le epigrafi al teonimo: nel primo caso si trova alla fine del testo, dopo il nome del dedicante e la formula votiva, mentre nel secondo si trova prima della sigla finale con riferimento al voto, ma dopo la

12 Pellegrini 1965-66, 24-25, nr. 10; Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 552-4, nr. Ca 73; Lejeune 1974, 280-1, n. 219; Gambacurta 2001, 191. nr. 201; Marinetti 2001, 357-8, nr. 201; Calvelli-Pesce 2025, 30; EDR187923 (S. Pesce). Il reperto è attualmente conservato presso il Museo della Magnifica Comunità di Cadore a Pieve di Cadore (nr. inv.: 48752).

serie onomastica dell'offerente. Si tratta di un dato in linea con una tendenza diffusa nelle dediche preromane del mondo veneto, che vede il dedicante in posizione incipitaria nella stragrande maggioranza dei casi.[13] Nella fase più propriamente romana, al contrario, si riscontra una decisa prevalenza del teonimo a inizio formula.[14] Alla luce delle caratteristiche tipologiche e gli elementi onomastici, si propone per i due reperti una datazione alla fine del I secolo a.C.

Un'altra dedica in latino alla divinità indigena *Trumusiati-* consiste in una statuetta con piccola base frammentaria annessa, entrambe di bronzo; l'iscrizione, in verso destrorso, fu realizzata a punti sulla superficie circolare del piedistallo e sullo zoccolo e ricorda che si tratta di un'offerta votiva da parte di un individuo con serie onomastica trimembre **[fig. 5]**:[15]

L(*ucius*) *Apinius L*(*uci*) *f*(*ilius*)
Trum[*usia*]*tei v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).



Figura 5 Piccola base di statua in bronzo da Lagole di Calalzo (foto di Sabrina Pesce)

13 Si veda Marinetti in questo volume.

14 Si vedano Calvelli, Pesce in questo volume.

15 De Lotto-Frescura 1951, 105; Pellegrini 1952, 65, nr. 52; Lejeune 1952, 56, nr. *2; Vetter 1953, 131, nr. 52; Lejeune 1954, 126, nr. 13; Pellegrini 1955, 199, nr. 119; Untermann 1961, 143; Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 541-2, nr. Ca 60; Lejeune 1974, 281, nr. 221; Gambacurta 2001, 172, nr. 132; Marinetti 2001, 346, nr. 132; Mainardis 2008, 242-3, nr. 157 (AE 2008, 562); EDR186944 (S. Pesce). Il reperto è attualmente conservato presso il Museo della Magnifica Comunità di Cadore a Pieve di Cadore (nr. inv.: 188).

Anche in questo ultimo caso di studio esaminato, la menzione dell'entità divina segue il riferimento all'offerente. L'oggetto della dedica, la lingua (latino), il formulario votivo e l'onomastica del dedicante, caratterizzata da *praenomen*, *nomen*[16] e filiazione, sono tutti elementi che rimandano al mondo romano; anche la tecnica scrittoria (puntinatura) non risulta a oggi ancora attestata tra le prassi epigrafiche venetiche. Solo la divinità è propria della cultura preromana. Per l'insieme di tali elementi, sembra ragionevole proporre per il reperto una datazione recenziore rispetto ai precedenti, collocabile nella prima metà del I secolo d.C.

3 Una dedica votiva dal territorio di Ponte nelle Alpi

Una lamina in bronzo nella forma 'a pelle di bue' a lati inflessi, con cornice punzonata tra due cordoni e due linee che partendo da un angolo all'altro si intersecano diagonalmente al centro (altezza: cm 18,5; larghezza: cm 18,7; spessore: 0,01; altezza delle lettere: cm 1,5-2) **[fig. 6]**,[17] fu rinvenuta casualmente nel maggio del 2019 nel territorio del comune di Ponte nelle Alpi ed è a oggi rimasta sostanzialmente inedita.[18] Il reperto, crepato in alto e in basso, presenta sulla superficie frontale, interessata da corrosioni e ossidazione, un'iscrizione realizzata a punti impressi, della quale si propone la seguente trascrizione interpretativa:

Secundus
Sertorius
Ceti f(*ilius*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*)
m(*erito*).

16 Schulze 1966, 66, 112, 346-7; Solin, Salomies 1994, 18.

17 Il reperto è attualmente conservato a Padova, presso la sede della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'Area Metropolitana di Venezia e le Province di Belluno, Padova e Treviso (nr. inv.: IG 19.5234-4.755; autopsia: 30/12/2024). Ringrazio il dott. Vincenzo Tiné per l'autorizzazione a visionare il reperto e la dott.ssa Chiara D'Incà per la cortesia dimostratami e la collaborazione offertami durante l'esame autoptico.

18 Una breve e sommaria notizia del ritrovamento è stata pubblicata il 6 giugno 2019 nel sito: `https://www.bellunopress.it/2019/06/06/ritrovata-una-lamina-bronzea-a-pelle-di-bue-con-iscrizione-latina/`.



Figura 6 Lamina in bronzo 'a pelle di bue' dal territorio di Ponte nelle Alpi (foto di Franco Luciani - Su autorizzazione del Ministero della Cultura - Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Venezia e le province di Belluno, Padova e Treviso - Riproduzione vietata)

Il dedicante esibisce una serie onomastica solo in parte aderente al sistema romano. Essa è infatti caratterizzata dall'inversione tra *cognomen* e *nomen*, dall'assenza del *praenomen*, nonché da un patronimico costituito dall'idionimo del padre al genitivo, cui segue una F corsiva (caratterizzata da due segni verticali paralleli, un'asta e un tratto corto e diritto in alto), chiara abbreviazione del termine *filius*. Al nome del padre, *Cetus*, è stata riconosciuta un'origine celtica.[19] Tali elementi suggeriscono che *Secundus Sertorius* avesse ottenuto la cittadinanza romana solo di recente e che invece il padre, *Cetus*, ne fosse privo, essendo dunque un *peregrinus*. Il gentilizio latino *Sertorius*,[20] abbastanza diffuso in Italia settentrionale,[21] è attestato anche da un'epigrafe rinvenuta a Orzes,[22] località che

19 Delamarre 2007, 64.

20 Schulze 1966, 230, 334, 337, 340; Solin, Salomies 1994, 169.

21 *OPEL* IV, 72.

22 *CIL* V, 2047. Si vedano anche le epigrafi *CIL* V, 2038 da Bolago e *CIL* V, 2044 = *IG* XIV, 2381 da Belluno, anch'esse dunque pertinenti al *municipium* di *Bellunum*, nelle quali è menzionato il *cognomen Sertorianus*, derivante dal gentilizio *Sertorius*: cf. Kajanto 1982, 155.

rientrava nell'agro di *Bellunum*, proprio come Ponte nelle Alpi e il suo territorio.[23] Il cognome latino *Secundus* risulta essere molto diffuso in tutto il mondo romano,[24] così come in Italia settentrionale.[25] In due epigrafi da *Tarvisium*, l'onomastica di due donne, *Secunda* [*A*]*ndenia C*(*ai*) *f*(*ilia*)[26] e *Secun*{*u*}*da Accia*,[27] è – analogamente al caso in questione – caratterizzata dall'inversione tra il *nomen* e il *cognomen Secunda*, il quale assumerebbe dunque funzione prenominale,[28] secondo una prassi ben attestata nell'onomastica femminile venetica.[29] Non si può dunque escludere che, anche nel caso di *Secundus Sertorius Ceti f*(*ilius*), il cognome anteposto al gentilizio fungesse da *praenomen*,[30] risentendo dell'influenza di tradizioni nomenclatorie preromane.

Non è esplicitata la divinità alla quale la lamina era stata offerta: è probabile che, come per il punteruolo in osso da Lagole di Calalzo,[31] l'indicazione del teonimo risultasse superflua nel contesto in cui era stata collocata. Tuttavia, allo stato attuale delle conoscenze sul territorio di Ponte nelle Alpi tra età preromana e romana,[32] non è possibile avanzare ipotesi circa l'identificazione di tale entità divina.

La lingua utilizzata (il latino) e il formulario (l'abbreviazione F per *filius*, la sigla finale V S L M) rimandano al mondo romano, così come forse la tecnica scrittoria (puntinatura) che a tutt'oggi pare essere stata estranea alle pratiche scrittorie venetiche. Al contrario, la tipologia del supporto (una lamina nella forma 'a pelle di bue' a lati inflessi) risulta attestata nel Veneto settentrionale preromano almeno dalla fine del V secolo a.C.[33] Inoltre, l'onomastica del dedicante risulta adattata al modello romano solo in maniera approssimativa. Di conseguenza, il reperto può essere datato tra la seconda metà o la fine del I secolo a.C. e l'inizio o la prima metà del I secolo d.C.

23 Cf. *SupplIt* 4, 1988, 310-1; *SupplIt* 22, 2004, 208-10.

24 Kajanto 1982, 30, 74-7, 292; Solin, Salomies 1994, 399.

25 *OPEL* IV, 59-61.

26 *CIL* V, 2114 = *SupplIt* 24, 2009, 179-80, nr. 11 (AE 2009, 372).

27 *CIL* V, 2120.

28 Su questa ipotesi si veda Kajava 1994, 72-3.

29 Lejeune 1978, 108-9.

30 Per altri confronti si veda Salomies 1987, 122.

31 Si veda *supra* § 2.

32 Mondini, Villabruna 1986; CAV I, 93-5, 108-9.

33 Si veda Marinetti in questo volume.

4 Una dedica votiva dall'area del Cenedese (?)

Presso il Museo del Cenedese di Vittorio Veneto,[34] è conservato un manico di *situla* in bronzo, frammentario in corrispondenza dell'attacco sinistro, recante un'iscrizione puntinata in lingua latina (altezza: cm 9,5; larghezza: cm 20; spessore: 0,6; altezza delle lettere: cm 0,6) **[fig. 7]**; il reperto è stato finora pubblicato solamente in modo molto sommario.[35] Per l'epigrafe si propone la seguente trascrizione interpretativa:

Vetus (?) *P*(*ublius*) *Flavius Vetusae v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

1 La lettura della S prima del prenome non è sicura.



Figura 7 Manico di *situla* in bronzo dal Cenedese (?) (foto di Franco Luciani)

La data, le circostanze e il luogo del rinvenimento sono ignoti; in assenza di riscontri certi, è possibile solamente ipotizzare una provenienza locale, vale a dire dal territorio cenedese.[36] La tipologia del supporto (manico di *situla* in bronzo) richiama il mondo preromano, nella fattispecie quello veneto,[37] così come la divinità destinataria della dedica votiva (*Vetusa*), che certamente non apparteneva al *pantheon* romano: la sua origine va probabilmente ricondotta al mondo veneto dal momento che, per prossimità fonetica, può essere

34 Nr. inv.: 1563. Data dell'autopsia: 14/3/2025. Ringrazio la dott.ssa Francesca Costaperaria per la cortesia dimostratami e la collaborazione offertami durante il rilievo dell'oggetto.

35 Arnosti 1990, 6.

36 Cf. Arnosti 1990, 6, dove si indica «Villa di Villa» come luogo di provenienza del reperto, senza che in realtà vi siano elementi certi a riguardo, come mi ha rivelato oralmente la dott.ssa Francesca Costaperaria.

37 Si veda Marinetti in questo volume.

accostata al possibile teonimo *Vesuta*, attestato da un'iscrizione in venetico – di non facile lettura – presente su una laminetta da Villa di Villa,[38] località del Cenedese sede di un santuario a partire dal tardo VI secolo a.C.[39]

Promotore della dedica è però un individuo che esibisce un'onomastica romana, per quanto caratterizzata da un'apparente anteposizione del *cognomen* a *praenomen* e *nomen*, circostanza che potrebbe aver risentito dell'influsso del mondo venetico. Va tenuto comunque presente che il cognome latino *Vetus* – ammesso che vada effettivamente letto come tale – è in generale poco attestato nel mondo romano,[40] e nella *Venetia* risulta documentato in soli due casi da Este.[41] Non si può escludere *a priori* che vi fosse un legame tra il nome del dedicante e il teonimo, sebbene sia difficile provarlo. Un'ulteriore possibilità è ipotizzare un caso di 'falsa partenza' scrittoria: all'intenzione iniziale di riportare il nome della divinità in posizione incipitaria sarebbe seguito un ripensamento, che avrebbe portato all'interruzione del processo di scrittura del teonimo al fine di anteporre l'onomastica del dedicante alla 'nuova' menzione della divinità, secondo una prassi ben attestata nel mondo venetico.[42] In tal caso, l'individuo sarebbe privo di *cognomen*. Il gentilizio latino *Flavius*,[43] diffusissimo in tutto il mondo romano e anche in Italia settentrionale,[44] nel Cenedese è attestato anche in un'epigrafe rinvenuta tra Ceneda e la Pieve di Sant'Andrea di Bigonzo.[45] Pare difficile – per quanto teoricamente non impossibile – che il *nomen Flavius* sia l'esito di un tardivo accesso alla cittadinanza romana da parte del dedicante, concretizzatosi solo in epoca flavia.[46]

Per ricordare il carattere votivo dell'offerta, si fece ricorso, anche in questo caso, alla formula tipica dell'epigrafia sacra latina: V S L M. Del resto, anche la tecnica con cui è realizzata l'iscrizione, la puntinatura, finora estranea alle consuetudini scrittorie venetiche, rimanda più da vicino al mondo romano.

38 Si veda Marinetti in questo volume.

39 Per il santuario preromano di Villa di Villa, si vedano, in generale, Maioli, Mastrocinque 1992; Capuis 1993, 257; Gambacurta 2002b, 261-2; Leonardi et al. 2009. Non è possibile escludere che *Vesuta/Vetusa* (?) potesse esserne la divinità titolare, sebbene, allo stato attuale delle conoscenze, non possa essere confermato.

40 Kajanto 1982, 302; Solin, Salomies 1994, 421.

41 *AE* 1893, 119 = *SupplIt* 15, 165, nr. 18 e *AE* 2003, 701 (*Ateste*).

42 Si veda Marinetti in questo volume.

43 Schulze 1966, 167; Solin, Salomies 1994, 80.

44 *OPEL* II, 145-7.

45 *CIL* V, 8798 (*Ceneta*).

46 Sui gentilizi imperiali, tra i quali *Flavius*, assunti da neocittadini, cf. Alföldy 1966, in particolare 39, 46.

La tipologia di supporto e il teonimo suggeriscono di datare l'oggetto tra la fine del I secolo a.C. e l'inizio o la prima metà del I secolo d.C.; l'onomastica del dedicante porta a non escludere come *terminus post quem* anche la seconda metà del I secolo d.C.

5 Conclusioni

I casi di studio qui presentati evidenziano come, nel contesto del Veneto settentrionale, siano riscontrabili aspetti di continuità e discontinuità tra le pratiche scrittorie legate al sacro caratteristiche della fase preromana e quelle più propriamente romane.

L'uso della lingua latina (cf. tutte le iscrizioni prese in esame) e il ricorso alla puntinatura (cf. la base di statua iscritta da Lagole di Calalzo; la lamina nella forma 'a pelle di bue' a lati inflessi in bronzo dal territorio di Ponte nelle Alpi; il manico di *situla* in bronzo dal Cenedese), una tecnica scrittoria non ancora attestata nell'epigrafia venetica, costituiscono certamente i due elementi di più marcato cambiamento rispetto alle prassi di età preromana.

D'altra parte, però, la presenza di iscrizioni in latino su oggetti tipici della cultura veneta (cf. il punteruolo in osso e i due manici di *simpula* in bronzo da Lagole di Calalzo; la lamina nella forma 'a pelle di bue' a lati inflessi in bronzo dal territorio di Ponte nelle Alpi; il manico di *situla* in bronzo dal Cenedese), peraltro approntate da dedicanti con nomenclatura per nulla o solo approssimativamente allineata al sistema onomastico romano, testimonia una considerevole persistenza in età romana di consuetudini legate alla fase preromana. Parimenti, la prevalenza in tutte le epigrafi esaminate del nome del dedicante a inizio formula, con l'espressione del teonimo o non esplicitata (cf. il punteruolo in osso da Lagole di Calalzo; la lamina nella forma 'a pelle di bue' a lati inflessi in bronzo dal territorio di Ponte nelle Alpi) o posticipata rispetto alla serie onomastica dell'offerente (cf. uno dei due manici di *simpula* in bronzo e la piccola base di statua in bronzo da Lagole di Calalzo; il manico di *situla* in bronzo dal Cenedese) o addirittura riportata dopo la formula votiva (cf. l'altro manico di *simpulum* in bronzo da Lagole di Calalzo), rimanda a una ben attestata tradizione veneta.[47]

Nel contempo, però, la presenza della sigla votiva abbreviata (VO S ME e V S L M) in tutti i casi esaminati – tra i quali un'iscrizione in parte ancora in lingua venetica (cf. il punteruolo in osso da Lagole di Calalzo) e le epigrafi menzionanti entità divine locali, quali *Trumusiati-* (cf. i due manici di *simpula* in bronzo da Lagole di Calalzo) o *Vetusa* (cf. il manico di *situla* in bronzo dal Cenedese), peraltro

47 Si veda Marinetti in questo volume.

approntate da individui con onomastica epicoria solamente adattata al modello romano – è testimonianza di una diffusione assai precoce nel Veneto settentrionale dell'uso di una formularità di stampo latino, sostanzialmente estranea al – o quantomeno non ugualmente formalizzata nel – mondo veneto preromano.[48]

I reperti esaminati in questa sezione, tutti appartenenti a un orizzonte temporale compreso tra la seconda metà/fine del I secolo a.C. e l'inizio/prima (o seconda) metà del I secolo d.C., sembrano dunque testimoniare l'esistenza di una sorta di 'transizione bidirezionale' che coinvolse contemporaneamente due culture religiose che andavano fondendosi: la veneta, da un lato, e la romana, dall'altro. Non stupisce che tali elementi di commistione risultino particolarmente evidenti in epigrafi sacre, il cui carattere formulare probabilmente permetteva di ricorrere ad adattamenti efficaci con facilità maggiore rispetto ad altre manifestazioni scrittorie, provenienti da santuari o – più in generale – da territori del Veneto settentrionale ubicati in zone di transito, collegate tra loro attraverso il medio-alto corso del fiume Piave, quali il Cadore (il territorio di Lagole di Calalzo), l'alta Valbelluna (la zona di Ponte nelle Alpi) e il Cenedese.

Abbreviazioni

AE = *L'Année Épigraphique*. Paris 1888-.
CAV I = Capuis, L. et al. (a cura di) (1988). *Carta archeologica del Veneto. I. Carta d'Italia IGM 1:100.000. Fogli 11, 12, 13, 22, 23, 36, 37, 38, 39, 40*. Modena.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin 1862-.
EDR = Epigraphic Database Roma.
IG = *Inscriptiones Graecae*. Berlin 1873-.
OPEL II = Lörincz, B. (1999). *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum. II*. Wien.
OPEL IV = Lörincz, B. (2002). *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum. IV*. Wien.
SupplIt = Supplementa Italica. *Nuova serie*. Roma 1981-.

Bibliografia

Alföldy, G. (1966). «Notes sur la relation entre le droit de cite et la nomenclature dans l'Empire». *Latomus*, 25, 37-57.
Arnosti, G. (1990). «Il nume tutelare della 'stipe' di Villa di Villa». *Il Flaminio*, 5, 3-15.
Calvelli, L.; Pesce, S. (2025). «Writing and Religious Traditions in Roman *Venetia*. Connections and Changes in Two Sanctuaries at *Ateste* and Lagole». *La pratique de l'écrit dans les lieux de culte en Italie, Hispanie et Gaule (Ive s. av. n. è-IIIe s. de n. è)*, *MEFRA*, 137/1, 23-37. https://doi.org/10.4000/14r7t.
Capuis, L. (1993). *I Veneti. Società e cultura di un popolo dell'Italia preromana*. Milano.

48 Si veda Marinetti in questo volume.

De Lotto, E.; Frescura, G.B. (1951). «Il culto di Apollo a Lagole». *Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore Feltre*, ottobre-dicembre, 104-8.
Delamarre, X. (2007). Nomina Celtica Antiqua selecta inscriptionum. *Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*. Paris.
Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di) (2001). *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma.
Fogolari, G.; Prosdocimi, A.L. (1988). *I Veneti antichi. Lingua e cultura*. Padova.
Gambacurta, G. (2001). «*Simpula*». Fogolari, Gambacurta 2001, 181-225.
Gambacurta, G. (2002a). «Lagole di Calalzo (prov. Belluno)». Zemmer-Plank 2002, 253-5.
Gambacurta, G. (2002b). «Cordigliano-Villa di Villa (prov. Treviso)». Zemmer-Plank 2002, 261-2.
Kajanto, I. [1965] (1982). *The Latin* cognomina. Roma.
Kajava, M. (1994). *Roman Female* Praenomina. *Studies in the Nomenclature of Roman Women*. Rome.
Lejeune, M. (1952). «Les bronzes votifs Vénète de Lagole (étude épigraphique)». *Revue des Etudes Anciennes*, 65, 51-82.
Lejeune, M. (1954). «Les dédicaces du sanctuaire de Lagole». *Revue des Etudes Latines*, 32, 120-38.
Lejeune, M. (1974). *Manuel de la langue vénète*. Heidelberg.
Lejeune, M. (1978). *Ateste à l'heure de la romanisation. Étude anthroponymique*. Firenze.
Leonardi, G. et al. (2009). «Le evidenze strutturali del santuario di Villa di Villa». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (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, 213-27.
Mainardis, F. (2008). Iulium Carnicum. *Storia ed epigrafia*. Trieste.
Maioli, M.G.; Mastrocinque, A. (a cura di) (1992). *La stipe di Villa di Villa e i culti degli antichi Veneti*. Roma.
Marinetti, A. (2001). «Iscrizioni». Fogolari, Gambacurta 2001, 337-70.
Mondini, C.; Villabruna, A. (1986). «Sugli insediamenti preistorici in comune di Ponte nelle Alpi». *Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore*, 57, 3-13
Pellegrini, G.B. (1952). «Nuove iscrizioni paleovenete da Lagole di Calalzo (Cadore)». *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei: Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 7, 58-74.
Pellegrini, G.B. (1953). «Recensione di Pisani, V. (1953). *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*. Torino». *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia*, 22(1), 174-86.
Pellegrini, G.B. (1955). *Le iscrizioni venetiche*. Pisa.
Pellegrini, G.B. (1963). «Problemi di epigrafia venetica». *Studi Etruschi*, 13, 351-90.
Pellegrini, G.B. (1965-66). «Iscrizioni venetiche da Lagole di Calalzo». *Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti già Accademia dei Ricovrati*, 78, 13-48.
Pellegrini, G.B.; Prosdocimi, A.L. (a cura di) (1967a). *La lingua venetica. I. Le iscrizioni*. Padova; Firenze.
Pellegrini, G.B.; Prosdocimi, A.L. (a cura di) (1967b). *La lingua venetica. II. Studi*. Padova; Firenze.
Salomies, O. (1987). *Die römischen Vornamen. Studien zur römischen Namengebung.* Helsinki.
Schulze, W. [1904] (1966). *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen.* Berlin; Zürich; Dublin.

Solin, H.; Salomies, O. [1988] (1994). *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*. Hildesheim; Zürich; New York.

Untermann, J. (1961). *Die Venetischen Personennamen*. Wiesbaden.

Vetter, V.E. (1953). «Die neuen Venetischen Inschriften von Lagole». *Festschrift Egger*, II, 123-36.

Zemmer-Plank, L. (a cura di) (2002). *Kult der Vorzeit in den Alpen. Opfergaben, Opferplätze, Opferbrauchtum/Culti nella preistoria delle Alpi. Le offerte. I santuari. I riti*. Bolzano.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Le pratiche performative collettive e individuali. Le fonti iconografiche

Angela Ruta Serafini
già Soprintendenza per i Beni archeologici del Veneto

Luigi Sperti
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Luca Zaghetto
Ricercatore indipendente

Abstract This article examines iconographic sources found in pre-Roman and Roman places of worship in the Veneto region. A. Ruta Serafini and L. Zaghetto analyze bronze plates and bronze figurines from the pre-Roman and early Roman periods; L. Sperti examines Roman bronze figurines. The first study highlights how both categories of finds – among the richest iconographic corpora in Europe from the Second Iron Age – depict images of men and women who can be interpreted as devotees and offerings. The absence of a deity accords well with the predilection for ritual, rather than myth, typical of Italic cultures. The second study highlights the innovations in Roman figurative production in bronze, where typical pre-Roman themes give way to representations of deities and personifications, sometimes in syncretic forms.

Keywords Iconography. Cult. Iron Age. Roman age. Roman statuettes.

Sommario Lamine e bronzetti di età preromana. – 1 Premesse. – 2 I luoghi di culto della Venetia. – 3 Le lamine figurate. – 4 I bronzetti di Este Reitia (EST.rei). – 5 Conclusioni. – I bronzetti di epoca romana.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-09-12 | Published 2026-10-19
© 2026 Ruta Serafini, Sperti, Zaghetto | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/004

Lamine e bronzetti di età preromana

1 Premesse

L'obiettivo di questo articolo è il riconoscimento dei frequentatori dei luoghi di culto del Veneto preromano e romano attraverso la lettura dei documenti iconografici, con particolare attenzione all'atto performativo, collettivo e/o individuale, che questi esprimono. L'intervento è diviso in due parti, una riguardante l'età preromana, stilata dagli scriventi, la seconda, dedicata all'età romana, curata da Luigi Sperti. I due testi, per quanto indipendenti, sono di fatto complementari. Le fonti esaminate consistono in un cospicuo numero di ex voto figurati rinvenuti in tre diversi santuari veneti: lamine figurate e bronzetti a tutto tondo.[1]

Il tema e la struttura del lavoro richiedono alcune premesse che qui formuleremo per punti. Primo. Il confine fra i due contributi non è cronologicamente netto, specialmente nel caso di alcune lamine; per questa ragione sono state affrontate in un unico testo. Diversamente, i bronzetti costituiscono una serie diacronicamente ben definibile, quanto basta a giustificare due studi distinti.

Secondo. L'uso del termine performativo – che ci è stato suggerito e che abbiamo accolto volentieri – fa riferimento alla teoria degli atti linguistici, formulata da J.L. Austin e J. Searle.[2] La teoria, pur se affascinante, è piuttosto complessa e di non facile applicazione; in questo caso aiuta tuttavia a sottolineare due concetti pertinenti: da un lato che siamo alla ricerca non solo dei protagonisti, ma anche delle loro azioni e possibilmente delle intenzioni comunicative da queste sottese; dall'altro lato, che per questo scopo, è necessario dare adeguata importanza al *contesto*. A questo proposito, trattandosi di reperti di natura iconografica è necessario ricordare che, nel caso delle lamine, ci troviamo di fronte ad una doppia nozione di contesto: quello riferito al reperto in quanto tale, e quello evocato dalla sua raffigurazione, ossia il contesto 'scenico', la cornice entro la quale agiscono i protagonisti.

Anticipiamo qui che le nostre lamine, purtroppo, ritraggono solo raramente qualche elemento dello sfondo, per cui il contesto scenico,

1 Per i santuari qui citati cf.: Este Reitia: Chieco Bianchi 2002; Capuis, Chieco Bianchi 2010; 2020; Gambacurta, Cipriano, Bondini 2020; Meggiaro: Ruta Serafini 2002; 2005; Zaghetto 2002; Caldevigo: Zaghetto 2002c; Vicenza: Zaghetto 2003; Lagole: Fogolari, Gambacurta 2001; Altino Fornace: Tirelli 2002a; Gambacurta 2002; Oderzo: Ruta Serafini, Zaghetto 2001; Treviso: Malnati 2004; tutti con bibliografia precedente. Fra i numerosi studi critici cf. Mastrocinque 1987; Pascucci 1990 (in particolare); Capuis, Chieco Bianchi 2012.

2 Austin 2019; Searle 1976.

il grande assente di questa iconografia – quand'anche mancante o non manifesto, da dare comunque per definizione –, va ricercato per altra via. Tale via coincide, in modo quasi obbligato, con l'analisi del *co-testo,*[3] l'insieme delle informazioni di diversa natura espresse dai singoli testi. Esse di norma risultano tanto più parlanti quanto più riunite in un sistema organico; e questo ci porta al terzo punto.

Benché si tratti di una questione raramente discussa, è utile ribadire che l'iconografia è una materia con basi non ancora sufficientemente definite, né sotto il profilo teorico, né metodologico. Basti qui ricordare che a tutt'oggi manca ancora una grammatica delle immagini o anche solo un metodo affermato per segmentare il racconto figurato. In considerazione di ciò, si è qui tenuto conto di una particolare procedura di analisi delle immagini realizzata sul modello della lingua naturale.[4] In essa i singoli elementi della raffigurazione (uomini, animali, vegetali, manufatti) vengono trattati alla stregua di *parole*, mentre le catene di elementi (ovvero catene di parole, come nel caso di una figura e dei suoi attributi) vengono trattate come *frasi*.

Questo metodo, esattamente come la teoria degli atti performativi, prevede che si inizi dall'esame della parola, l'unità minima del discorso iconografico.[5] Nel presente studio, quantomeno in fase di esposizione e commento dei dati, abbiamo invece privilegiato l'approfondimento delle frasi, vale a dire, nel nostro caso, delle figure umane. Discutere e processare una tipologia delle figure umane,[6] definite comunque dai loro attributi e dai loro elementi connotativi, è parsa la soluzione migliore per soddisfare sia la necessità di concisione, sia la principale domanda di partenza: chi sono i protagonisti raffigurati su lamine e bronzetti?

Un'ultima considerazione. L'interpretazione, che per principio non potrà mai essere né certa, né certificata, lo sarà tanto più qui, dove si chiede di identificare con scrupolo lo status di alcuni protagonisti e/o del contesto dell'azione. Assumeremo comunque il principio secondo il quale nell'esegesi di un testo, il senso letterale deve precedere ogni altro tipo di interpretazione seconda.[7] Declinato nel nostro panorama, diremo che, in assenza di segni contrari ed espliciti, un'immagine realistica viene qui valutata come tale.

3 Eco 1979.

4 Zaghetto 2002a.

5 Sul tema della 'parola' era particolarmente sensibile Austin (2019).

6 Ricordiamo che sia Vicenza, sia Este Caldevigo, sia Este Meggiaro sono già stati oggetto di analisi dettagliate e di un esame a tappeto 'parola per parola' (Zaghetto 2003; 2002b; 2002c).

7 Eco 1990.

Se l'assunto generale è teoricamente valido, non sempre è vero; anche una narrazione apparentemente realistica può infatti prevedere, per quanto ben celato, un secondo e più profondo piano di lettura. Qui, tuttavia, continueremo a puntare sui significati primi perché l'assunto viene avvalorato da quanto mostrano i repertori figurati delle culture contermini e contemporanee.[8] In tali corpora le ambientazioni non realistiche presentano infatti sempre uno o più segni in grado di evocare e designare in modo chiaro la natura del contesto scenico, sia esso funerario, oltremondano, mitologico, ecc.[9] Segni che sulle lamine non compaiono.

Vi sono poi i prodotti dell'Arte delle situle, i diretti progenitori delle nostre lamine figurate: qui il mondo rappresentato è prevalentemente quello reale. L'Arte delle situle sembra esprimere in particolare una marcata propensione per eventi rituali, e alcuni di tali rituali sono anche riconoscibili, nonché ricollegabili a note celebrazioni dell'antichità italica – e verosimilmente anche veneta.[10] Proprio la ritualità – qui in netta opposizione al mito –, come vedremo, sembra il filo conduttore che lega i reperti figurati più antichi e quelli da santuario, la cifra culturale che accomuna i due diversi orizzonti locali, quello delle raffigurazioni con destinazione privata, e quelle con destinazione pubblica.

Per quanto riguarda infine la selezione dei luoghi di culto e dei materiali esaminati, ci si è concentrati sulle lamine recanti raffigurazioni umane, mentre sono state escluse quelle ritraenti animali, dettagli anatomici, scudi e/o dischi non figurati, ecc., nonché i grandi dischi figurati, una serie omogenea di bronzi a sé stante sotto il profilo della distribuzione geografica, della destinazione e dei soggetti ritratti.[11] Per le lamine con figure umane è parso funzionale prendere in considerazione e raffrontare i due luoghi di culto per i quali si dispone dell'edizione completa delle lamine figurate, ossia il santuario di Este Reitia (EST.rei) e quello di Vicenza (VIC.psg). Le lamine da altri contesti verranno richiamate per confronti o quando ritraenti soggetti, figure o attributi significativi e/o non attestati nei depositi succitati.

Analogamente per i bronzetti, si esaminano e si mettono a confronto i due depositi più ricchi e editi in forma esaustiva: ancora Este Reitia

8 È il caso, ad esempio, dei contenitori bronzei tipo Klein-Klein, delle stele funerarie felsinee, delle lastre etrusco-laziali, corpora compresi fra VII e IV sec. a.C.

9 Cf. ad esempio Zaghetto 2024.

10 Precisamente sia con il rito del sacrificio del cavallo, condotto secondo il modello indoeuropeo (vedi *october equus*), sia con riti strettamente affini ai *suovetaurilia* (Zaghetto 2017; 2022). Per articolate letture in chiave realistica cf. anche le interpretazioni delle due situle di Montebelluna (Ruta Serafini, Zaghetto 2019; Gambacurta 2021).

11 Pettenò 2013.

e, questa volta, Lagole di Calalzo (LAG.). Sono stati esclusi i bronzetti schematici che similmente ai dischi figurati, per varie caratteristiche, avrebbero appesantito la ricerca, qui necessariamente limitata per spazio e tematiche.

Tutti e tre i luoghi di culto, ricordiamo, hanno inoltre restituito documenti epigrafici.

[Angela Ruta Serafini, Luca Zaghetto]

2 I luoghi di culto della Venetia

Pochi brevi cenni introduttivi sui luoghi di culto della Venetia: qui i santuari sono conosciuti più per i materiali che per le infrastrutture.[12] Il più antico, quello di Reitia, nasce attorno al VII secolo a.C., mentre la maggior parte degli altri si datano a partire dalla fine del VI secolo a.C., momento decisivo nello sviluppo dei centri veneti, nei quali, proprio l'apparire di tali complessi sembra testimoniare un importante salto verso la città-stato **[fig. 1]**.

Alcuni di essi, resteranno in vita per poco più di due secoli, come Este Caldevigo e Este Meggiaro, altri invece come Vicenza, fino alla prima età imperiale, altri infine come Este Reitia, fine alla fine o quasi dell'età classica **[fig. 1b]**.

Quanto alla funzione, oltre alla qualità dei reperti ivi rinvenuti, risulta parlante la distribuzione geografica e topografica; si riconoscono infatti, abbastanza distintamente santuari urbani (Vicenza) o periurbani (Este), extraurbani – in connessione con uno o con molteplici centri abitati –, santuari di frontiera e altro ancora.[13]

[Angela Ruta Serafini, Luca Zaghetto]

12 Cf. Gambacurta, Murgia, Ruta Serafini, Tirelli in questo volume.

13 Capuis 2005.

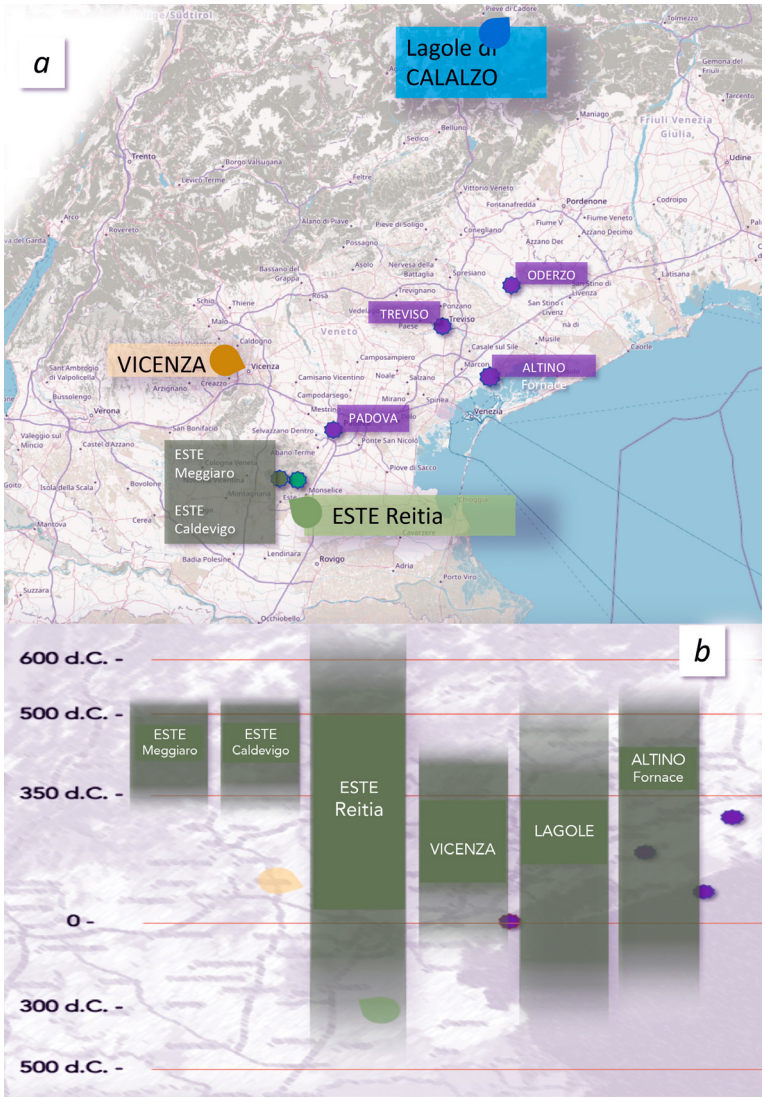


Figura 1 Luoghi di culto citati nel testo e cronologia

3 Le lamine figurate

Le lamine figurate costituiscono uno dei tratti più tipici del Veneto preromano (e romano) e rappresentano l'evoluzione dei prodotti dell'Arte delle situle.[14] Questi ultimi, diffusi nel bacino Altoadriatico e nell'arco alpino centrale e orientale perlopiù fra il 650 e il 450/400 a.C., erano in gran parte contenitori di liquidi da libagione – da cui il nome –, oppure oggetti da indossare, come placche per cinture, elmi, o ancora altri prodotti (foderi per coltelli, ecc.). In tutti i casi si tratta di artefatti decorati con tecnica a incisione e sbalzo; diversamente dalle lamine, si presentano in forma di narrazioni anche molto complesse, capaci di riprodurre spaccati importanti e scene piuttosto articolate della vita reale, utilizzate dalle élites per comunicare il loro status principesco/aristocratico. In tutta la cultura veneta e solo in essa la nascita dei santuari, sembra segnare un cambio di committenza, di funzione e di destinazione dei bronzi figurati:[15] non più artefatti di proprietà, da indossare o da conservare – ed eventualmente da deporre in tomba –, ma ex voto da lasciare nella casa comune della/e divinità.[16]

È evidente come questo cambio di destinazione sia all'origine del mutamento di soggetti, ora più elementari, fortemente omologati e ristretti a pochi protagonisti e a pochi temi: singole figure o al massimo cortei.

A fronte di questo ristretto spettro di soggetti, il corpus delle lamine votive offre tuttavia la sua quantità; decisamente inconsueta e, quel che più conta, sufficiente a svolgere un esame del repertorio particolarmente serrato.

Le lamine sono realizzate a partire da fogli di bronzo e utilizzando due tecniche: o l'*incisione*, spesso accompagnata dallo *sbalzo*, oppure lo *stampo*, che prevedeva l'impiego di punzoni in legno con i quali si potevano riprodurre sia singole figure, sia sequenze più lunghe.[17] Talvolta – tipica di Este Reitia – si riscontra una terza tipologia: lamine *ritagliate* seguendo il profilo della figura umana. Una volta ultimate, le lamine venivano appese a un qualche supporto, quasi certamente in legno, come dimostra la presenza costante dei fori in cui passavano i chiodi per l'affissione, fondamentali per capire se la lamina è giunta a noi intera o parziale.[18]

14 Sull'Arte delle situle cf. Saccoccio 2023 con bibliografia, il più aggiornato lavoro compendiario sul tema.

15 Zaghetto 2007; Capuis Chieco Bianchi 2012.

16 Marinetti 2008.

17 Baldini Cornacchione, Buson 2010.

18 Gambacurta, Ruta Serafini 2022.

3.1 Tipologia delle figure umane

Le lamine votive[19] ritraggono sia figure maschili, sia femminili (in sigla: M, F)[20] **[fig. 2]**.

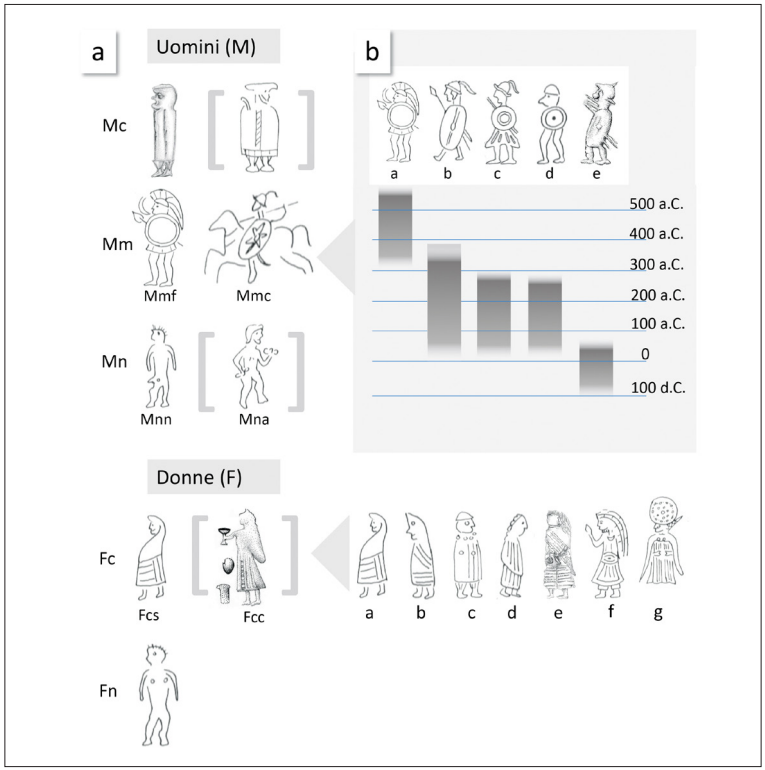


Figura 2 Lamine figurate con soggetti umani: a. Tipologia; b. Cronologia delle figure maschili. Fra parentesi quadre i tipi dotati di attributi (diversi da quelli dell'armamento)

19 La tipologia qui esposta, come detto, è volutamente essenziale. Per un quadro tipologico più articolato cf. Pascucci 1990. Laddove citate singolarmente, le lamine e vengono richiamate con la sigla della città (EST. = Este; VIC. = Vicenza), una seconda sigla riferita alla località (EST.rei. = Este Reitia; cal. = Caldevigo; meg. = Meggiaro; VIC.psg. = Vicenza piazzetta San Giacomo), e infine il numero progressivo che è il medesimo usato nelle edizioni complete dei depositi (Este Reitia = Capuis, Chieco Bianchi 2010; Vicenza piazzetta San Giacomo = Zaghetto 2003).

20 Tecnicamente, in luogo di 'donne' e 'uomini' sarebbe stato corretto usare i termini femmine e maschi, in quanto nelle due categorie sono compresi, molto probabilmente, anche ragazzi e ragazze molto giovani, se non ancora bambini/e.

Gli uomini (M) possono comparire sia in lamine singole (M), sia collettive (MM): sia miste (MF).

Fra gli uomini si contano:

a. in abiti civili (Mc);
b. militari (Mm): fanti (Mmf); cavalieri (Mmc);
c. nudi (Mn): senza attributi (Mnn): con manubri (atleti) (Mna).

Nella maggioranza quasi assoluta gli uomini risultano gradienti, ovvero ritratti di profilo.[21]

Fra i militari (Mm) si riconoscono diversi tipi sulla base delle armi, e in particolare degli scudi:

a. con *oplon*/clipeo;
b. con scudo ovale ed elmo di vario tipo (ma con pennacchio);
c. con scudo circolare piccolo, elmo con pennacchio e gonnellino;
d. con scudo circolare piccolo ed elmo a calotta;
e. con scudo ovale o rettangolare ed elmo con paranuca.

La distinzione, in questo caso, è puramente cronologica e, in quanto non espressamente funzionale, non è stata oggetto di classificazione tipologica. Ad ogni modo, i militari con *oplon* (a.) si datano fra il 550 e il 350/300 a.C.[22] I guerrieri con scudo ovale (b.), dal tardo orizzonte oplitico (IV secolo inoltrato), fino all'inizio del I secolo a.C.[23] I militari con scudo tondo piccolo (c/d.), sulla base dei pochi confronti disponibili, dovrebbero potersi datare all'incirca al III e al II secolo a.C.[24] I militari con scudo ovale o rettangolare e con elmo con paranuca (e.), fra la seconda metà del I a.C. e il I secolo d.C.[25]

Anche tra le figure femminili (F) si registrano sia lamine singole (F), sia collettive (FF), sia (ovviamente) miste (MF). Quanto ai tipi, si hanno:

a. donne in abiti civili (Fc): senza attributi (Fcs); con attributi (Fcc);
b. nude (Fn).

21 È impossibile capire quando le figure di profilo siano effettivamente ritratte mentre camminano e quando no.

22 Sia per i probabili *realia* designati, sia, coerentemente, per l'associazione maggioritaria con elmi a calotta e cimiero. Per le datazioni e quanto citato qui di seguito in proposito, cf. Zaghetto 2003.

23 Per l'associazione principalmente con elmi di tipo ellenistico. Per il momento finale, si vedano i militari dell'Ara di Domizio Enobarbo, comunemente datata fra 130 e 80 a.C. (Polito 2021).

24 Lo scudo circolare senza bordo e di dimensioni medie o piccole è tipico, in varie parti d'Europa (cf. ad esempio la statuaria della piena e tarda età del ferro della penisola iberica), di questi due secoli.

25 Per i probabili *realia* designati, e per l'associazione con l'elmo con paranuca, entrambi adottati dall'esercito romano a partire dallo scorcio dell'età repubblicana.

Anche le donne sono solitamente ritratte di profilo, ma alcune in parte frontalmente (il corpo), in parte (testa e piedi) di profilo.

Un ulteriore segno di distinzione per le donne vestite (Fc) riguarda la presenza o meno del velo (zendale) sulla testa o, in alternativa, altri elementi iconografici che compaiono sul capo o il tipo di acconciatura:

a. con zendale (avvolgente e/o vistoso, con striature oblique; lunga tunica);
b. con protome a becco (e mantella avvolgente con striature oblique);
c. con copricapo conico o a basco (e mantello con striature verticali);
d. senza copricapo;
e. con braccio visibile (e copricapo non leggibile)
f. con vista parzialmente frontale (senza copricapo/copricapo non leggibile; con tunica e talvolta anche mantella);
g. con disco (con tunica e talvolta anche mantella).

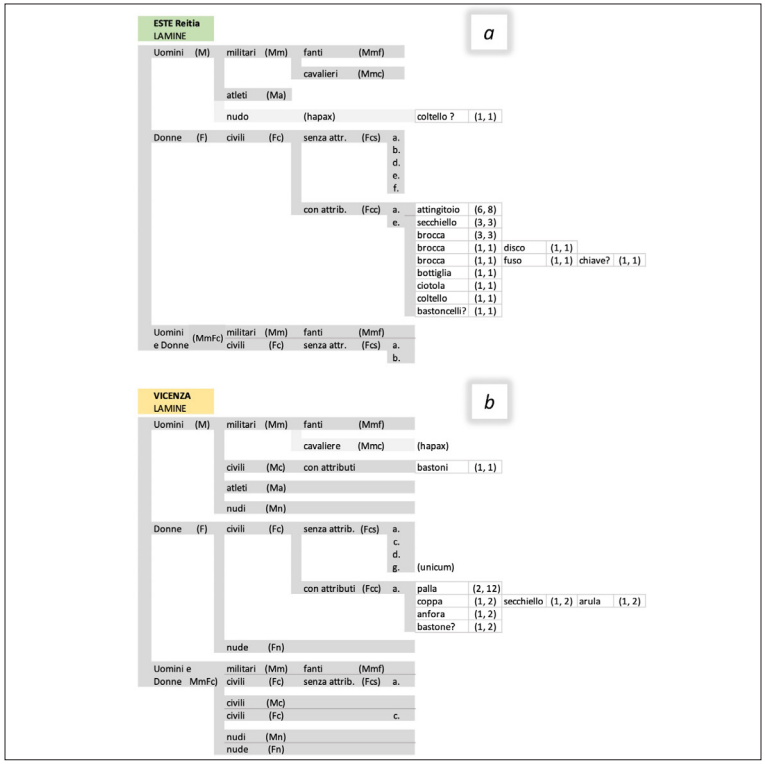


Figura 3 Lamine: schema dei tipi di figura attestati a Este Reitia (a) e a Vicenza (b)

Quanto alla tecnica figurativa, si possono avere sia sequenze di personaggi ritratti all'interno di una propria cornice, ove la ripetizione può rappresentare una sorta di corteo **[fig. 8g]**, oppure sequenze di figure prive della cornice, che ritraggono senza dubbio una più realistica sfilata **[fig. 7m]**.

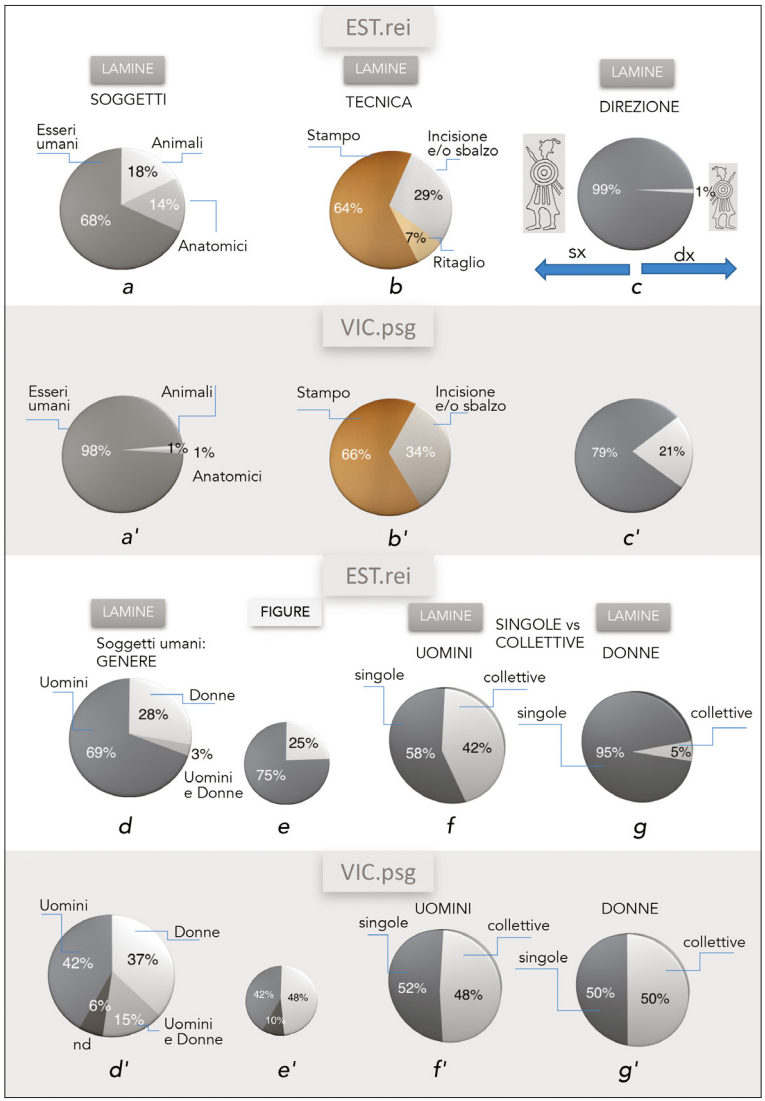


Figura 4 Lamine: percentuali attestate a Este Reitia (a-g) e Vicenza (a'-g')

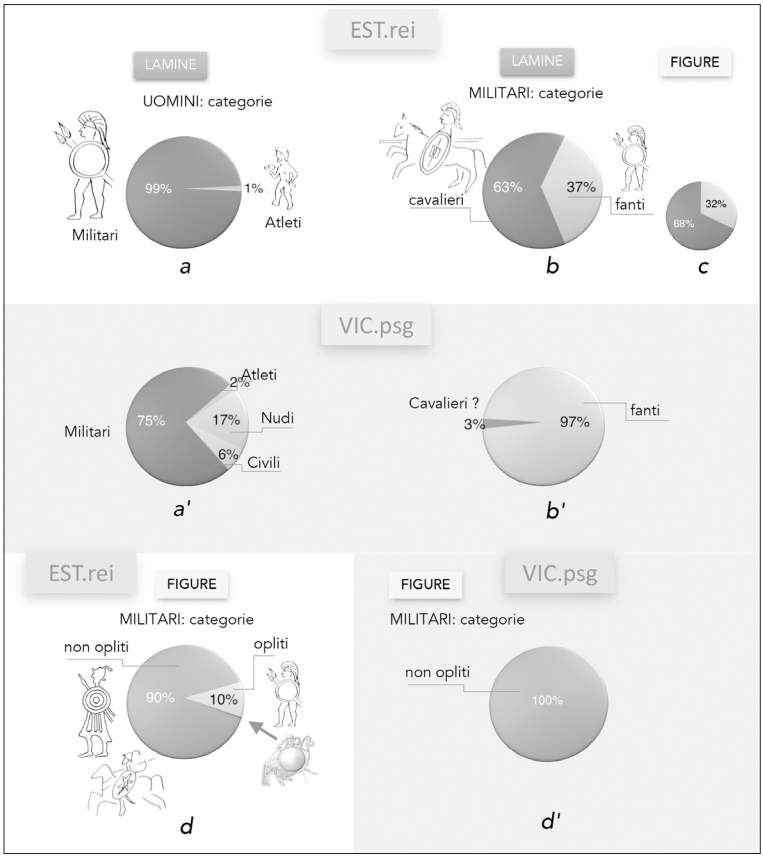


Figura 5 Lamine: percentuali di figure maschili e varie declinazioni attestate a Este Reitia (a-d) e Vicenza (a'-d')

3.2 Le lamine di Este Reitia (EST.rei.)

Il santuario di Reitia, rinvenuto nel fondo Baratella a Este verso la fine dell'Ottocento, e collocato in posizione suburbana a circa 300 m a est del confine dell'isola cittadina, è il luogo di culto che ha restituito il maggior numero di reperti, ora interamente pubblicati.[26]

26 Pregevole sia la prima edizione, opera di Gherardo Ghirardini e pubblicata nel 1887, sia quella integrale, curata da H.W. Dämmer, composta da una serie di 14 volumi e recentemente completata.

Le lamine lavorate sono in totale più di 1.000; 490 recano figure umane; 81 sono frammentarie e non prese in considerazione;[27] 116 hanno raffigurazioni di animali; 141 sono le riproduzioni di dischi o di scudi in forma miniaturistica;[28] le restanti comprendono astucci, armille, frammenti di cintura e altro.

Relativamente alle lamine figurate un primo dato riguarda i soggetti **[fig. 4a]** ed evidenzia come la rappresentazione di esseri umani costituisca il focus centrale: le lamine con figure umane sono infatti ben oltre la maggioranza rispetto agli animali (68% vs 18%) e agli anatomici (14%).

Il grafico a fig. 4b riporta, fra le lamine con figura umana, la percentuale di quelle realizzate a sbalzo e/o incisione, e di quelle a stampo **[fig. 4b]**. La prima tecnica è sicuramente precedente rispetto a quella a stampo, ma è pressoché certo che, dal momento dell'introduzione della seconda, esse convivano. L'alta percentuale di lamine realizzate con stampo/punzone (64%), più del doppio di quelle ad incisione e/o sbalzo (29%), è un buon dato anche a livello cronologico, in quanto mostra come il periodo di massima produzione debba, con tutte le cautele, coincidere con un orizzonte temporale *post quem* rispetto al momento di introduzione dello stampo.

In fig. 4c sono espressi i valori che riguardano la direzione delle figure umane **[fig. 4c]**. Qui la proporzione è schiacciante: 99% di lamine con personaggi rivolti verso sinistra (395 esemplari), e solamente l'1% (5 esemplari) di lamine con figure rivolte a destra; 2 con atleti, una con militare (cavaliere), un nudo (ancora l'*hapax* EST.bar.083; **fig. 7l**) e una donna.

Le 404 lamine con figure umane comprendono sia versioni singole, sia collettive; fra le collettive si contano sia sequenze di soli maschi (M), sia di sole femmine (F), sia di maschi e femmine insieme (MF).

Dal punto di vista numerico si evidenzia una netta prevalenza di soggetti maschili: 69% uomini (M = 279); 28% donne (F = 113); 3% miste (MF = 12) **[fig. 4d]**. Il dato è pressoché uguale se, in luogo delle lamine, consideriamo il totale delle figure rappresentate **[fig. 4e]**; in questo caso, includendo anche le immagini che compaiono nelle lamine miste (MF), emerge un valore finale di 75% uomini (M = 493) e 25% donne (F = 160). Che si esaminino le lamine o le singole figure, il dato è dunque sostanzialmente equivalente e quantificabile globalmente in un valore prossimo al rapporto F/M: 1/3.

Analizzando invece il rapporto fra lamine individuali e collettive, riscontriamo che, mentre fra gli uomini le lamine singole sono di poco superiori a quelle collettive **[fig. 4f]**, nel caso delle donne le singole

27 Sono state escluse le lamine con figure umane edite in Capuis, Chieco Bianchi 2020, in quanto frammentarie e lacunose.

28 I valori sono ricavati da Capuis, Chieco Bianchi 2010.

sono ben il 95% del totale **[fig. 4g]**. Quasi del tutto assenti, quindi, le lamine con teorie di sole donne.

Le figure maschili pur essendo il nucleo più consistente, sono quelle dotate di maggiore uniformità rispetto ai personaggi designati, ed è un'uniformità molto eloquente. Se si escludono infatti 3 lamine di atleta (per un totale di 6 figure = 1%) e un personaggio nudo con in mano un oggetto indecifrabile (EST.rei.083; **fig. 7l** = hapax) le figure maschili attestate ritraggono infatti esclusivamente militari (Mm) **[fig. 5a]**.

Fra i militari (Mm) troviamo soldati di fanteria (Mmf) e cavalieri (Mmc), con i cavalieri che pesano quasi il doppio dei fanti (63% vs 37%) **[fig. 5b]**. I valori non mutano se passiamo dal numero di lamine a quello delle figure in totale: 328 cavalieri (Mmc), pari al 68% dei militari, contro 156 fanti (Mcf), pari al 32% di tutte le figure marziali **[fig. 5c]**. Gli opliti sono il 10% dei guerrieri **[fig. 5d]**, e solo un cavaliere porta elmo e scudo oplitico; la bassa percentuale ben si accorda con la cronologia e il periodo di massima frequentazione del santuario (IV-II secolo a.C.), nonché con la scarsa entità dei reparti a cavallo durante l'affermazione della tattica oplitica.

Le figure femminili presentano un panorama differente. Innanzitutto, sono assenti donne con armi – aspetto non scontato dal momento che nei luoghi di culto coevi non mancano le riproduzioni di divinità femminili armate.[29] Nessuna figura femminile nuda, né in sequenza, né sola (come a Vicenza).

Fra i vari tipi di donna **[fig. 6a]**, la più attestata è quella con zendale (a), che da sola avvicina la metà delle presenze femminili, mentre completano il campione altre tre categorie, rappresentate circa con frequenza fra il 29% e il 5%; si tratta della donna con protome a becco (b), quella senza copricapo (d), quella ritratta semi-frontalmente (f) e quella con braccio visibile (e).

Quanto al rapporto fra le figure femminili con attributi e quelle senza **[fig. 6b]**, si manifesta una netta prevalenza delle seconde. Fra gli attributi **[figg. 3a, 7]** si contano: 6 attingitoi **[fig. 8e]**, 5 contenitori simili ad una brocca allungata **[figg. 8a, c]**; 3 secchielli; una sorta di bottiglia; una ciotola; un elemento circolare con croce forse appeso alla veste **[fig. 8a]**; un fuso, una chiave **[fig. 8c]**; un probabile coltello **[fig. 8d]**.

Considerando che una donna porta sia una brocca sia, nella tasca, un fuso e una chiave, ed una seconda figura femminile invece reca una brocca e il disco con croce, in totale il rapporto fra le donne senza attributi e quelle che ne sono dotate è di 140 individui a 17, ovvero 89% vs 11% **[fig. 6]**.

29 Cf. ad esempio le raffigurazioni femminili dal santuario di Artemide Orthia a Sparta, già (giustamente) accostato per comuni evidenze al santuario di Reitia (Fogolari 1988, 170-3).

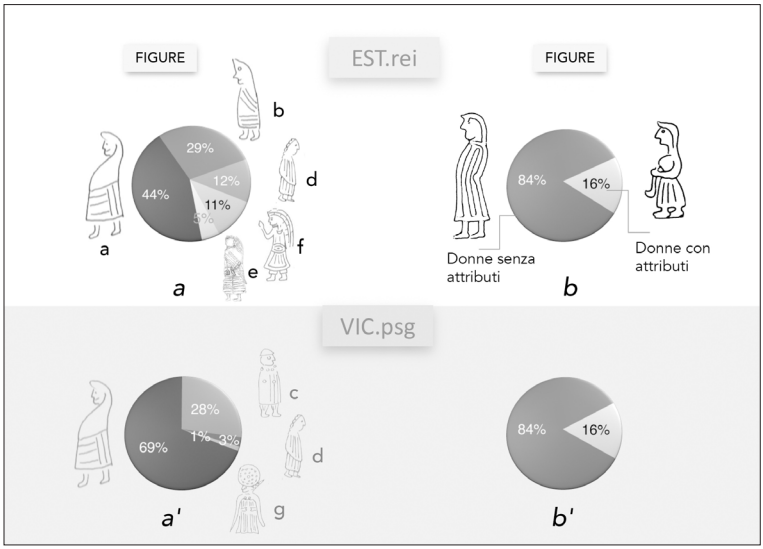


Figura 6 Lamine: percentuali dei diversi tipi di figure femminili e presenza/assenza di attributi a Este Reitia (a-b) e Vicenza (a'-b')

3.3 Le lamine di Vicenza piazzetta San Giacomo (VIC. psg.)

Le lamine figurate di Vicenza provengono da un recupero fortuito avvenuto nel 1959 in pieno centro cittadino dove, come dimostrato da alcuni saggi effettuati a posteriori, doveva trovarsi un luogo di culto dotato di un muro di terrazzamento. I manufatti raccolti sono circa 200; molti sono frammentari, mentre le lamine figurate, talvolta anche in ottimo stato di conservazione, sono 88.[30] La quasi totalità ritrae soggetti umani (84, 98%); si aggiungono solamente una lamina con animale e una anatomica (una gamba)[31] **[fig. 4a']**. Le lamine a stampo sono 57 (66%), mentre quelle a incisione e sbalzo sono 29 (34%) **[fig. 4b']**.

In gran parte le figure sono ritratte verso sinistra, come da consuetudine fra gli ex voto veneti (79% vs 21%) **[fig. 4c']**.

Anche a Vicenza si hanno lamine singole e collettive, nonché maschili (M), femminili (F) e miste (MF). Il rapporto fra uomini e donne è quasi pari (M = 42% vs F = 37%), e non poche sono anche le lamine che ritraggono uomini e donne insieme (MF = 15%) **[fig. 4d']**. Il dato cambia poco se in luogo delle lamine si considera il numero

30 I pezzi sono 86. In due casi però un foglio di lamina contiene due stampi di singole figure non ancora ritagliate.

31 Con confronto a Oderzo Foro (Ruta Serafini, Zaghetto 2001).

di figure **[fig. 4e']**, con le donne (F = 111) che superano leggermente gli uomini (M = 98) (F = 48% vs M = 42%; 10% = figure di genere non riconoscibile).

Quanto alla percentuale di lamine singole e collettive, selezionando anche qui come a Este le categorie maggioritarie, e cioè quelle dei guerrieri e delle donne, riscontriamo un sostanziale equilibrio: entrambe presentano un numero quasi pari di lamine singole e collettive **[fig. 4f', g']**.

Le lamine maschili **[fig. 5a']** mostrano una netta preponderanza di militari (Mm = 75%) seguiti a lunga distanza dai nudi non recanti alcun manufatto (17%), dai personaggi in abiti civili (6%) e infine dagli atleti/pugili (2%).

Esclusa una lamina con cavaliere, peraltro controversa perché ricavata da un punzone circolare – simile ad una serie di Este Reitia[32] – e probabilmente senza armi, tutti i militari sono gradienti (Mmf) **[fig. 5b']**. Nessuno reca poi l'armamento oplitico **[fig. 5d']**, e questo fornisce un valido termine *ante quem non*, da collocare presumibilmente attorno al 350 a.C.

Le donne appaiono vestite o nude; le prime sono in netta maggioranza (Fc, 86%) e si presentano in sequenze di sole donne (Fc, 64%), o con militari (MmFc, 18%), o con civili (McFc, 4%). Le donne in nudità (Fn, 16%) appaiono con maschi ugualmente nudi (MnFn, 12%) oppure, sporadicamente, da sole (2%).

Risultano prive di attributi le donne ritratte su 84% delle lamine **[fig. 6b']**. Tre donne impugnano una coppa e forse un secchiello, tenuti sopra un'arula **[fig. 8f]**; le dodici restanti hanno come attributo una probabile palla lanciata in aria **[fig. 8g]**. Da rilevare un elemento importante: gli attributi compaiono solo in associazione con donne che indossano lo zendale (Fc/a).

[Luca Zaghetto]

3.4 Confronto fra Este Reitia e Vicenza

Il primo dato che emerge dal confronto fra i due depositi è che, a dispetto della maggiore quantità (404 vs 88) le lamine figurate di Este presentano un minor numero di soggetti **[fig. 7]**.

Simile è l'impatto dei militari (Mm), in entrambi i casi i soggetti più ricorrenti, che mostrano pure un'analoga proporzione fra lamine singole e collettive **[fig. 7a]**. Totalmente diversa è invece la loro connotazione, dal momento che a Este c'è una preponderanza di cavalieri (Mmc), mentre a Vicenza esclusivamente fanti (Mmf) **[fig. 5b-b']**.

32 VIC.psg.57.

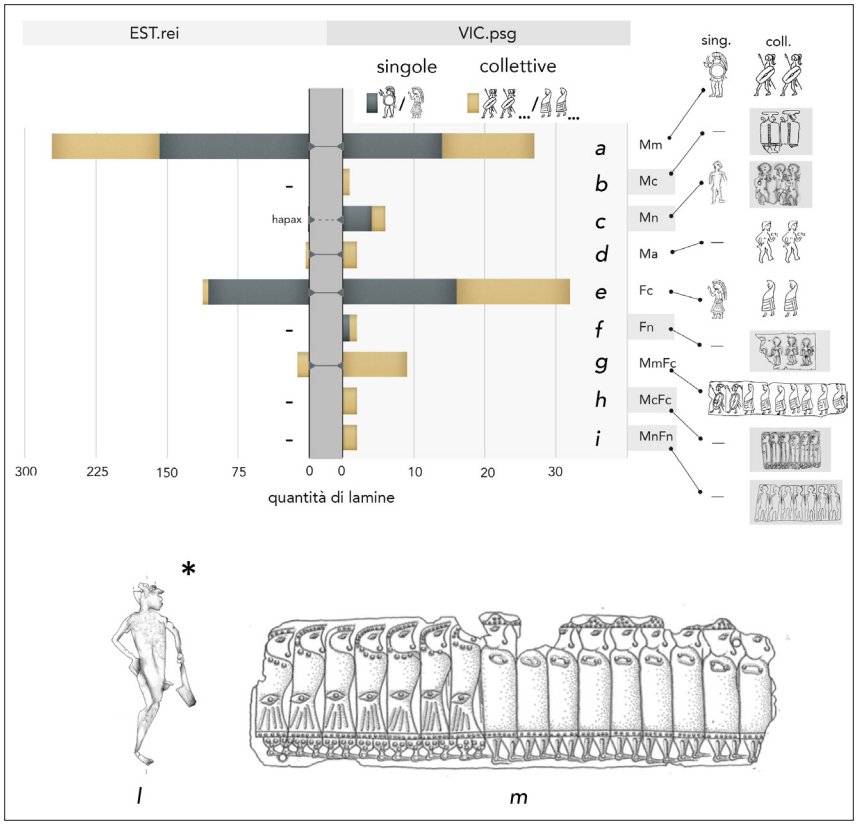


Figura 7 Lamine: a-i) confronto fra i soggetti attestati a Este Reitia e a Vicenza; l) hapax (*) maschile da Este Reitia; m) lamina con processione da Padova via Tiepolo

Relativamente simile è l'impatto della figura femminile vestita (Fc), anche se a Este sono pochissime le lamine collettive **[fig. 7e]**. E così anche il corteo composto da militari seguiti da una o più donne (MmFc) **[fig. 7g]**, e il soggetto composto da atleti/pugili (Ma) **[fig. 7d]**.

Di qui in poi le differenze appaiono invece rilevanti e significative; a Este manca infatti un cospicuo novero di soggetti, ossia lamine con: uomini civili (Mc) **[fig. 7b]**, uomini e donne civili (McFc) **[fig. 7h]** uomini e donne in nudità, sia separati (Mn, Fn) **[fig. 7c]**, sia in corteo comune (McFc) **[fig. 7i]**.

Una certa diversità si registra anche nelle figure femminili. A Este **[fig. 6a]** si hanno donne con zendale (a), con protome a becco (b) – particolare che potrebbe riprodurre, seppure in forma stilizzata, ugualmente uno zendale – donne senza copricapo (d), donne ritratte demi-frontalmente (f) e infine donne con braccio visibile (e). A Vicenza invece **[fig. 6a']**, donne con zendale (a) – anche qui, la maggioranza – e

donne con capo scoperto (d), ma diversamente da Este, donne con copricapi conici o a forma di basco (c), e finanche una con disco (g), tipo attestato a Este Caldevigo, Este Tiro a segno e Altino Fornace,[33] ma non appunto a Este Reitia.[34] Nessuna donna, infine, con protome a becco (b).

Assodato che i soli uomini con attributi sono i due dignitari di Vicenza con bastone di comando **[fig. 11d']** e l'hapax nudo di Este **[fig. 7l]**, va ricordato come i restanti siano impugnati solo da donne con zendale a Vicenza (Fc/a),[35] mentre a Este Reitia o con zendale, se associate ad un attingitoio, oppure della serie 'e', ossia con braccio visibile. A Este gli attributi principali sono perlopiù contenitori da libagione (brocche, secchielli e attingitoi **[fig. 8a-e]**), ma anche qualche strumento; a Vicenza invece, oltre a due lamine similmente con contenitori **[fig. 8f]**, altre due mostrano una serie di figure, sempre con zendale, che sembrano lanciare una palla, soggetto per ora attestato solo a Vicenza **[fig. 8g]**.

4 I bronzetti di Este Reitia (EST.rei)

Nel santuario di Reitia[36] i bronzetti sono 65: 40 uomini, 25 donne **[figg. 9-10]**. Fra i primi (M) si contano 31 militari (Mm) e 9 atleti (Ma), e fra i militari 26 fanti (Mmf) e 5 cavalieri (Mmc). Sia i militari, sia gli atleti possono indossare un gonnellino, oppure figurare nudi. Entrambi possono poi impugnare un attributo, non molto frequente fra i militari (20 senza, 6 con), ricorrente invece fra gli atleti (3 senza, 6 con), per un totale di 28 bronzetti senza attributo e 12 con. I guerrieri recano o una coppa o una tazza; gli atleti invece, o ancora una coppa, un bicchiere o un paio di pesi.

Fra le donne (F), tutte rigorosamente vestite, quelle con attributi e quelle senza sostanzialmente si equivalgono (13 senza, 11 con); 6 donne impugnano una brocca in una mano e una coppa nell'altra, 3 solo la coppa e solamente 2 la brocca.

Da segnalare un hapax, una statuetta che ritrae una donna con elmo **[fig. 10a*]**.

33 Si aggiunga anche una lamina riutilizzata, dalla necropoli di Oderzo via Spiné (Zaghetto 2023).

34 Due lamine potrebbero ritrarre donne simili a quelle con protome a becco (VIC. psg.39 e 40), ma lo stilema, di forma arrotondata, si avvicina appena a quello molto chiaro e appuntito di Este.

35 Perlomeno a Vicenza; a Este si tratta di una serie di lamine incomplete nelle quali il copricapo non si legge.

36 Chieco Bianchi 2002.

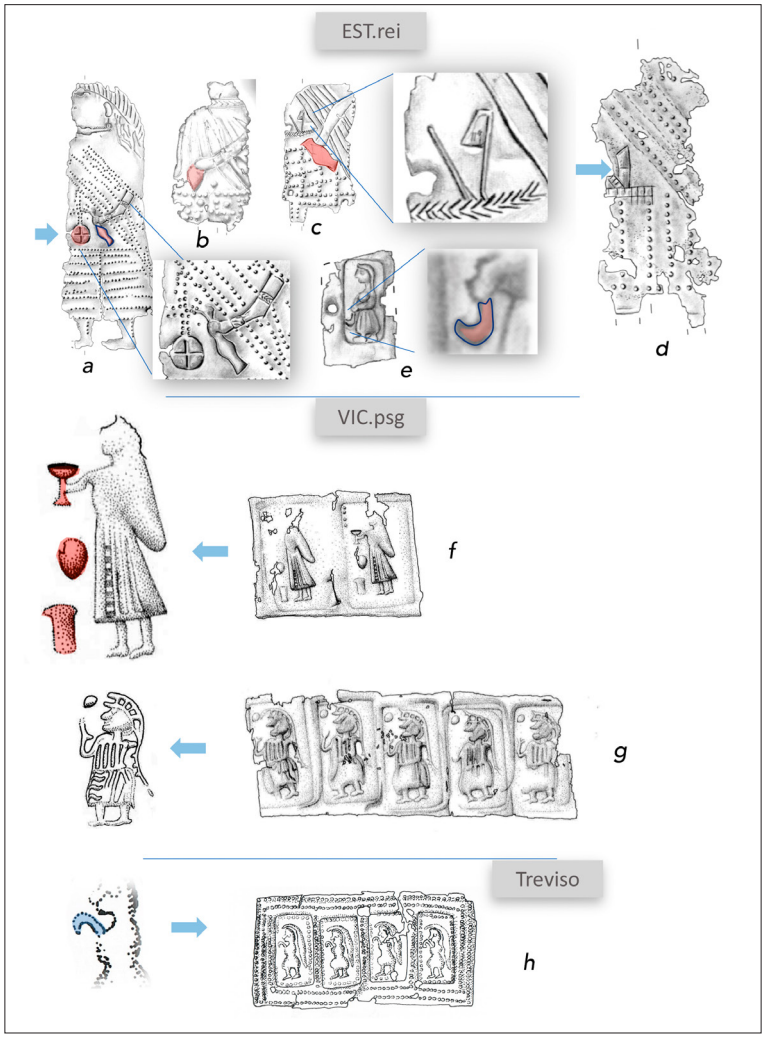


Figura 8 Lamine: donne con attributi da Este Reitia (a-e), da Vicenza (f-g) e da Treviso (h)

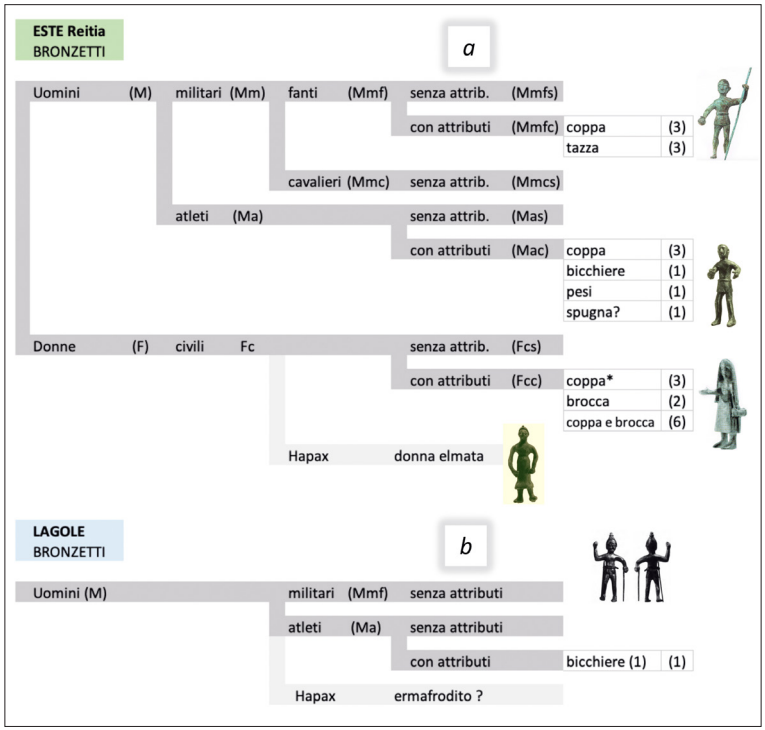


Figura 9 Bronzetti: schema dei tipi di figura attestati a Este Reitia (a) e a Lagole (b)

4.1 I Bronzetti di Lagole

A Lagole[37] i bronzetti sono 43, tutti maschili **[figg. 9-10]**. 38 sono militari, spesso nudi e in armamento celtico, 4 invece sono devoti, forse atleti. Solo una fra le 43 statuine reca un attributo: si tratta di un devoto/atleta con un bicchiere.

Da segnalare un hapax, un probabile ermafrodito.

37 Fogolari, Gambacurta 2001.

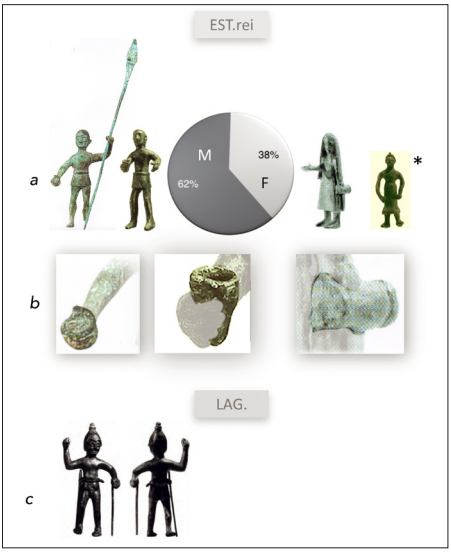


Figura 10
Bronzetti: percentuale di uomini e donne da Este Reitia (a), selezione di attributi (b) e bronzetto di militare con armamento celtico da Lagole (c). (*) hapax: donna elmata da Este Reitia

4.2 Confronto fra Este Reitia e Lagole

I bronzetti presentano una tipologia meno articolata di quella delle lamine. Fra gli uomini si contano o militari (Mm) – sia fanti (Mmf) che cavalieri (Mmc) – o atleti (Ma). A Lagole vi sono solo fanti, mentre a Este anche cavalieri **[fig. 9]**. Non si raggiungono le percentuali attestate sulle lamine, dove i cavalieri risultavano ben più dei fanti, ma probabilmente si tratta di una differenza dovuta al tipo di ex voto; bastano i pochi soldati a cavallo, rispetto alla totale assenza a Lagole, a confermare l'importanza a Este della figura del cavaliere. Nessun civile è invece attestato nei due luoghi di culto, nessuna figura cioè abbigliata con i tipici capi (mantello ed eventualmente copricapo) che troviamo, seppur in basso numero, sulle lamine.

Quanto alle donne di Este Reitia va sottolineato che sono documentate solo figure con zendale su capo, figure cioè piuttosto semplici e lontane dalla ricchezza esibita da alcune signore ritratte su lamina, dotate di vesti decorate, cintura a losanga (Fc/c), elaborate acconciature e/o disco sul capo (Fc/e-f-g).

Riepilogando, i bronzetti confermano quanto visto già con le lamine, vale a dire: a) connotazione fondamentalmente marziale della figura maschile (e solo in netto subordine, atletica); riproduzione molto standardizzata della donna che non presenta significativa variabilità né nell'abbigliamento, né negli attributi. In sintesi, i bronzetti sembrano modificare poco quanto ricavabile dalle lamine.

[Angela Ruta Serafini]

5 Conclusioni

5.1 I protagonisti

A partire dalle lamine figurate, un primo dato rilevante si coglie nella diacronia. Le lamine più antiche rappresentano solo figure singole. Le lamine collettive invece compaiono e affiancano quelle individuali solamente in un secondo tempo, ovvero a partire dal IV secolo a.C.[38]

Questo dato si manifesta solo a Este e emerge in modo chiaro dal confronto con i santuari di Caldevigo e Meggiaro che presentano solo lamine a figura singola; a Caldevigo, sia opliti, sia donne; a Meggiaro solo guerrieri in armamento oplitico.

La grammatica iconografica e i soggetti rappresentati a Este Reitia e a Vicenza sono sostanzialmente condivisi, ma si nota una selezione differente **[fig. 7]**.

Comuni ai due santuari sono i militari, le donne abbigliate e i militari insieme a donne sempre abbigliate; rari gli atleti/pugili.

Esclusive di Vicenza sono le lamine con uomini nudi, con donne nude, o con entrambi, sempre collettive. Esclusive anche le teorie con uomini e donne in abiti civili, e con soli uomini, ugualmente in abiti civili (un unico esemplare).

Da questa panoramica emerge una vistosa preponderante connotazione militare della componente maschile: a Este il personaggio in abiti civili è totalmente assente,[39] mentre a Vicenza è discretamente rappresentato.

Quanto alle donne, a Vicenza sono per numero leggermente superiori ai militari; a Este invece il dato è nettamente a favore di questi ultimi. La presenza di una percentuale comunque alta di donne va a confermare l'idea che si tratti di figure complementari rispetto agli uomini in armi, come suggerito sia dalle lamine più antiche di Este Caldevigo, dove al singolo oplita fa da contraltare la figura femminile, sia, in modo esplicito, dalla compresenza dei due soggetti su un significativo numero di lamine che ritraggono 'lunghe' teorie di militari e donne.

Il dato numerico è comunque significativo. Eloquente è il confronto con l'Arte delle situle; qui, dove i temi narrati sono vari e abbracciano numerosi aspetti della vita quotidiana, la presenza delle donne è notevolmente inferiore: meno del 10%.

La differenza di visibilità è netta ed è certamente attribuibile a questioni di contesto narrativo (e archeologico). Evidentemente

38 Capuis, Chieco Bianchi 2010, 29.

39 Lamina dubbia EST.rei.293, con quattro figure abbigliate.

le lamine votive si ritraggono scenari in cui la donna occupa una posizione decisamente più rilevante.

Concorde con questa lettura appare anche il dato relativo agli attributi, essenzialmente appannaggio femminile e riflesso di mansioni specifiche. Si tratta perlopiù di contenitori per liquidi ed attingitoi che, mai collegati al servizio della bevanda nei confronti di personaggi maschili, come invece di frequente nell'Arte delle situle, vanno ricondotti a libagioni e ad altri atti rientranti nella liturgia.

Tutti gli elementi fin qui raccolti concorrono infine ad una lettura in chiave realistica delle immagini. A supporto sovviene l'assenza in tutto il repertorio di segni che, da soli o in catena, potrebbero rimandare a protagonisti o ambientazioni oltremondane – come invece avviene in età romana:[40] nessun individuo alato, nessuna donna armata,[41] nessun animale mostruoso.

5.2 Le azioni

Il soggetto ricorrente è il corteo. Così si interpretano le lamine collettive e forse anche alcune figure singole; le scene con uomini e/o donne gradienti restano l'anima del repertorio, sia di Este, sia di Vicenza. L'elemento marziale è centrale; la maggior parte delle sfilate corrisponde infatti a parate militari - o di fanti, o di cavalieri, mai di fanti e cavalieri insieme. Notevole l'entità di cortei con cavalieri da Este **[fig. 11c]**, addirittura superiori in numero ai fanti, in sintonia con l'importanza rivestita dai reparti a cavallo negli eserciti di età ellenistica, ma anche e soprattutto con l'esistenza nel centro atestino di una affermata classe equestre, come testimoniato dalle fonti epigrafiche.[42]

Resta ambigua la funzione dei personaggi femminili che chiudono, senza mai precederli, i cortei dei militari gradienti; nessuna reca attributi e il loro numero è variabile - salvo una piccola serie di Este con una sola donna a fronte di un collettivo maschile.[43]

Ai rituali iniziatici possono ricondursi sia i guerrieri che le donne, su lamine singole o in processione, sia a Este che a Vicenza. Qui le immagini di nudi/e, ritratti insieme **[fig. 11b]**, suggeriscono trattarsi di giovani alle soglie del passaggio d'età. Si può prefigurare un'analogia con il mondo greco dove tale connubio[44] e tali passaggi, fino al

40 Cf. Sperti, *infra*.

41 A parte il caso di un bronzetto di donna elmata a Este (Chieco Bianchi 2002, tavv. 45, 124).

42 Cf. Marinetti 2003.

43 EST.bar.302/303/305; Capuis, Chieco Bianchi 2010, tav. 65.

44 Vidal-Naquet 2006, 139-40.

raggiungimento dell'età adulta, si riproponevano più volte.[45] Questa lettura giustificherebbe la nudità dei più giovani e una certa variabilità nell'abbigliamento, negli accessori e nell'ornamento femminile.

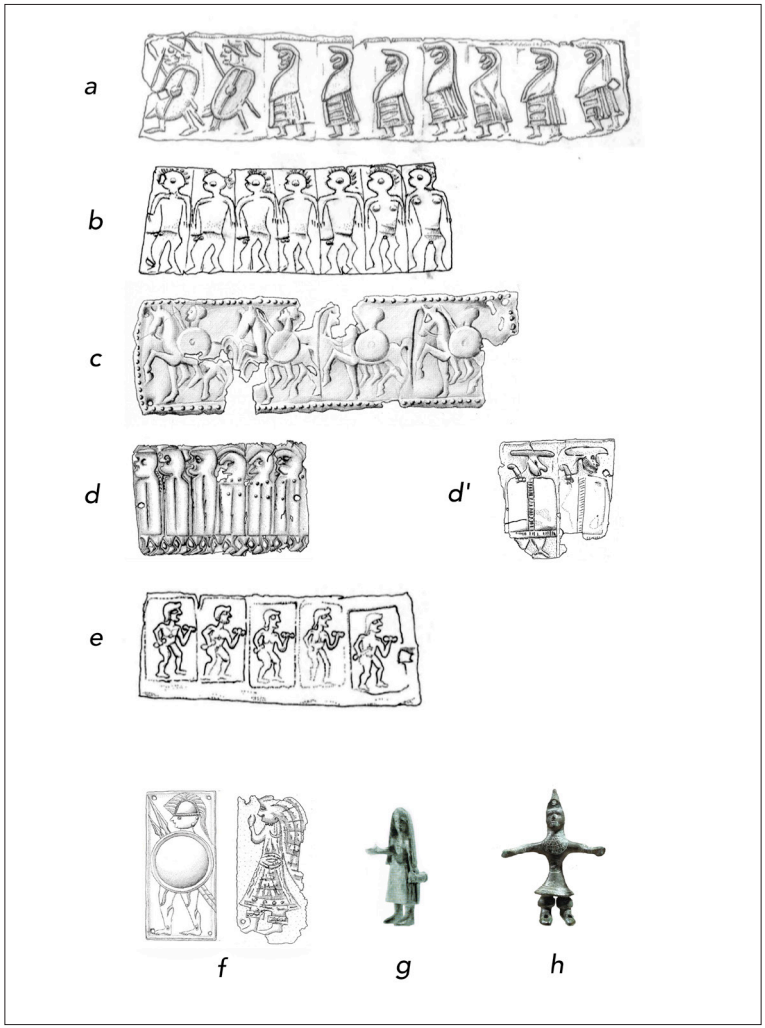


Figura 11 Lamine e bronzetti: proposta di interpretazione dei soggetti; a, b, d, d', e) lamine da Vicenza; c) lamina da Este Reitia; f) lamine da Caldevigo; g) bronzetto da Este Reitia; h) bronzetto da Este Caldevigo

45 Cf. Brelich 1969.

Lo zendale corto oppure solo la tunichetta potrebbero invece designare adolescenti, mentre le figure più sontuose, dotate di elaborate acconciature e spesso del cinturone a losanga **[fig. 3f]**, potrebbero rappresentare le *nubendae*. Si connoterebbero in modo analogo le donne riccamente abbigliate ritratte sulle lamine offerte nel santuario atestino di Caldevigo **[fig. 11f]**, la cui vocazione (unicamente?) iniziatica è indiziata dalla posizione appartata in ambiente boschivo.

Le processioni civili o di soli uomini, o miste, sono prerogativa di Vicenza, ma trovano un confronto significativo in una lamina di Padova con ben sedici personaggi: nove uomini e sette donne[46] **[fig. 7m]**. Se da un lato queste figure sono interpretabili come esponenti di collegi sacerdotali, dall'altro lato, il numero di volta in volta diverso (vedi le lamine vicentine), raffredda questa ipotesi, lasciando aperta la porta alla possibilità che si tratti invece di dignitari, oppure, almeno in un caso (i due uomini con bastone di comando), di magistrati; comunque di esponenti di spicco (talvolta anche femminili) del corpo civico.[47]

Una chiave potrebbe trovarsi nel verso delle processioni. Se, come visto, il 95% delle lamine ritrae figure direzionate a sinistra, i cortei di uomini e donne in abiti civili sono invece in maggioranza rivolti a destra. Girare verso destra e mostrare la destra erano norme che regolavano il rituale italico della *circumambulatio*, nella quale gli attori principali rivestivano cariche pubbliche, civili e religiose.[48]

Poco numerose sono le lamine di atleta, presenti comunque in entrambi i santuari e identificabili come pugili in ragione dei manubri. Anche in questo caso si tratta di azioni coerenti con il ventaglio di eventi che si svolgevano nelle aree sacre, nonché con i riti di passaggio d'età.[49]

In sintesi, i soggetti e le azioni, con focus sulle rappresentazioni collettive, sono le seguenti:

a. Cortei con militari e donne – riti di passaggio
b. Cortei di giovani nudi/e – riti di passaggio
c. Parate militari – periodiche celebrazioni civiche e/o riti di passaggio
d. Processioni civili – maggiorenti, magistrati, impegnati in performance rituali
e. Pugili – competizioni atletiche

I protagonisti, prevalentemente su lamine individuali, rimandano

46 Gambacurta, Ruta Serafini 2009.

47 Zaghetto 2003, 80-90.

48 Cf. Gambacurta, Ruta Serafini 2009; Zaghetto 2022; per la *circumambulatio* italica cf. principalmente le Tavole Iguvine (Prosdocimi 2015).

49 Brelich 2009, in particolare 60.

alle seguenti azioni:

f. Offerte - della propria immagine
g. Libagioni
h. Preghiere

Concludendo, i soggetti rappresentati sembrano essere nella grande maggioranza devoti e devote, seppure con qualifiche diverse. Se gli attributi rimandano poi quasi tutti all'atto libatorio, le donne con brocche e coppa possono designare anche personaggi di altro tipo, ovvero addette a mansioni di culto; tanto più quando dotate anche di altri manufatti: un probabile coltello, una chiave, un fuso e un curioso accessorio circolare con croce inscritta. Un caso singolare corrisponde alla lamina vicentina in cui una donna protende una coppa su alto piede verso una sorta di arula cilindrica. Vale la pena richiamare in proposito pure una lamina isolata da Treviso piazza S. Pio X con quattro figure femminili che impugnano una sorta di lituo **[fig. 8h]**.

L'immagine della divinità, infine, sembra non presentarsi, confermando l'idea di una tradizione in cui il trascendente appare distante dall'iconografia.[50]

[Angela Ruta Serafini, Luca Zaghetto]

50 Zaghetto 2022, 21-33; 2024.

I bronzetti di epoca romana

Mi collego a quanto esposto dai colleghi sui bronzetti veneti con una constatazione scontata. Nella classe dei bronzetti figurati il passaggio dal periodo preromano a quello romano segna un cambiamento radicale del repertorio a tema religioso: le tipiche figure del devoto e della devota offerente, o dell'orante, lasciano il posto alla rappresentazione, più o meno fedele alla tradizione figurativa greca, delle divinità del pantheon ufficiale, di divinità orientali o egizie, di personificazioni come Fortuna, o ancora di figure sincretiche come Iside/Fortuna.[51] Ovviamente il repertorio introdotto con la romanizzazione non nasce dal nulla, e immagini di figure di divinità ispirate a modelli colti etrusco-italici compaiono anche nella produzione antecedente.[52] Ma il punto fondamentale è il passaggio da un repertorio che ha come *focus* la rappresentazione del performer ad uno incentrato sull'oggetto del culto, la divinità stessa.

La classe dei bronzetti, in Veneto e in Cisalpina come altrove, presenta notoriamente aspetti problematici. I principali sono la frequenza di manufatti non antichi, e la mancanza di dati sui contesti di provenienza. Tralascio il primo punto, se non per notare che bronzetti di fabbricazione moderna spacciati per antichi a seguito di particolari trattamenti (tramite creazione di una patina artificiale) talora sono facilmente identificabili come postantichi per via dell'iconografia, ma altre volte possono trarre in inganno anche un occhio esperto.[53]

Il secondo punto è altrettanto limitante: la maggior parte degli esemplari è entrata a far parte dei Musei nel corso dell'Ottocento, molto spesso a seguito di acquisizioni da collezioni private, e questo spiega il fatto che i dati sulla provenienza sono quasi sempre assenti. Di conseguenza rimane incerta anche la funzione: ad esempio, come è stato ipotizzato per il noto ritrovamento di Montorio Veronese esaminato da Luigi Beschi, si discute se si tratti di oggetti di culto

51 Sui bronzetti figurati del Veneto romano la bibliografia specifica è piuttosto vasta, e spesso frammentata in sedi editoriali sparse: si vedano almeno i cataloghi editi nella serie *Collezioni e Musei Archeologici del Veneto* (Verona: Franzoni 1973; Treviso: Galliazzo 1979; Torcello: Tombolani 1981; Padova: Zampieri 1986; Lagole di Calalzo/Pieve di Cadore: *Materiali Lagole* 2001, 131-48). Su Verona e il suo territorio v. inoltre Beschi 1962; Bolla 1999; Bolla 2007; Bolla 2009; sui bronzi di Concordia Croce Da Villa 2002; sui bronzi romani del Museo di Este v. Bolla 2008; per il santuario in località Fornace ad Altino v. Tirelli 2002b; per il territorio vicentino Bolla 2016.

52 A puro titolo esemplificativo, cf. vari esempi nel *corpus* dei bronzetti etrusco-italici del Museo Archeologico di Verona (Franzoni 1980).

53 Sul problema della falsificazione nella bronzistica di piccolo formato cf. Bolla 2014.

oppure di oggetti di collezionismo, apprezzati per il loro valore estetico (anche se in realtà una cosa non esclude l'altra).[54]

Il tema dei contesti di provenienza ha trovato nella storia degli studi una sua centralità solo in epoca relativamente recente. Sulla scia di studiosi tedeschi (E. Künzl per alcuni siti del *limes* germanico, A. Kaufmann-Heinimann per Augusta Raurica) sono stati indagati i bronzetti dell'Italia Settentrionale provenienti da luoghi di culto.[55] Nulla di paragonabile ovviamente a quanto offrono le città vesuviane: rinvenimenti come i 7 bronzetti, peraltro di non comune qualità, trovati in un larario della villa rustica del fondo d'Acunzo a Boscoreale, o un analogo complesso di statuette posto in una edicola della casa degli Amorini dorati a Pompei, sono casi unici.[56] Nella Cisalpina l'evidenza più significativa riguarda i santuari, e si concentra soprattutto nella parte occidentale (valico del Gran San Bernardo, Aosta, alcuni siti in Liguria e Piemonte tra cui in particolare Industria) ma non mancano esempi nella *X regio*: per quantità e estensione diacronica si distinguono i casi di Lagole presso Calalzo, con più di 30 bronzetti figurati di età romana, e un gruppo di circa 50 bronzetti al Museo Nazionale di Este, pertinenti ai santuari sorti nel territorio in epoca pre-romana.[57] Lagole ed Este testimoniano largamente la continuità delle offerte nel passaggio dal preromano al romano.

Un genere differente di continuità, che non è semplicemente la continuazione nel tempo di una pratica cultuale, è rappresentato da un deposito votivo rinvenuto nel margine Sud-Est del foro di Oderzo alla fine degli anni Novanta, comprendente alcune laminette, di cui tre con rappresentazione di una figura ammantata, e un bronzetto di un personaggio con manto e una sorta di gonna, di incerta sessualità, privo di confronti puntuali nella produzione veneta: materiale questo che proveniva probabilmente da qualche stipe nei dintorni.[58] Non entro nel merito dell'interpretazione di questa figura enigmatica, identificabile forse, per via dell'ambiguità sessuale, più che con un devoto, con un personaggio di rango sacerdotale. Per quanto riguarda la deposizione invece, essa potrebbe testimoniare una intenzionale operazione di recupero di oggetti sacri, un recupero 'antiquario' in cui il materiale depositato acquisiva un particolare senso di venerabilità per via delle forme arcaiche ed estranee al repertorio usuale.

54 Beschi 1962; Franzoni 1973, 11.

55 Künzl 1997; Kaufmann-Heinimann 1998, in particolare 69-72, 157-205; Bolla 2015.

56 Bassani 2008, 212-3, nr. 26 (Boscoreale); Bassani 2008, 31-2, fig. 6; Bassani 2017, 101, fig. 71 (Pompei).

57 Sui bronzetti rinvenuti nei santuari della Cisalpina occidentale v. Bolla 2015, in particolare 51-75. Per Lagole di Calalzo v. *Materiali Lagole* 2001, 131-48; sui bronzetti di Este Bolla 2008.

58 Ruta Serafini, Zaghetto 2001; Tirelli 2004, 858-9, figg. 5-7.

Per quanto composto da pezzi il più delle volte decontestualizzati, il *corpus* dei bronzetti del Veneto può dare una idea almeno dal punto di vista quantitativo dei culti più frequenti e diffusi. Prendendo come modello un insieme particolarmente rappresentativo per quantità e varietà di soggetti come quello del Museo Archeologico di Verona (quasi 200 pezzi) troviamo una preponderanza di immagini di Mercurio e di Minerva, a figura intera e più raramente ridotti a busti (rispettivamente 21 e 18), e inoltre molte immagini di Lari, figure di Ercole (in continuità con il mondo veneto), ed anche, dato significativo, un certo numero di statuette di Iside/Fortuna, con timone cornucopia e simbolo isiaco sul capo.[59] Se allarghiamo lo sguardo all'Italia settentrionale il quadro non cambia molto,[60] anche se si rilevano degli scarti dalla media forse non casuali. Per rimanere all'esempio veronese, la percentuale di immagini di Giove è molto più alta che altrove, e si è ipotizzato che questo dato possa riflettere caratteristiche locali nella recezione dei culti:[61] a tal riguardo, ricordo che a Verona vi era un *Capitolium* che per una serie di motivi – tra cui non da ultimo i rapporti diretti con il modello urbano - era uno dei più importanti della Cisalpina.

Collegandomi a quanto detto in precedenza, nel *corpus* dei bronzetti del Norditalia (come peraltro altrove) i soggetti che rimandano ad una dimensione performativa di riti e culti sono rari, e comunque spesso problematici. Un bronzetto di *victimarius* trovato a Pavia nell'alveo del Ticino a metà degli anni Cinquanta è andato perduto subito dopo il rinvenimento, probabilmente trafugato; allo stesso gruppo appartenevano una statuetta di togato con patera, anch'essa dispersa.[62] Possiamo forse ricostruire una scena di sacrificio a più figure, simile a quelle dei rilievi, formata da più *appliques* fissate ad un sostegno: rappresentazioni di sacrifici di questo tipo sono testimoniate da *appliques* rinvenute altrove, come un gruppo con toro e addetti al sacrificio rinvenuto a Savaria (attuale Szombathely) in Ungheria,[63] o un'*applique* di soggetto simile a Berna da Vidy **[fig. 12]**.[64] Qualche altro esempio analogo non cambia il quadro generale delle testimonianze figurative di pratiche cultuali, che rimane assai povero.

59 Franzoni 1973: 13 bronzetti di Giove, 18 di Minerva, 21 di Mercurio, 10 di Venere, 3 di Apollo, 5 di Diana, 7 di Iside/Fortuna, 10 di Eros, 11 di Eracle (di cui 2 teste), 17 di Lari. Lista dei bronzetti veronesi divisi per divinità anche in Bolla 1999.

60 Bolla 2002.

61 Bolla 1999, 213.

62 Bolla 2002, 126 nr. 1, 129 nr. 4, con bibl. precedente.

63 Ronke 1987, 740, nr. 215, fig. 22.

64 Andringa, Huet, Scheid et al. 2004, 221, nr. 199, tav. 52.

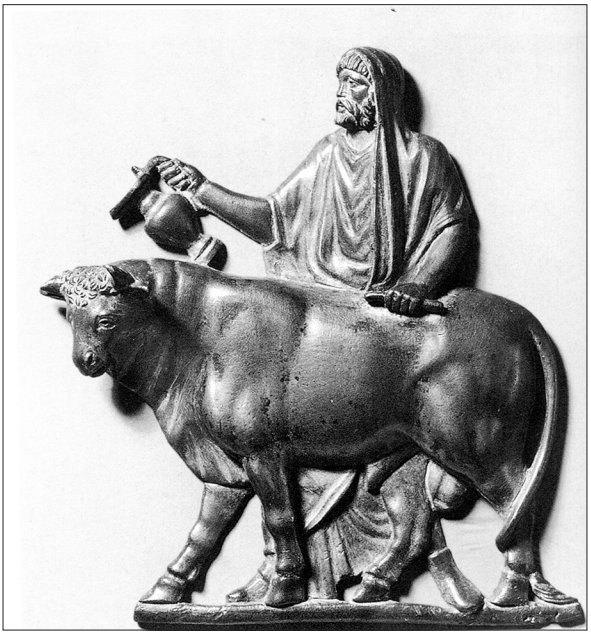


Figura 12
Berna, Historisches Museum, *applique* in bronzo (da Andringa, Huet, Scheid et al. 2004, tav. 52)

Un dato che colpisce nello studio della bronzistica romana di piccolo formato della Cisalpina è la grande uniformità tipologica e iconografica. Un filone di studi con sviluppi significativi anche recenti ha messo in luce la frequente ricorrenza di tipi simili in ambiti geografici distanti. Caso esemplare è la Minerva del tipo detto 'Verona-Parma': si tratta di un tipo diffuso in tutta la Cisalpina, ma soprattutto nella *Venetia*, che si distingue in due serie di dimensioni omogenee.[65] Osservazioni analoghe si possono fare su un tipo di Mercurio largamente testimoniato in Veneto e in tutta la Cisalpina che presenta in un vasto areale una evidente omogeneità tipologica e iconografica.[66] La ricorrenza di tipi standardizzati in centri di produzione sorti in aree diverse e lontane lascia supporre una rete di *ateliers* dove la circolazione di modelli (cartoni o stampi) aveva un ruolo cruciale. Si tratta dunque di un repertorio standardizzato, e che da quello che possiamo dedurre aveva pochi rapporti con le grandi statue di culto, ad esempio quelle dei *Capitolia*. La produzione delle officine sorte in funzione dei santuari (ad Este ad esempio) o di quelle che rifornivano materiale per i larari domestici, era di livello

65 Bolla 2012.

66 Bolla 2016.

medio-basso, basata su un numero relativamente ristretto di tipi, e destinata ad offerte votive di modesto impegno economico, o al culto privato.

Ad un altro mondo appartengono i bronzetti di maggiori dimensioni e di più alta qualità tecnica, come il gruppo da Montorio veronese ricordato in precedenza: in questo caso abbiamo a che fare con prodotti di importazione (il filosofo è forse un prodotto ateniese di età imperiale, la statuetta di Giove si collega all'ambiente siriaco, il portatore d'acqua a quello alessandrino), dove gusto collezionistico e finalità cultuali, come dicevo, non necessariamente vanno viste in alternativa.

Ricordo infine che nelle pratiche rituali le statuette in bronzo - in particolare quelle di dimensioni maggiori e standard stilistici elevati - potevano anche prendere parte ad una processione sacrificale, come testimoniano alcuni rilievi della prima età imperiale. L'ara dei Vicomagistri al Vaticano mostra una processione sacra in cui personaggi con una veste anomala (tunica sciolta e velo sul capo) portano bronzetti raffiguranti dei Lari e il *genius Augusti*:[67] una usanza che possiamo immaginare diffusa o almeno presente anche in Cisalpina.

Due parole per concludere sulla diffusione delle scene di *suovetaurilia* nei rilievi della Cisalpina. Il sacrificio cruento nel repertorio figurativo romano è un tema che ha un'ampia letteratura, vista l'importanza nell'arte di Stato e privata, ma è stato affrontato spesso in un'ottica centralistica, focalizzata su Roma e l'Italia; mentre la diffusione nel mondo provinciale è nota per così dire a macchia di leopardo, anche se vi sono notevoli eccezioni, in particolare riguardo la Gallia, parte delle province africane, e l'*Asia Minor*.[68]

Paolo Massara ha condotto una ricerca sulla diffusione delle scene di sacrificio cruento nei rilievi romani dell'Italia Settentrionale che può dare un'idea di alcuni aspetti centrali del problema: la cronologia, le tipologie principali, gli aspetti cultuali.[69] Sottolineo subito che lo schema iconografico riprende abbastanza fedelmente il tipo del sacrificio elaborato a Roma, e che trova già piena formulazione tra fine II e inizi I secolo a.C. nell'ara di Domizio Enobarbo.[70] Nell'Italia settentrionale la testimonianza più antica, risalente alla seconda metà del I sec. a.C., è un altare cilindrico a Padova **[figg. 13-14]** con

67 Fless 1995, 51-3, 106 nr. cat. [?] 18, tav. 17, ivi qualche altro esempio analogo.

68 Per un inquadramento generale dei vari aspetti del sacrificio nel mondo romano cf. Andringa, Huet, Scheid et al. 2004. Sull'iconografia si vedano almeno Brendel 1930; Scott Ryberg 1955, 104-19; Ronke 1987, 162-80, 284-9; Fless 1995; Huet 2005; Schörner 2021.

69 Massara 2002.

70 Mi limito a citare Fless 1995, 103, nr. cat. 2, tav. 12.1.

la struttura tipica degli altari cicladici e microasiatici del medio e tardo Ellenismo, decorato dalla rappresentazione del sacrificio di un ovino a fianco di un altare analogo a quello che supporta la scena.[71] Dal punto di vista delle tipologie monumentali l'altare patavino è un *unicum*: la maggior parte delle testimonianze è costituito da altari parallelepipedi, anche se non mancano testimonianze di monumenti pubblici di rango monumentale, come il fregio dell'Arco di Augusto a Susa e il rilievo di Ravenna.[72] In generale, le cerimonie rappresentate sono connesse quasi senza eccezioni al culto imperiale.



Figura 13 Padova, Museo Civico, altare cilindrico a bucrani (da Ghedini 1980, nr. 28)



Figura 14 Padova, Museo Civico, altare cilindrico a bucrani (da Ghedini 1980, nr. 28)

Non entro nell'ambito degli schemi iconografici, che sono oggetto di studi specifici, e che non è possibile in questa sede neppure riassumere. Rispetto al *corpus* dei rilievi norditalici fa caso a sé, dal punto di vista della tipologia monumentale e dell'iconografia, una base di statua al Museo Maffeiano di Verona **[fig. 15]** con una anomala scena di sacrificio organizzata intorno ad un altare, dove un *victimarius* solleva l'ascia su un toro posta in verità fuori tiro, mentre

71 Ghedini 1980, 69-72, nr. 28; Massara 2002, 38-42, nr. 1.

72 Massara 2002, rispettivamente 42-7, nr. 2, e 63-7, nr. 8.

ai lati si dispongono due personaggi maschili e tre figure femminili, di cui due musiciste.[73] Il rilievo faceva parte della collezione di Scipione Maffei, e rimane incerto se sia di origine locale o provenga da fuori: ad es. da Roma, dove un pezzo simile ma non identico compare in un foglio del Codex Coburgensis, e servì da modello intorno al 1515 per la decorazione di un pilastro delle Logge Vaticane. Un frammento del rilievo urbano è comparso di recente nel mercato antiquario londinese; infine una lastra della decorazione della scena del teatro di Hierapolis in Frigia è simile ai precedenti, ma omette la rappresentazione dell'altare, e sostituisce i due personaggi a destra con una figura che trascina il toro al sacrificio. Il rilievo veronese pone una serie di interrogativi di grande rilevanza, *in primis* che tipo di cerimonia rappresentava e quale era il ruolo delle figure femminili. L'incertezza sulla provenienza però ci impedisce di inserirlo tra le testimonianze certe della Cisalpina.

[Luigi Sperti]



Figura 15 Verona, Museo Maffeiano, base di statua (da Massara 2002, fig. 29)

73 Per quanto segue Modonesi 1989, 20, nr. 13; Massara 2002, 82-5, nr. 15; e soprattutto Franken, Wrede 2018.

Bibliografia

Andringa, W. van; Huet, V.; Scheid, J. et al. (2004). «*Sacrifices*. Les sacrifices dans le monde romain». *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*. Vol. 1, *Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications.* Los Angeles, 183-235.

Austin J.L. (2019). *Come fare cose con le parole*. Bologna.

Baldini Cornacchione, C.; Buson, S. (2010). «Osservazioni tecnologiche sulle lamine». Capuis, Chieco Bianchi 2010, 55-72.

Bassani, M. (2008). *'Sacraria'. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*. Roma.

Bassani, M. (2017). *'Sacra privata' nell'Italia centrale. Archeologia, fonti letterarie e documenti epigrafici.* Padova.

Beschi, L. (1962). *I bronzetti romani di Montorio Veronese.* Venezia (estratto da AttiVenezia n.s. 33).

Bolla, M. (1999). «Bronzetti figurati romani del territorio veronese». NotMilano 63-64, 193-260.

Bolla, M. (2002). «Bronzetti romani di divinità in Italia settentrionale: alcune osservazioni». *Bronzi in Cisalpina*, 73-159.

Bolla, M. (2007). «Bronzi figurati romani dal veronese: un aggiornamento». *NumAntCl* 36, 245-85.

Bolla, M. (2008). «Bronzi figurati romani del Museo nazionale atestino». *AquilNost* 79, coll. 33-119.

Bolla, M. (2009). «Nuovi dati sulla bronzistica romana dal Veronese». *QuadAVen* 25, 180-7.

Bolla, M. (2014). «Cenni sulle falsificazioni nella bronzistica». *Instrumenta inscripta, 5. Signacula ex aere. Aspetti epigrafici, archeologici, giuridici, prosopografici, collezionistici. Convegno internazionale* (Verona 2012). Roma, 91-9.

Bolla M. (2015). «Bronzi figurati romani da luoghi di culto dell'Italia settentrionale». *LANX*, 20, 49-143.

Bolla, M. (2016). «Aggiornamenti sui bronzetti romani dalla zona dell'Agno-Guà nel vicentino». *Studi e Ricerche Associazione Amici del Museo Civico "G. Zannato" Montecchio Maggiore (Vicenza)*, 23, 43-55.

Brelich, A. (1969). *Paides e Parthenoi*. Roma.

Brelich, A. (2009). *Teatri di guerre agoni culti nella Grecia antica*. Roma.

Brendel, O. (1930). «Immolatio boum». *RM*, 45, 196-226.

Bronzi in Cisalpina 2002 = *Bronzi di età romana in Cisalpina. Novità e riletture. Atti della 32° Settimana di studi aquileiesi, maggio 2001*. Trieste. AAAd 51.

Capuis, L. (2005). «Per una geografia del sacro nel Veneto preromano». Comella, A.; Mele S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 507-15.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2010). *Le lamine figurate del Santuario di Reitia a Este. Die figural verzierte Votivbleche aus dem Reitia-Heiligtum von Este*. Mainz am Rhein.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2012). «Riflessioni sull'arte delle situle a Este: rapporti tra produzione votiva e produzione funeraria», in «Giulia Fogolari e il suo 'repertorio… prediletto e gustosissimo'. Aspetti di cultura figurativa nel Veneto antico = Atti del Convegno (Este-Adria 2012)». *Archeologia Veneta,* 35, 2012 [2013], 64-75.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2020). *Le lamine figurate del Santuario di Reitia a Este II, (scavi 1880-1916 e 1987-1991)*. Oppenheim.

Chieco Bianchi, A.M. (2002). *Le statuette di bronzo dal Santuario di Reitia a Este - Die Bronzestatuetten aus dem Reitia-Heiligtum von Este*. Mainz am Rhein.
Croce Da Villa, P. (2002). «Bronzi di recente rinvenimento da *Iulia Concordia* e dal suo territorio». *Bronzi in Cisalpina*, 179-89.
Eco, U. (1979). *Lector in fabula*. Milano.
Eco, U. (1990). *I limiti dell'interpretazione*. Milano.
Fless, F. (1995). *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs. Untersuchungen zur Ikonographie, Funktion und Benennung*. Mainz.
Fogolari, G. (1988). «La cultura». Fogolari, G.; Prosdocimi, A. (1988), *Veneti antichi*. Padova, 13-196.
Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di) (2001). *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma.
Franken, N.; Wrede, H. (2018). «Androklos und die Ephesier opfern der Artemis von Ephesos. Zu den Basisreliefs ihrer Statuetten und des Kultbildes im Artemision». *Von Kreta nach Kuba. Gedenkschrift zu Ehren des Berliner Archäologen Veit Stürmer.* Berlin, 499-520.
Franzoni, L. (1973). *Bronzetti romani del Museo Archeologico di Verona*. Roma.
Franzoni, L. (1980). *Bronzetti etruschi e italici del Museo Archeologico di Verona*. Roma.
Galliazzo, V. (1979). *Bronzi romani del Museo Civico di Treviso*. Roma.
Gambacurta, G. (2002). «Schede nn. 4-7-8-9-10-11-12-15-16». Ruta Serafini 2002, 318-20.
Gambacurta, G. (2021). «La tomba 5/2012 di Montebelluna: dal rituale funerario alla situla decorata». *Studi Etruschi*, LXXXIV, 69-100.
Gambacurta, G.; Cipriano, S.; Bondini, A. (2020). *Varia II. Die Metallenen Kleinfunde aus dem Reitia-Heilgtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991)*. Mainz am Rhein.
Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A. (2009). «Una nuova lamina figurata da Padova: un unicum?». Bruni, S., *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale*. Pisa, 389-94.
Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A. (2022). «Il riciclo nella produzione votiva del Veneto preromano». *Scienze dell'Antichità*, 28(2), 313-30.
Ghedini, F. (1980). *Sculture greche e romane del Museo Civico di Padova*. Roma.
Huet, V. (2005). «La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains. Une image banalisée et ritualisée de la violence?». *La violence dans les mondes grec et romain = Colloque international (Paris, mai 2002)*. Paris, 91-119.
Kaufmann-Heinimann, A. (1998). *Götter und Lararien aus Augusta Raurica. Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt*. Augst. Forschungen in Augst 26.
Künzl, E. (1997). «Römische Tempelschätze und Sakralinventare: Votive, Horte, Beute». *AntTard*, 5, 57-81.
Malnati, L. (2004). «La lamina votiva da Piazza S. Pio X». Bianchin Citton, E. (a cura di), *Alle origini di Treviso. Dal villaggio all'abitato dei Veneti antichi*. Treviso, 82.
Marinetti, A. (2003). «Il 'signore del cavallo' e i riflessi istituzionali dei dati di lingua. Venetico ekupetaris». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e* romana = Atti del Convegno. Roma, 143-60.
Marinetti, A. (2008). «Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni». *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti*. Verona, 155-82.
Massara, P. (2002). «L'iconografia del sacrificio cruento nei rilievi scultorei di età romana in Italia Settentrionale». Saletti, C. (a cura di), *Mito, rito e potere in Cisalpina*. Firenze, 31-106. Flos Italiae 2.
Mastrocinque, A. (1987). *Santuari e divinità dei paleoveneti*. Bologna.

Materiali Lagole 2001 = Fogolari, G.; Gambacurta G. (a cura di) (2001). *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma.

Modonesi D. (1989). *Museo Lapidario Maffeiano, iscrizioni e rilievi sacri latini*. Roma.

Pascucci, P. (1990). «I depositi votivi paleoveneti. Per un'archeologia del culto». *Archeologia Veneta*, 13.

Pettenò, E. (2013). «'Oscillavano lievi...': i dischi votivi». Gamba, M.; Gambacurta, G.; Ruta, A.; Tiné, V.; Veronese, F. (a cura di), *'Venetkens'. Viaggio nella terra dei Veneti antichi = Catalogo della mostra* (Padova, 6 aprile-17 novembre 2013). Venezia, 415-7; 420-3.

Polito E. (2021). «L''Ara di Domizio Enobarbo'. Un monumento fra Oriente e Occidente». *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 39-59.

Prosdocimi, A.L. (2015). *Le tavole iguvine. Preliminari all'interpretazione. La testualità, fatti e metodi*, vol. II. Firenze.

Ronke, J. (1987). *Magistratische Repräsentation im römischen Relief. Studien zu standes- und statusbezeichnenden Szenen*, Bde. 1-3. Oxford. BAR International Series 370.

Ruta Serafini, A.; Zaghetto, L. (2001). «Un bronzetto di ammantato da Oderzo: transessualità di bottega o transessualità ideologica?». Cresci, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale = Convegno* (Venezia, dicembre 1999). Roma 2001, 225-43.

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

Ruta Serafini, A. (a cura di) (2005). «Este: il santuario orientale in località Meggiaro». Comella, A.; Mele, S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 445-72.

Ruta Serafini, A.; Zaghetto, L. (2019). «L'attesa della signora. Le filatrici della tomba 244 di Montebelluna». Cresci Marrone, G.; Gambacurta, G.; Marinetti, A. (a cura di), *Il dono di Altino. Scritti di archeologia in onore di Margherita Tirelli*. Venezia, 57-71. Antichistica 23. Archeologia 5. http://doi.org/10.30687/978-88-6969-380-9/005.

Saccoccio, F. (2023). «Situla Art: An Iron Age Artisanal Tradition Found Between the Apennines and the Eastern Alps and Its Identity Valencies». *Journal of World Prehistory*, 36, 49-108.

Schörner, G. (2021). «Sacrifice d'animaux dans les provinces romaines d'Asie Mineure. Représentations de rituels en contexte». Jaccottet A.-Fr. (éd.), *Rituels en image, images de rituel. Iconographie, histoire des religions, archéologie*. Bern, 215-27.

Scott Ryberg, I. (1955). *Rites of the State Religion in Roman Art*. Rome. MAAR Suppl. 22.

Searle, J. (1976). *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*. Torino.

Tirelli, M. (2002a). «Il santuario di Altino: Altino e i cavalli». Ruta Serafini 2002, 311-20.

Tirelli, M. (2002b). «Bronzi votivi dal santuario altinate in località Fornace. Osservazioni preliminari su alcuni esemplari delle fasi più recenti». *Bronzi in Cisalpina*, 191-206.

Tombolani, M. (1981). *Bronzi figurati etruschi, italici, paleoveneti e romani del Museo Provinciale di Torcello*. Roma.

Vidal-Naquet, P. (2006). *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*. Milano

Zaghetto, L. (2002a). «Dalla «Parola» alle «Frasi»: unità semplici e unità strutturate nel linguaggio delle immagini. Il caso dell'arte delle situle». Colpo, I.; Favaretto, I.; Ghedini, F. (a cura di), *Iconografia 2001. Studi sull'immagine = Atti del Convegno*. Roma, 31-43.

Zaghetto, L. (2002b). «Le lamine figurate». Ruta Serafini 2002, 142-8.

Zaghetto, L. (2002c). «Il santuario settentrionale». Ruta Serafini 2002, 286-93.

Zaghetto, L. (2003). *Il santuario preromano e romano di Piazzetta S. Giacomo a Vicenza. Le lamine figurate*. Vicenza.

Zaghetto, L. (2007). «La ritualità nella prima Arte delle Situle». Von Eles, P. (a cura di), *La ritualità funeraria tra Età del Ferro e Orientalizzante in Italia= Atti del Convegno* (Verucchio, 26-27 giugno 2002). Pisa; Roma, 41-56.

Zaghetto, L. (2017). *La situla Benvenuti di Este. Il poema figurato degli antichi Veneti*. Bologna.

Zaghetto, L. (2022). *La situla della Certosa di Bologna*. *Alle origini della ritualità nell'Italia preromana*. Bologna.

Zaghetto, L. (2023). «L'insolito secchio di Oderzo. Con qualche riflessione sulle processioni ritratte nelle lamine preromane e romane del Veneto». Mascardi, M.; Tirelli, M.; Vallicelli, M.C. (a cura di), *La necropoli di Opitergium. Atti della giornata di studi intorno alla mostra L'anima delle cose* (Oderzo, martedì 25 maggio 2021). Oderzo, 71-86.

Zaghetto, L. (2024). «Meeting Louis Nebelsick on the Path of Iconography». Kobylinski, Z.; Metzner-Nebelsick, C.; Pare, C.; Tessmann, B. (eds) (2024). *Archaeology without Borders. Papers in Honour of Louis Daniel Nebelsick. Archaeologica Hereditas: Monographs of the Institute of Archaeology of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw*, 23, 411-21.

Zampieri, G. (1986). *Bronzetti figurati etruschi, italici, paleoveneti e romani del Museo Civico di Padova*. Roma.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Le offerte animali e vegetali nei santuari paleoveneti: alcune considerazioni

Silvia Garavello
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Delia Fanetti
Laboratorio di Archeobiologia dei Musei Civici di Como, Italia

Mauro Rottoli
Laboratorio di Archeobiologia dei Musei Civici di Como, Italia

Abstract The sacrifices and offerings that were made in the Paleovenetian sanctuaries, active between the eighth century B.C. and the beginning of the Roman era, are documented by numerous animal and plant remains found in excavations. Many similarities can be observed in the contexts analysed, but some peculiarities are also noted, probably due both to the different deities worshipped in the sanctuaries and to the specific resources of the various communities. The comparison of animal and plant remains suggests the hypothesis that a greater use of panicoideae, compared to other cereals, may also depend on particular bird-related beliefs.

Keywords Sanctuaries. Iron Age. Veneto. North-eastern Italy. Archaeozoology. Archaeobotany.

Sommario 1 Premessa. – 2 I siti. – 3 Composizione faunistica. – 4 Stima dell'età di morte e stima del sesso. – 5 Distribuzione degli elementi scheletrici. – 6 Le offerte vegetali. – 7 Conclusioni.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-08-26 | Published 2026-10-19
© 2026 Garavello, Fanetti, Rottoli | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/005

1 Premessa

Come testimoniano gli autori classici, i sacrifici animali e le offerte di alimenti vegetali costituiscono aspetti fondamentali dei rituali nell'antichità, soprattutto, ma non esclusivamente, nei riti connessi alla fertilità e alla rigenerazione. È quindi certa la presenza di resti di questo tipo nelle aree di culto, ma ovviamente molti fattori possono limitarne la raccolta e l'analisi e di conseguenza le ricostruzioni e le ipotesi sul loro significato.

Per quanto riguarda i resti ossei animali, la qualità e la quantità di informazioni che possiamo ricavare dipenderà molto dai processi che questi materiali hanno subito prima e dopo il loro interramento, dalle tecniche di scavo e recupero messe in atto e dal grado di frammentazione delle ossa stesse. Non è raro che gli elementi dello scheletro, oggetto di intense operazioni di macellazione o esposti a elevate e continue fonti di calore, risultino fragili e frammentati, tanto da impedire la maggior parte delle analisi e ostacolare, talvolta, anche il riconoscimento della specie.

Problemi analoghi presentano i resti vegetali, per i quali è inoltre necessario che siano intervenute condizioni che ne abbiamo consentito la conservazione, prima e dopo la sedimentazione: in particolare che durante il rituale i semi e i frutti siano 'passati per il fuoco', carbonizzandosi senza diventare cenere o, nel caso invece non siano stati combusti, che si siano poi venuti a trovare in suoli rimasti nel tempo costantemente umidi o sommersi.

Oltre a ciò, bisogna considerare che i reperti analizzati ed editi riguardano spesso campioni limitati, provenienti da aree circoscritte e da contesti con significati e funzioni molto diversi tra loro, rendendo il confronto non sempre facile. Nonostante questi limiti, la possibilità di disporre di analisi archeozoologiche e archeobotaniche sugli stessi contesti può fornire interessanti considerazioni sui rituali e sulle credenze a questi sottointese.

2 I siti

Non vi è completa coincidenza dei siti analizzati per le analisi archeozoologiche e per quelle archeobotaniche. Per quanto riguarda le prime, i contesti più significativi sono quelli dei santuari di Altino Fornace ai margini della laguna di Venezia,[1] di Meggiaro[2] e di Reitia,[3] ad Este. Altre indicazioni derivano da un piccolo campione recuperato

1 Fiore, Tagliacozzo 2001; Fiore et al. 2003; Fiore, Tagliacozzo 2009; 2011.

2 Balista et al. 2000; Fiore, Tagliacozzo 2002.

3 Manhart 2005.

in via Caldevigo,[4] nei pressi del cosiddetto santuario Nord del centro atestino, e dalle aree sacre di San Pietro Montagnon,[5] a Montegrotto in provincia di Padova, e di Lagole di Calalzo,[6] in Cadore, dove però l'analisi archeozoologica è stata condotta su materiali provenienti da contesti stratigrafici di difficile attribuzione cronologica (nel caso di Lagole lo studio è stato condotto prevalentemente su documentazione fotografica) **[fig. 1]**.

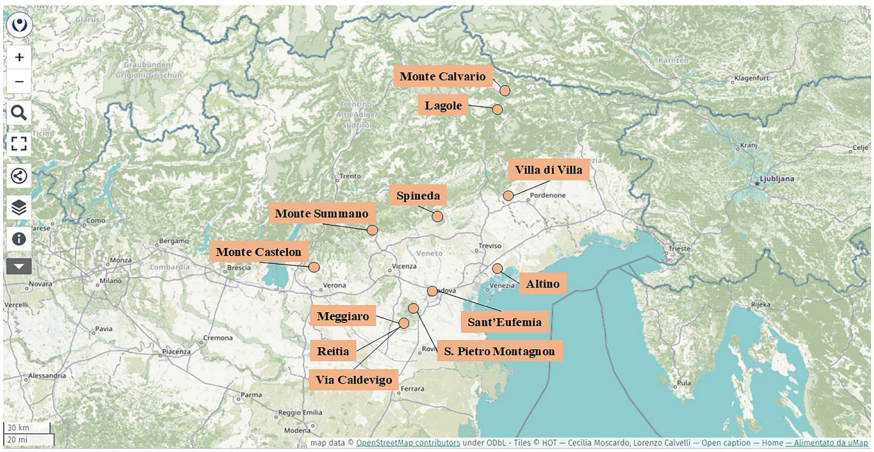


Figura 1 Localizzazione dei siti. Immagine modificata da SaInAT-Ve - uMap (https://umap.openstreetmap.fr/it/map/sainat-ve_914131#8/45.725/12.585)

Per quanto riguarda le analisi botaniche, limitandoci ai santuari di ambito veneto, i dati riguardano in parte gli stessi siti (Altino-Fornace,[7] Este-Meggiaro[8] e Este-Reitia[9]), in parte altri santuari, come Villa di Villa di Cordignano (TV),[10] Monte Summano (VI),[11] Monte Castelon di Marano di Valpolicella (VR)[12] e il sito di età romana

4 Salvagno et al. 2016.
5 Driesch von den 1986.
6 Tagliacozzo, Cassoli 2001.
7 Rottoli, Cottini 2011; Tagliacozzo, Fiore, Rottoli 2011; Rottoli, Cottini inedito.
8 Motella De Carlo 2002.
9 Pasternak 2005.
10 Berto, Rottoli 2006.
11 Marchesini et al. 2010.
12 Nisbet 2015.

di Monte Calvario.[13] Altri dati sono stati raccolti nel sito di Padova-S. Eufemia,[14] che presenta però caratteristiche peculiari, più legate all'aspetto funerario. Nuove analisi sono attualmente in corso sul sito di Spineda-Riese Pio X,[15] in provincia di Treviso.

A parte il sito di Monte Calvario (IV sec. d.C.), la cronologia dei siti analizzati spazia tra VIII-VII sec. a.C. e la romanizzazione. Non sempre i reperti archeozoologici e archeobotanici analizzati provengono da strati ben datati, il maggior numero di accumuli è riferibile all'intervallo compreso tra VI-III sec. a.C.

3 Composizione faunistica

In generale, la composizione faunistica mostra un panorama ristretto di specie utilizzate, costituito quasi essenzialmente da animali domestici, in modo particolare dalle tre categorie abitualmente impiegate nell'alimentazione e tradizionalmente utilizzate nelle pratiche di culto, vale a dire caprovini, maiale e bue **[tab. 1]**.

Tabella 1 Numero dei resti appartenenti a specie domestiche e selvatiche nei siti considerati

	Este-loc. Meggiaro				Este-loc. Meggiaro (pozzo)			Este-Reitia		Este-via Caldevigo	Altino-loc. Fornace	San Pietro Montagnon (Montegrotto)	Lagole di Calalzo
Fase	II	III	IV	V	V	VI	VII/VIII	B-D	E				
Domestici	177	32	1546	317	25	29	177	74	6609	131	1345	106	150
Selvatici	1		3		30	36	70	11	186	37	51		1
Totale	**178**	**32**	**1549**	**317**	**55**	**65**	**247**	**85**	**6795**	**168**	**1396**	**106**	**151**

Ad Este-Meggiaro sono note diverse fasi di utilizzo del santuario che coprono un arco cronologico, compreso tra l'ultimo quarto del VI e la fine del II secolo a.C. I resti faunistici descritti sono pertinenti a tutte le fasi di vita del santuario e provengono da livelli d'uso e di scarico, da piccole fosse e da alcuni livelli di un pozzo.[16]

Nel complesso sono presenti quasi esclusivamente elementi di maiale e di caprovini; più scarsa la frequenza del bue, che però tende ad aumentare nel tempo. Quasi del tutto assenti risultano in questo sito i resti riferibili a specie cacciate e ad altre risorse animali, ad esclusione dei materiali rinvenuti nel pozzo.

Osservando il rapporto percentuale tra i tre domestici principali **[fig. 2a]**, si nota una maggiore incidenza dei frammenti di caprovini

13 Castiglioni, Cottini inedito.

14 Martinelli 2007-08; Martinelli, Motella, Castelletti 2016.

15 Frassine, Donadel, Balasso 2025.

16 Balista et al. 2000; Fiore, Tagliacozzo 2002; Facciolo, Fiore, Tagliacozzo 2006.

nelle prime fasi di utilizzo del santuario (inquadrabili tra la fine del VI e il V a.C.), rispetto alla fase di IV secolo a.C., coincidente con un'importante riorganizzazione di parte dell'area sacra, dove risultano più diffusi i resti di maiali. La preponderanza di suini si riscontra anche nei livelli del pozzo.

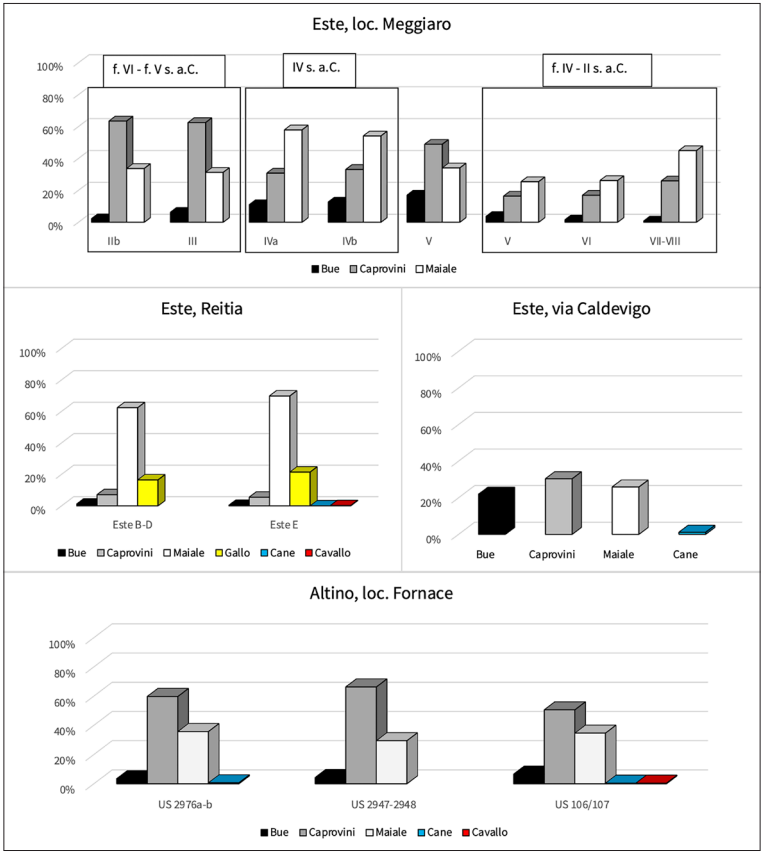


Figura 2 Frequenza percentuale delle specie domestiche secondo il Numero dei Resti (NR) nei santuari di località Meggiaro, di Reitia e di via Caldevigo ad Este (PD) e di Altino-località Fornace. © Silvia Garavello

È difficile comunque capire se la variazione dei rapporti percentuali tra i due gruppi tassonomici rispecchi solo un cambiamento di disponibilità delle risorse animali, cui si sono adattate le pratiche di culto, o se si tratta di un cambio specifico della ritualità, associato alle trasformazioni strutturali dell'area, oppure di una combinazione di entrambi.

I materiali, raccolti presso l'area sacra di Reitia a Este, sono riferibili a un periodo compreso tra il IV e il III secolo a.C. e provengono

dagli strati di cenere di due dei quattro roghi votivi indagati (B-D) e da un esteso strato con resti in giacitura secondaria (F), formatosi in seguito a un'alluvione e al cui interno confluirono materiali da più altari.[17] Qui, accanto al maiale, documentato dal 60-70% dei resti, si osserva la notevole incidenza di elementi di gallo **[fig. 2b]**, mentre altre specie domestiche sono poco attestate, come pure poco significative appaiono le attestazioni di animali selvatici.

La forte presenza del gallo è stata associata a una variante locale del culto ed è certamente degna di nota, poiché, in genere, questa specie è scarsamente rappresentata non solo all'interno dei santuari preromani, ma anche nei coevi contesti di abitato, essendo il suo ruolo collegato non tanto a un uso domestico, che si diffonderà a partire dell'epoca romana, ma a un utilizzo nelle pratiche religiose o come simbolo di status sociale.[18]

A questi campioni, si aggiunge un piccolo lotto di materiali ritrovati lungo le pendici nord-occidentali del colle del Principe, non lontano dal luogo di rinvenimento della cosiddetta stipe di Caldevigo, databile probabilmente al V secolo a.C.; le caratteristiche del campione faunistico e i materiali associati non escludono che l'area possa corrispondere a una zona marginale del santuario settentrionale.[19] I caprovini costituiscono la categoria tassonomica più numerosa per numero di resti, seguiti dal maiale e dai bovini, anch'essi ben rappresentati, e dal cane, testimoniato da pochissimi elementi **[fig. 2c]**.

L'area cultuale di Altino in località Fornace fu frequentata senza soluzione di continuità dalla fine del VI secolo a.C. al III secolo d.C. I materiali studiati provengono essenzialmente da alcune unità stratigrafiche attribuibili al V e al IV secolo a.C.[20]

Nelle falde di scarico, collocate ai margini occidentali e meridionali dell'area sacra, predominano i caprovini, seguiti dai maiali, dai bovini e da sporadici resti di cane, di cavallo e di gallo **[fig. 2d]**.

Per quanto riguarda il cavallo, nell'area sacra altinate sono ben documentate pratiche rituali connesse a sacrifici equini, che non trovano confronti in altri santuari. Il motivo potrebbe essere collegato, come è stato ampiamente evidenziato, all'elevato valore economico dei cavalli veneti e alla vocazione emporica del santuario altinate.[21] Il rinvenimento più significativo riguarda diverse concentrazioni di resti ossei appartenenti a una ventina di cavalli, prevalentemente adulti e maschi, ordinatamente disposti all'interno di una fossa poco

17 Manhart 2005.

18 De Grossi Mazzorin 2005; De Grossi Mazzorin, Minniti 2022.

19 Salvagno et al. 2016.

20 Fiore, Tagliacozzo 2001; 2009; Fiore, Tagliacozzo, Salerno 2003; Facciolo, Fiore, Tagliacozzo 2006.

21 Gambacurta 2011.

profonda, collocata al limite nord-orientale dell'area sacra, nella quale confluirono anche più rari elementi di bue, di caprovini e di maiale.[22] Assieme a questo esempio, chiaro segnale di sacrifici che qui si svolsero tra la fine del V e il IV secolo a.C., vi è poi tutta una serie di altri ritrovamenti che documenta l'uso di sacrificare equini durante tutto il periodo di utilizzo del santuario: l'esempio più antico, riferibile alla fine del VI secolo a.C., è quello dei resti rinvenuti in una fossa contenente gli esiti di un rito di sacralizzazione dell'area,[23] quello più recente, di epoca imperiale, riguarda una mandibola deposta in una fossa per un rito di espiazione collegato all'abbandono del santuario.[24]

Nei contesti di Lagole di Calalzo e di San Pietro Montagnon il panorama delle specie utilizzate è ancora più ristretto: a Lagole dominano i caprovini, con esigue attestazioni di bovini e maiali,[25] mentre a San Pietro Montagnon sono presenti soprattutto resti di maiali accanto a quelli di caprovini; per questi ultimi sono state riconosciute esclusivamente pecore.[26]

Le specie selvatiche sono, in genere, sporadicamente documentate, quando non del tutto assenti, come è stato riscontrato a Lagole e a San Pietro Montagnon.

Un quadro leggermente più articolato di selvatici è stato osservato ad Altino. Qui, accanto a rari resti di mammiferi (come cervo e lepre), è ben documentato l'uso di risorse selvatiche locali, quali uccelli di ambiente lagunare (anatre, oche, chiurlo maggiore), molluschi marini e pesci.[27] Anche nel santuario di Reitia ad Este i pochi resti di selvatici appartengono a specie collegate al territorio circostante, il quale era caratterizzato da corsi d'acqua: oltre al cinghiale, sono attestati il castoro, la donnola e pesci d'acqua dolce, oltre a reperti di roditori, rettili e anfibi. A Este-Meggiaro sono documentati reperti di uccelli, di anfibi, di testuggine palustre e di pesci quasi esclusivamente dai livelli del pozzo, mentre rare sono le testimonianze di animali selvatici nei depositi pertinenti l'area sacra (dalla fase IIA un elemento appartiene alla taccola, dalla fase IV sono attestati ognuno da un singolo frammento il cervo, la testuggine e gli uccelli). Non è stato

22 Fiore, Tagliacozzo, Salerno 2003; Fiore, Tagliacozzo 2011; Facciolo, Fiore, Tagliacozzo 2006.

23 Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009.

24 Cipriano, Tirelli 2009.

25 Tagliacozzo, Cassoli 2001.

26 von den Driesch 1986.

27 Oltre ai reperti considerati in questo contributo, sono disponibili alcuni dati sui resti recuperati in US 3589 (stipe votiva) e US 4 (pozzo di epoca romana) per i quali si rimanda a (Fiore, Tagliacozzo 2009). Per altri reperti recuperati durante gli scavi presso il santuario altinate sono descritte solamente le specie individuate, ma non sono disponibili altre informazioni (Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009).

escluso, tuttavia, che gli elementi di testuggine palustre e di anfibi, recuperati nei livelli del pozzo, possano avere un'origine naturale e riguardare animali che rimasero intrappolati, dopo essersi introdotti naturalmente nel pozzo.[28] Infine, dall'area di via Caldevigo (a Este), accanto al cervo – che costituisce la specie selvatica più frequente con un totale di dieci reperti – compaiono la lepre e il cinghiale; oltre ad essi, sono stati riconosciuti alcuni elementi di avifauna e qualche resto di mollusco.[29]

Tra le specie selvatiche vi sono alcuni resti appartenenti a *taxa* che non venivano normalmente cacciati per scopi alimentari e che potrebbero, perciò, riguardare animali utilizzati per scopi rituali, come nel caso del corvo imperiale (*Corvus corax*), recuperato in uno degli strati della fossa di scarico occidentale ad Altino,[30] e della taccola (*Corvus monedula*), presente in una delle piccole fosse individuate a nord-est del sacello del santuario di Meggiaro.[31] Si tratta di due individui appartenenti alla famiglia dei corvidi, uccelli che, come sappiamo dalle fonti antiche, erano oggetto di culto da parte dei Veneti preromani.[32]

4 Stima dell'età di morte e stima del sesso

I dati sull'età di morte, associati a quelli sul sesso, possono aiutare ad individuare specifiche selezioni di animali.

Analizzando la fase IV e i livelli inferiori del pozzo di Este-Meggiaro,[33] è stata evidenziata, per i maiali, un'alta percentuale di canini di femmine giovani-adulte e adulte (decisamente più frequenti dei maschi), insieme a un elevato numero di resti di maialini neonatali e anche di feti, interpretabili come indizi di pratiche rituali che prevedevano il sacrificio di scrofe, talvolta gravide (come è suggerito dai resti fetali), accanto a quello di animali molto giovani. Per questi ultimi si tratta in genere di individui con meno di sei mesi, spesso con età inferiore al mese di vita. Oltre ai numerosi maialini, sono attestati anche agnelli e qualche vitello, animali che in genere sia nelle altre fasi del santuario di Este-Meggiaro sia negli altri santuari venivano selezionati in età giovane-adulta o adulta.

28 Fiore, Tagliacozzo 2002, 193.

29 Salvagno et al. 2016.

30 Fiore, Tagliacozzo 2001; 2011.

31 Fiore, Tagliacozzo 2002.

32 Si vedano Prosdocimi 1963; 2001; Pezzelle 2016, in relazione al passo di Teopompo in cui viene narrato che i Veneti, nel periodo della semina, offrivano focacce ai corvi per impedire che si cibassero delle sementi.

33 Fiore, Tagliacozzo 2002.

La presenza di feti e di neonati potrebbe essere indicativa di riti stagionali, forse compiuti nel caso del maiale tra la primavera e l'inizio dell'estate, o tra la fine dell'estate e l'autunno, dal momento che le scrofe possono partorire anche due volte all'anno.

Modelli simili di deposizione dei maiali, con una forte preponderanza di giovani, ricorrono anche nei santuari di Reitia ad Este e di Altino: nell'area sacra di Reitia i resti ossei appartengono soprattutto a neonati e a scrofe;[34] ad Altino è documentata la presenza di giovanissimi e di qualche feto, ma in questo sito appaiono un po' più numerosi i maschi.[35] A San Pietro Montagnon i maiali risultano utilizzati soprattutto nelle fasce d'età giovanili, ma non è stato possibile rilevare la prevalenza di uno dei due generi, data la giovane età degli animali.[36] A Este-via Caldevigo, invece, i maiali appartengono a individui macellati in età prevalentemente giovane-adulta; in questo caso è stato ipotizzato che la mancanza di giovani potrebbe dipendere dal campione piuttosto esiguo su cui è stata effettuata l'analisi, ma anche dal fatto che il deposito proviene da un'area marginale del santuario, lontana dalla zona centrale del culto.[37]

Per quanto riguarda il santuario di Lagole di Calalzo, la maggior parte dei dati proviene dallo studio dei caprovini, i cui resti appartengono prevalentemente ad animali adulti.[38] Diversamente, a San Pietro Montagnon i resti di caprovini sono relativi primariamente a individui con meno di due anni.[39]

5 Distribuzione degli elementi scheletrici

L'analisi delle parti anatomiche può contribuire a ipotizzare le porzioni selezionate per essere offerte. Lo studio mostra alcune analogie tra santuari, in relazione alla rilevante abbondanza di porzioni anatomiche riguardanti le parti povere di carne. Ad Altino, per tutte le specie,[40] ma anche a Lagole di Calalzo[41] e a San Pietro Montagnon,[42] sono particolarmente frequenti i reperti craniali, in

34 Manhart 2005, 423.

35 Fiore, Tagliacozzo 2001; 2009; Fiore, Tagliacozzo, Salerno 2003; Facciolo, Fiore, Tagliacozzo 2006.

36 von den Driesch 1986, 107-8.

37 Salvagno et al. 2016, 167-9.

38 Tagliacozzo, Cassoli 2001, 77-9.

39 von den Driesch 1986, 108.

40 Fiore, Tagliacozzo 2001; 2009.

41 Tagliacozzo, Cassoli 2001.

42 von den Driesch 1986, 107-8.

particolare le mandibole; in quest'ultimo sito, per i caprovini, oltre alle mandibole sono stati registrati anche diversi metapodiali. A Este-Meggiaro, diversamente dai caprovini e dai maiali, per i quali sono attestati tutti gli elementi scheletrici, è stata osservata una prevalenza di resti craniali e di estremità delle zampe per quanto riguarda il bue.[43] Queste parti potrebbero rappresentare le porzioni riservate alle divinità, secondo una prassi ben attestata nel mondo antico, mentre le porzioni ricche di carne potrebbero essere state consumate altrove, al di fuori o in altre zone dell'area sacra.

Ugualmente, per quanto riguarda i resti di cavallo ad Altino,[44] sono stati depositati soprattutto crani o solo le mandibole, dopo che gli animali erano stati spellati, come indicano le tracce di scuoiamento e di disarticolazione su alcuni segmenti anatomici.

Gli elementi di anatre e di oche ad Altino,[45] così come quelli dei corvidi,[46] sono costituiti quasi esclusivamente da parti dell'ala, verosimilmente intenzionalmente selezionate per essere depositate come offerte, forse ancora ricoperte delle parti molli e del piumaggio, come è stato rilevato anche in ambito funerario.[47]

Diversamente, le carcasse di caprovini e di maiali a Este-Meggiaro, e di maiali e di gallo nel contesto di Este-Reitia sono complete. A Este-Meggiaro è stato ipotizzato che le carcasse fossero introdotte intere o, più probabilmente, che gli animali venissero sacrificati direttamente nell'area sacra, come è stato riscontrato, ad esempio, per i maialini gettati nel pozzo.[48] Nel santuario di Este-Reitia gli animali venivano offerti interi e una parte di essi bruciata completamente nei roghi, data l'alta percentuale di resti calcinati appartenenti a tutti i distretti scheletrici.[49] Anche a Este-via Caldevigo non è stata osservata una particolare selezione delle parti scheletriche per quanto riguarda maiali e bovini, il che indica che gli animali venivano o direttamente macellati sul posto, o che le loro carcasse venivano trattate *in loco*, mentre la preponderanza di denti per i caprovini potrebbe indicare uno smaltimento differenziato delle porzioni anatomiche per questo

43 Fiore, Tagliacozzo 2002, 192 e 196.

44 Fiore, Tagliacozzo, Salerno 2003.

45 Fiore, Tagliacozzo 2001; 2009.

46 Fiore, Tagliacozzo 2001, 90; 2002, 188.

47 Ad esempio, ad Este nelle necropoli di Villa Benvenuti (Fiore, Tagliacozzo 2006) e di 'Casa del Ricovero' (Tagliacozzo 1988), e a Padova nell'area sepolcrale di via Tiepolo (Tagliacozzo, Cassoli 1990). Sul possibile utilizzo di queste porzioni anatomiche come offerte o come elementi decorativi o amuleti si veda Tagliacozzo, Cassoli 1990; Facciolo, Fiore, Tagliacozzo 2006.

48 Fiore, Tagliacozzo 2002.

49 Manhart 2005.

gruppo animale.[50]

Ad Altino e a Este-Meggiaro le numerose tracce di macellazione suggeriscono attività di suddivisione delle carcasse in porzioni, di cui una parte fu verosimilmente consumata in occasione dei banchetti rituali. La maggior parte di questi materiali, tuttavia, proviene da aree di scarico che continuarono a essere utilizzate per molto tempo e dove confluirono, a seguito di opere di ripulitura dell'area sacra, porzioni degli animali utilizzate nelle pratiche religiose assieme a quelle consumate da frequentatori e personale di servizio del santuario, rendendo difficile separare le diverse realtà di utilizzazione.

6 Le offerte vegetali

La presenza di resti vegetali nei luoghi di culto è verosimilmente legata a tre diverse situazioni: il materiale vegetale utilizzato nel rituale; il materiale vegetale legato alla conduzione e alla frequentazione del santuario e la diaspora naturale.[51]

Come si è accennato, i resti di semi/frutti (e di 'pietanze') possono trovarsi sia carbonizzati che non, ma i materiali combusti sono sicuramente i più frequenti ed abbondanti. I contesti indagati non sono sempre riferibili direttamente alle offerte. In alcuni casi sono stati trovati dei pozzi (ad es. ad Este-Meggiaro), forse originariamente utilizzati per attingere l'acqua, ma poi riempiti di resti sia connessi al rituale che di più incerta interpretazione. In altri casi (ad esempio ad Altino) alcune delle strutture più antiche precedono la fondazione dell'area di culto. In genere questi contesti restituiscono materiale botanico più simile a quello degli abitati veri e propri (pattumiere, butti, latrine). Qualunque sia la funzione di questi annessi è materiale disponibile (coltivato/usato) in prossimità del santuario, che può essere confrontato con i resti vegetali più strettamente connessi al rituale.

L'offerta **[tab. 2]** dei cosiddetti 'cereali maggiori' – cioè orzo (*Hordeum vulgare*), farro (*Triticum dicoccum*), monococco (*Triticum monococcum*), spelta (*Triticum spelta*) e grano tenero/duro (*Triticum aestivum/durum*) – appare sempre piuttosto contenuta. L'orzo è documentato a Este nel santuario di Reitia in strati di fine IV-III sec. a.C. e a Monte Castelon-Marano di Valpolicella in strati di V-II a.C. Nel santuario di Reitia, negli stessi strati di fine IV-III sec. a.C., sono documentati anche il farro, il farricello, il grano tenero/duro e la spelta. Attestazioni dubbie di grano tenero/duro si hanno anche ad

50 Salvagno et al. 2016, 167.

51 Per una sintesi tra passato e presente dell'uso dei vegetali nei riti e nelle feste si veda Hansson, Heiss 2014.

Altino (V a.C.), a Este-Meggiaro, a Monte Castelon (V-II a.C.).

Tabella 2 I resti vegetali nei principali santuari paleoveneti (valori percentuali sul totale dei resti interi e frammentari: X=1-2%; XX=3-5%; XXX=6-10%; XXXX=11-25%; XXXXX=>26%)

	Este-santuario di Meggiaro	Este-santuario di Reitia	Padova- S. Eufemia	Altino-Fornace	Villa di Villa di Cordignano	Monte Summano-Santorso	Marano di Valpolicella-Monte Castelon
CEREALI							
Hordeum vulgare		X	XX				X
Triticum dicoccum		X	X				XXX
Triticum monococcum			X				
Triticum aestivum/durum/turgidum		X	X	X			X
Triticum spelta		X	X				
Triticum sp.			XX				
Cerealia (tipo *Triticum/Hordeum*)		X	XX	X			XXXXX
Panicum miliaceum		X	XXXXX	X			
Setaria italica		XXXXX	XXXXX	XXXX			
Echinochloa crus-galli		X					
Panicoideae				XXXX			
LEGUMINOSE							
Lathyrus sativus/cicera		X	XXX				
Lens culinaris		X	X	X			
Pisum sativum		X	XX				
Vicia faba minor			X				
Vicia ervilia		X					
Vicia sativa			X				
Leguminosae		X	XX	X			
PIANTE OLEAGINOSE							
Papaver somniferum		X					
Camelina sativa		X					
FRUTTI							
Cornus mas				X			
Cornus sanguinea	XXXXX	X					
Corylus avellana	X	X		XXXX			XX
Ficus carica	X	X					
Fragaria vesca agg.			X				
Juglans regia		X					
Olea europaea		X					
Prunus sp.		X		X			
Prunus spinosa			X				
Quercus sp.	X	X	X				
Rosa sp.		X					
Rosaceae	X			X			
Rubus fruticosus/idaeus	XX	X					
Sambucus ebulus	X	X					
Sambucus cfr. *nigra*	XX		X				
Vitis vinifera	XXXXX	X	X	XX			XXXX
ALTRE PIANTE							
Alnus sp.		X					
Carpinus betulus				XX			
PREPARATI ALIMENTARI E RESTI INCERTI							
resti di cibo con Cerealia				XXXXX			X
resti di cibo con cfr. Cyperaceae					XXXXX		
Pane "resinoso"						XXXXX	
Amorphus charred objects (frutto?scoria?cibo?)							XXXXX

Più comune appare l'offerta dei 'cereali minori' (le cosiddette piante C4): panìco (*Setaria italica*) e miglio (*Panicum miliaceum*) ed eccezionalmente giavone (*Echinochloa crus-galli*). Clamoroso appare il quantitativo di panìco negli strati di IV-III sec. a.C. del santuario di Reitia (24.622 cariossidi), mentre di cariossidi di miglio ne sono presenti solo nove. Otto cariossidi di panìco sono presenti anche nello stesso santuario negli strati di fine VI-V a.C., dove il miglio non compare. L'offerta di panicoidee, ed in particolare di panìco, è attestata anche ad Altino: qui i reperti sono numericamente molto minori ma costantemente documentati in quasi tutte le unità indagate.

Le migliacee, soprattutto il miglio, sono discretamente rappresentate a Padova S. Eufemia.

L'offerta di leguminose è documentata soltanto a Este nel santuario di Reitia negli strati di fine IV-III sec. a.C., dove, a parte 34 frammenti non meglio determinati, sono presenti la lenticchia (*Lens culinaris*, 39 resti), la cicerchia (*Lathyrus sativus*, 3), l'ervo (*Vicia ervilia*, 1) e il pisello (*Pisum sativum*, 1). Si tratta di un dato insolito, paragonabile solo a quello di Padova S. Eufemia. Ad Altino i resti di leguminose sono particolarmente rari e frammentari tanto che, a parte due lenticchie nei livelli di romanizzazione, potrebbe trattarsi di semi di piante infestanti e non alimentari.

La frutta costituisce, insieme alle panicoidee, il secondo elemento più frequente dell'offerta vegetale, con l'attestazione in particolare dell'uva (*Vitis vinifera*) e delle nocciole (*Corylus avellana*). Le nocciole sono attestate a Este nel santuario di Meggiaro (strati di IV secolo a.C.) e in quello di Reitia (fine IV-III a.C.), ad Altino in tutti gli strati dal VI al III sec. a.C., a Marano di Valpolicella tra V-II a.C., e infine anche a Monte Calvario - Auronzo di Cadore nel IV secolo d.C.; forse, in quest'ultimo sito, anche in strati più antichi (I secolo d.C.?). L'uva è presente negli stessi santuari, manca però a Monte Calvario. La presenza di altri frutti è del tutto occasionale, fa eccezione il pozzo di Este Meggiaro in cui vi è un accumulo, in livelli di IV e II-I sec. a.C., di semi di sanguinello (*Cornus sanguinea*), sambuco (*Sambucus nigra/racemosa*) e more/lamponi (*Rubus fruticosus/idaeus*). L'accumulo di Meggiaro è molto particolare tenendo conto che le bacche di sanguinello, attestate in modo del tutto sporadico a Este-Reitia, pur essendo ricche di vitamina C, hanno sapore poco gradevole e sono in genere ritenute non eduli. I frutti freschi possono essere schiacciati per ottenere un'emulsione saponosa, cremosa e oleosa con effetto esfoliante sulla pelle, che si è rivelata applicabile per la pulizia e il lavaggio di corpi, vestiti e/o stoviglie.[52] L'olio ottenuto dai semi un tempo era impiegato nelle lampade come combustibile e per tingere di grigio o di azzurro le pelli.[53]

Nel santuario di Reitia sono presenti altre specie piuttosto insolite con numeri però molto più contenuti, per le quali è difficile valutare un ruolo preciso come offerte: si tratta di semi di papavero da oppio (*Papaver somniferum*), olive (*Olea europaea*), semi di dorella (*Camelina sativa*), noci (*Juglans regia*) e pruni di uno o più tipi non meglio identificati. A Monte Calvario, in età romana, sembra essere documentato il melograno (cf. *Punica granatum*).

In sostanza, ad eccezione di uva e nocciole e dell'insolito caso delle

52 Tolar et al. 2021.

53 Cf. «*Cornus sanguinea* L.» all'indirizzo `https://www.actaplantarum.org/flora/flora_info.php?id=2277&nnn=Cornus%20sanguinea`.

specie documentate a Este-Meggiaro, gli altri frutti sembrano essere offerti in modo del tutto occasionale.

In molti contesti dell'età del Ferro – sia aree di culto che necropoli ad incinerazione – sono frequenti schegge combuste di piccole dimensioni, più o meno appiattite, che quando conservano strutture anatomiche pertinenti ai cereali possono essere interpretate come frammenti di preparati alimentari a base di farina, ma che spesso, in assenza di caratteri diagnostici sicuri, vengono definiti nella letteratura internazionale come *amorphous charred objects*, cioè frammenti amorfi che possono derivare dalla combustione di numerose sostanze, sia vegetali che animali. In nessuno dei santuari analizzati sono stati ritrovati panini interi o altri preparati di dimensioni abbastanza grandi per ricostruire formati e 'ricette', ma resti di preparati alimentari sicuramente a base di cereali sono presenti tra le offerte di Altino (in tutta la sequenza), a Marano di Valpolicella e a Monte Calvario. La frammentarietà di questi resti fa pensare ad uno spezzare il 'pane' sul fuoco o alla combustione dell'intero preparato a fuoco vivo nei roghi sacri o infine a una eliminazione nel fuoco degli avanzi dei pasti rituali. Questi prodotti, nonostante la frammentarietà, quando meglio conservati, sembrano derivare da farine integrali di cereali maggiori (frumenti o orzo), mentre sembrano perlopiù esclusi dall'impasto le panicoidee, poco panificabili. In altri siti le schegge non sono meglio interpretabili e non si può nemmeno escludere che possano essere anche piccoli frammenti d'ossa, altre porzioni animali o ancora materiali vegetali diversi e resti tessili.[54] L'analisi in microscopia SEM di alcuni di questi oggetti rinvenuti nel santuario di Villa di Villa di Cordignano, dove non sono documentati offerte di semi o frutti, ha suggerito la possibilità che in quest'area di culto siano stati invece offerti piccoli tuberi di Cyperaceae.

Il combustibile legnoso delle aree sacre è in genere strettamente legato alla vegetazione locale, viene usata cioè la legna delle specie più comuni nei dintorni, ma in qualche caso (Altino e Spineda-Riese Pio X), si intuisce una selezione particolare. All'interno dei residui utilizzati per la funzione del culto, in numerose unità stratigrafiche, compaiono infatti noccioli combusti di carpino bianco (*Carpinus betulus*), reperti abbastanza grandi e robusti, la cui conservazione e osservazione risulta comunque piuttosto facilitata. Poiché il seme/frutto del carpino non ha nessun utilizzo specifico noto, la sua presenza, relativamente costante e consistente, è quindi legata a un diverso meccanismo. Si tratta quasi certamente di materiale collegato alla raccolta del legname e alla sua combustione, visto che la specie è comune anche nei carboni di legna. L'ipotesi più probabile

54 Corti, Motella De Carlo, Rampazzi 2023.

è che in alcune occasioni le fronde verdi di questo albero fossero usate come 'decorazioni' o sventolate durante le processioni, e che poi queste fronde venissero bruciate sugli altari. La fioritura della specie è precoce, i frutti possono resistere a lungo sulle fronde ed è quindi complesso stabilire il momento della loro raccolta, anche se sembrerebbero potersi escludere i mesi invernali.

7 Conclusioni

La documentazione archeozoologica ha evidenziato accanto a una forte presenza degli animali comunemente utilizzati nei sacrifici, alcune differenze tra santuari, come la presenza del cavallo ad Altino e del gallo ad Este-Reitia, indizio dell'esistenza o di specifiche ritualità o anche di diverse disponibilità di risorse *in loco*. Il compimento di pratiche rituali passa, inoltre, attraverso la scelta delle età degli animali da sacrificare e delle porzioni carnee da offrire. Per quanto riguarda i maiali, in tutti i santuari, vi è la tendenza a sacrificare gli animali in giovane età, verosimilmente anche con l'intenzione di disporre di carne tenera e di qualità da consumare in occasione dei banchetti rituali.

A Este-Meggiaro, come pure ad Altino, si riscontra la presenza di feti e di neonati di maiale, che potrebbe essere indicativa di riti stagionali legati alla fecondità. È verosimile che ad analoghi rituali di fertilità sia collegata la combustione dei semi, sparsi poi sul terreno o sepolti in pozzetti e fosse, in modo da conservare per un tempo quasi eterno la testimonianza della loro offerta. Appare a questo proposito inconsueto che la scelta delle granaglie privilegi le miliacee invece dei cereali maggiori (frumenti e orzi). Il maggiore impiego delle panicoidee può avere molteplici cause: in primo luogo testimonia il grande successo che questi cereali hanno avuto nell'età del Ferro, come documentato anche in diversi abitati dello stesso periodo,[55] successo forse in parte conseguente alle variazioni climatiche dell'epoca che avrebbero sfavorito cereali più esigenti.[56] Non si possono escludere anche fattori economici, legati al minor costo di questi cereali, ritenuti – almeno in età romana – il cibo delle classi servili.

Infine, un altro aspetto da considerare è quello legato ai culti in senso stretto, che potevano prevedere l'uso delle panicoidee come mangime, in rapporto al sacrificio dei galli, all'ornitomanzia, cioè pratiche divinatorie legate al volo degli uccelli, e al 'controllo' degli

55 Rottoli et al. 2016.

56 Si veda ad esempio Holzhauser, Magny, Zumbuühl 2005.

uccelli selvatici, secondo la già citata testimonianza di Teopompo.[57] Sulla base di quest'ultima ipotesi potrebbe trovare una spiegazione anche l'accumulo di bacche di sanguinello nel pozzo di Este Meggiaro, in quanto si tratta di pianta di pastura: merli, codirossi, cesene, capinere, tordi ed altri uccelli sono particolarmente ghiotti dei frutti di questa pianta.

Bibliografia

Balista, C. et al. (2000). «Este: il santuario orientale in località Meggiaro. Nota preliminare». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 16, 32-8.

Berto, F.; Rottoli, M. (2006). «I resti archeobotanici». Boaro, S.; Leonardi, G. (a cura di), «Il santuario di Villa di Villa di Cordignano, scavi 1997 e 2004». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 21, 58-61.

Capuis, L.; Gambacurta, C.; Tirelli M. (2009). «Il santuario preromano: dalle strutture al culto». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *ALTNOI. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del convegno* (Venezia 4-6 dicembre 2006). Roma, 39-60.

Cipriano, S.; Tirelli, M. (2009). «L'area sacra in età romana». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *ALTNOI. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del convegno* (Venezia 4-6 dicembre 2006). Roma, 61-80.

Corti, C.; Motella De Carlo, S.; Rampazzi, L. (2023). «The Intimate Soul of the Pyres: New Archaeological Data from the Terre di Rogo (Pyre Debris) of Pre-Roman Necropolis in Padua (Northern Italy) ». *Heritage*, 6, 849-66. https://doi.org/10.3390/heritage6020047.

De Grossi Mazzorin, J. (2005). «Introduzione e diffusione del pollame in Italia ed evoluzione delle sue forme di allevamento fino al Medioevo». Fiore, I. et al. (a cura di), *Atti del 3° Convegno Nazionale di Archeozoologia (Siracusa, 3-5 novembre 2000)*. Roma, 351-61. Studi di Paletnologia 2.

De Grossi Mazzorin, J.; Minniti, C. (a cura di) (2022). *Gli animali a Roma: tre millenni di interazione con l'uomo*. Sesto Fiorentino (FI). Futuro anteriore 5.

Facciolo, A.; Fiore, I.; Tagliacozzo, A. (2006). «Archeozoologia dei contesti rituali paleoveneti». Curci, A.; Vitali, D. (a cura di), *Animali tra uomini e dei. Archeozoologia del mondo preromano = Atti del Convegno Internazionale* (8-9 novembre 2002). Bologna, 53-76. Studi e Scavi 14.

Fiore, I.; Salerno, R.; Tagliacozzo, A. (2003). «I cavalli paleoveneti del santuario di Altino - località 'Fornace'». Tirelli, M.; Cresci Marrone, G. (a cura di), *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana = Atti del convegno* (Venezia, 12-14 dicembre 2001). Roma, 115-51. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 17.

Fiore, I.; Tagliacozzo, A. (2001). «I resti ossei animali dal santuario preromano in località 'Fornace' di Altino (VE)». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro.*

57 Per quanto ci è noto non vi sono studi sull'alimentazione dei cavalli nell'età del Ferro, se cioè fossero lasciati pascolare liberamente o se, soprattutto nei mesi invernali, si supplisse con fieno e altri vegetali raccolti. Anche il miglio e il panìco (così come altri cereali coltivati) possono essere impiegati per alimentare i cavalli; l'avena è poco documentata nell'età del Ferro (Rottoli et al. 2016).

Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale = Atti del Convegno (Venezia 1-2 dicembre 1999). Roma, 87-96. Studi e Ricerche sulla Gallia Cisalpina 14.

Fiore, I.; Tagliacozzo, A. (2002). «I resti ossei faunistici». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana: una città e i suoi santuari*. Treviso, 185-97.

Fiore, I.; Tagliacozzo, A. (2006). «Analisi archeozoologica». Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (a cura di), *ESTE II. La necropoli di Villa Benvenuti*. Roma, 457-65.

Fiore, I.; Tagliacozzo, A. (2009). «I resti faunistici». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *ALTNOI. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del convegno* (Venezia 4-6 dicembre 2006). Roma, 182-3.

Fiore, I.; Tagliacozzo, A. (2011). «Gli animali nei riti e il sacrificio dei cavalli nel santuario di Altino». Tirelli, M. (a cura di), *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*. Venezia, 89.

Frassine, M.; Donadel, V.; Balasso, A. (a cura di) (2025). *Spineda tra le Acque del Musone. Un sito d'alta pianura dalla protostoria al tardo antico*. Documenti di Archeologia 75. Mantova.

Gambacurta, G. (2011). «I cavalli: tra allevamento, commercio e ritualità». Tirelli, M. (a cura di), *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*. Venezia, 72.

Hansson, A-M; Heiss, A.G. (2014). «Plants Used in Ritual Offerings and in Festive Contexts: Introduction», Chevalier, A.; Marinova, E.; Peña-Chocarro, L. (eds), *Plants and People: Choices and Diversity through Time*. Oxford, 311-34.

Holzhauser, H.; Magny, M.; Zumbuühl, H.J. (2005). «Glacier and Lake-Level Variations in West-Central Europe over the Last 3500 Years». *The Holocene*, 15(6), 789-801. https://doi.org/10.1191/0959683605hl853ra.

Manhart, H. (2005). «Archäolozoologische Untersuchungen der Aschenaltäre aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Este IV, 4/3 Jh. V.Chr.)». Riemer, H. (Hrsg.), *Die Aschenaltäre aus dem Reitia-Heiligtum von Este im mitteleuropäischen und mediterranen Vergleich*. Mainz am Rhein, 413-24.

Marchesini, M. et al. (2010). «Le indagini archeobotaniche». Gamba, M.; Salerno, R. (a cura di), «Progetto Monte Summano: campagna di scavo 2009», *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 26, 100-6, 107-8.

Martinelli, E. (2007-08). *Analisi antracologiche e paleocarpologiche per la ricostruzione del paesaggio vegetale durante l'Olocene in Pianura Padana: nuovi dati dal sito di S. Eufemia a Padova* [tesi di laurea]. Milano.

Martinelli, E.; Motella, S.; Castelletti, L. (2016). «Ambiente e ritualità nelle necropoli di Padova fra età del Ferro ed età romana in base ai resti macroscopici vegetali». Lusuardi Siena, S. et al. (a cura di), *Archeologia classica e post-classica tra Italia e Mediterraneo. Scritti in ricordo di Maria Pia Rossignani*, 255-63.

Motella De Carlo, S. (2002). «I resti botanici nel pozzo». Ruta Serafini, A., *Este preromana: una città e i suoi santuari*, 198-203.

Nisbet, R. (2015). «Analisi archeobotaniche su campioni di terre di rogo». Bruno, B.; Falezza, G. (a cura di), *Archeologia e storia sul Monte Castelon di Marano di Valpolicella*. Mantova, 105-8. Documenti di Archeologia 59.

Pasternak, R. (2005). «Archäobotanische Untersuchungen der Aschenaltäre aus dem Reitia-Heiligtum von Este, Venetien (Este IV, 4./3. Jh. V. Chr.)». Riemer, H. (Hrsg.), *Die Aschenaltäre aus dem Reitia-Heiligtum von Este im mitteleuropäischen und mediterranen Vergleich*. Mainz am Rhein, 425-7.

Pezzelle, A. (2016). *L'immagine dei Veneti negli autori greci e latini*. Cargeghe (SS).

Prosdocimi, A.L. (1963). «Un frammento di Teopompo sui Veneti». *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti*, 76, 201-23.

Prosdocimi, A.L. (2001). «I riti dei Veneti. Appunti sulle fonti». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto*

orientale = *Atti del Convegno* (Venezia 1-2 dicembre 1999). Roma, 5-36. Studi e Ricerche sulla Gallia Cisalpina 14.

Rottoli, M.; Cottini, M. (2011). «Le piante nei riti». Tirelli, M. (a cura di), *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*. Venezia, 90.

Rottoli, M. et al. (2016). «The Agriculture in Northern Italy During the Iron Age: A Review». *17th Conference of the International Workgroup of Palaeoethnobotany. Paris, 4-9 July 2016, Abstracts Lectures*, 66-7.

Salvagno, L. et al. (2016). «I resti faunistici dell'età del Ferro da Este - Via Caldevigo (Padova)». Thun Hohenstein, U. et al. (a cura di), *Atti del 7° Convegno Nazionale di Archeozoologia (Ferrara 22-23 novembre - Rovigo 24 novembre 2012)*. Annali dell'Università degli Studi di Ferrara, Sez. Museologia Scientifica e Naturalistica, 12/1, 165-72. https://annali.unife.it/museologia/article/view/1324.

Tagliacozzo, A. (1988). «Analisi dei resti ossei animali di Este e Saletto». Bianchin Citton, E. et al. (a cura di), *…presso l'Adige ridente...Recenti rinvenimenti archeologici da Este a Montagnana*. Padova, 48-53.

Tagliacozzo, A.; Cassoli, P.F. (1990). «Analisi delle ossa animali». Ruta Serafini, A. (a cura di), *La necropoli paleoveneta di via Tiepolo a Padova. Un intervento archeologico nella città* = *Catalogo della mostra* (Padova, 28 aprile-28 giugno 1990). Este (PD), 147-8.

Tagliacozzo, A.; Cassoli, P.F. (2001). «Analisi dei resti ossei animali». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 77-86.

Tagliacozzo, A.; Fiore, I.; Rottoli, M. (2011). «Animali e piante». Tirelli, M. (a cura di), *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*. Venezia, 19-21.

Tolar, T.; Vovk, I.; Jug, U. (2021). «The Use of *Cornus sanguinea* L. (Dogwood) Fruits in the Late Neolithic». *Vegetation History and Archaeobotany*, 30, 347-61. https://doi.org/10.1007/s00334-020-00788-w.

von den Driesch, A. (1986). «Zu den Tierhnochenfunden aus San Pietro Montagnon, Montegrotto Terme/Italien». Dämmer, H.W. (Hrsg.), *San Pietro Montagnon (Montegrotto). Un santuario protostorico lacustre nel Veneto*. Mainz am Rhein, 107-9.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

La manutenzione periodica dei santuari: l'età preromana e romana

Giovanna Gambacurta
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Emanuela Murgia
Università degli Studi di Trieste, Italia

Angela Ruta Serafini
già Soprintendenza per i Beni archeologici del Veneto, Italia

Margherita Tirelli
già Soprintendenza per i Beni archeologici del Veneto, Italia

Abstract This paper proposes criteria for identifying the functions of deposits in sanctuaries of the *Venetia* region spanning both the Venetic period (sixth-second century BCE) and Roman times. Its aim is to distinguish deposits connected with the upkeep of sacred spaces from those associated with ritual practices or other actions. For the Venetic phase, the analysis considers the sanctuary at Fornace in Altinum and those at Meggiaro and Baratella in Ateste. For the Roman period, inscriptions from Iulia Concordia, Valpolicella and Aquileia document acts of maintenance, while the limited archaeological record suggests practices of dispersal, sale or deposition.

Keywords Italic sanctuaries. Veneto. Este. Altino. Preroman cult. Aquileia. Verona. Ritual deposition. Coroplastic.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il caso del santuario del dio Altino. – 3 Il caso del santuario di Meggiaro a Este. – 4 Il caso del santuario di Reitia a Este. – 5 Conclusioni. – 6 La manutenzione periodica dei santuari: l'età romana.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-09-24 | Published 2026-10-19
© 2026 Gambacurta, Murgia, Ruta Serafini, Tirelli | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/006

1 Introduzione

Nella ricca e articolata geografia del sacro del Veneto preromano, i luoghi di culto si trovano in relazione ai centri urbani, ma anche a più ampie circoscrizioni, rivestendo la funzione di presidio territoriale e in alcuni casi di 'confine', pur inteso in senso lato **[fig. 1]**.[1] In questo panorama solo alcuni sono i santuari che sono stati oggetto di devozione e frequentazione senza soluzione di continuità in epoca di romanizzazione e fino all'età imperiale romana con una trasformazione del culto che prevedeva anche una nuova *interpretatio* della figura divina, di certo con cerimonie e ritualità rinnovate. I luoghi di culto in cui è ravvisabile questa delicata e progressiva transizione si trovano in primo luogo a Este, con i santuari di Reitia e di Casale,[2] quindi a Montegrotto/San Pietro Montagnon,[3] ad Altichiero in riferimento a Padova,[4] ad Altino tanto in località Fornace quanto in località Canevere,[5] a Villa di Villa sulla pedemontana trevigiana[6] e in Cadore a Lagole di Calalzo e ad Auronzo.[7]

Una selezione di luoghi di culto finalizzata ad un'analisi sistematica delle evidenze focalizzata sulla transizione come quella che si intende condurre per questa occasione si scontra inoltre con la disparità della documentazione. Infatti, alcuni di questi santuari sono stati indagati in tempi passati e le notizie del contesto di rinvenimento dei votivi sono approssimative o pressoché nulle, altri sono stati oggetto di ricerca negli ultimi decenni e offrono diverse potenzialità informative per l'interpretazione delle azioni del rito.[8]

Tenendo conto di questi fattori abbiamo selezionato e analizzato contesti da tre luoghi di culto, due di Este e uno di Altino, che ci consentissero da un lato di sottolineare la continuità del culto, a Este-*Reitia* e Altino, dall'altro per il conforto della qualità della documentazione (Este, Meggiaro).

1 Mastrocinque 1987; Pascucci 1990; Capuis 1993, 237-64; 2005; Pezzelle 2016; Gambacurta 2013; 2025.

2 Ricchissima la bibliografia per il santuario atestino di *Reitia*, caso eccezionale di edizione esaustiva dei materiali: Chieco Bianchi 2002; Meller 2002; Capuis, Chieco Bianchi 2002; 2010; Riemer 2005; Meffert 2009; Meller 2012; Ickler 2013; Gambacurta, Cipriano 2018; Capuis, Chieco Bianchi 2020; Gambacurta, Cipriano, Bondini 2020; Gorini 2021; Dämmer 2023; Marinetti 2024; per il santuario di Casale: Di Filippo Balestrazzi 1986; Baggio Bernardoni 2002; Locatelli, Marinetti 2002; *AKEO* 2002, 157-8.

3 Dämmer 1986; Lazzaro 1979; Lazzaro 1981; Bassignano 2006, 23-4; Veronese 2010; Bassani 2011.

4 Zaghetto, Zambotto 2005.

5 Cresci Marrone, Tirelli 2009; Cresci Marrone 2011.

6 Maioli, Mastrocinque 1992; Leonardi 2005; Leonardi et al. 2008; Giunto 2025.

7 Per Lagole: Fogolari, Gambacurta 2001; Auronzo: Gangemi 2009.

8 Per una rassegna, Cresci Marrone, Tirelli 2001; Ruta Serafini 2002.

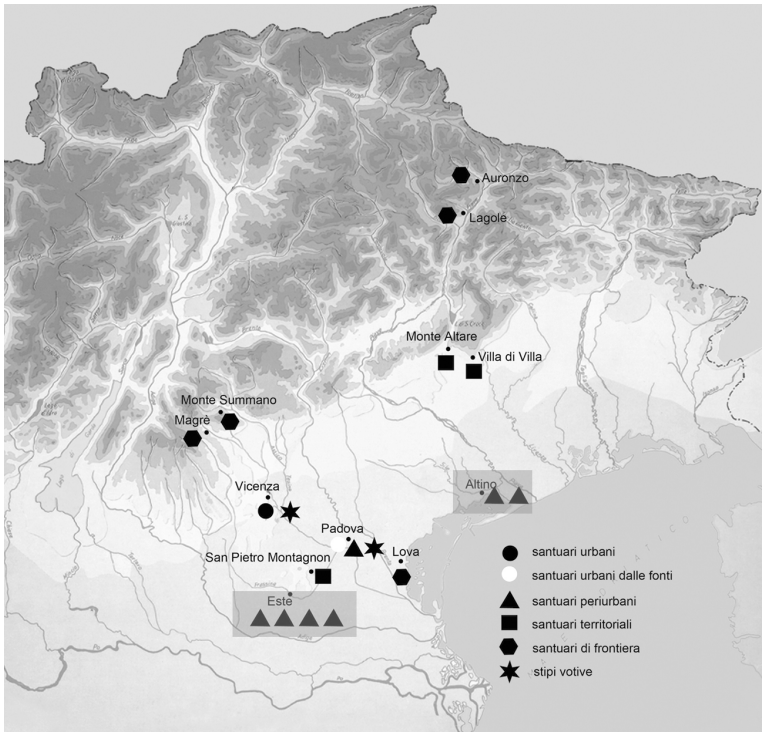


Figura 1 I principali luoghi di culto nel Veneto preromano; evidenziati i santuari di Altino e di Este (elaborazione G. Gambacurta)

Il santuario di *Reitia* a Este, frequentato dal VII secolo a.C. al III d.C., rappresenta un esempio difforme in quanto la maggior parte dei reperti (circa 15.000) proviene da scavi ottocenteschi privi di documentazione, ma a questi si sono aggiunti materiali da campagne di scavo condotte tra il 1987 e il 1991 dall'Università di Colonia con la direzione di Heinz-Werner Dämmer. Questo contesto costituisce un caso del tutto straordinario in quanto i numerosissimi rinvenimenti sono editi in modo esaustivo.[9] Ancora a Este il santuario di Meggiaro, indagato tra il 1999 e il 2000, ha restituito un più limitato numero di reperti, a fronte di una frequentazione circoscritta tra il VI e il IV sec. a.C.[10] La sua valenza è di grande interesse per la attestazione di un sacello a cielo aperto con probabile funzione di *auguraculum*, una particolarità che potrebbe aver determinato specifiche azioni rituali e quindi peculiari riscontri nella documentazione archeologica

9 Vedi nota 2.

10 Edizione esaustiva in Ruta Serafini 2002.

e nei votivi.[11]

Il santuario di Altino, infine, indagato tra il 1997 e il 2007, è dedicato alla divinità eponima *Altino-/Altno-* e frequentato dalla seconda metà del VI secolo a.C. fino alla piena età imperiale con transizione della titolarità a *Juppiter*, per il quale Giovanni Colonna ha ipotizzato l'epiteto *'Altinas'*.[12]

Le tematiche principali, relative alle strutture del luogo di culto, al teonimo e ad alcune specificità cultuali, sono state dibattute in più sedi,[13] in particolare nel corso di due successivi Convegni Altinati,[14] mentre resta tuttora da affrontare lo studio sistematico del numeroso materiale.

Il tema che ci è stato sollecitato per un approfondimento in questo incontro, anche per sottoporlo alla discussione, è quello delle 'manutenzioni periodiche' nei santuari, dando per presupposto che in essi fossero eseguite, di necessità, cicliche attività di cura e pulizia, forse ad opera di addetti specifici. Anche l'individuazione di queste figure potrebbe rappresentare un campo di indagine, ma ad oggi dipendente da fattori troppo evanescenti.

In questi contesti, quindi, si sono analizzati i depositi in vista della identificazione di azioni da distinguere tra quelle riferibili ai momenti del rito e quelle ascrivibili ad attività collaterali, tra le quali quelle di manutenzione, indispensabili ad una efficace gestione dell'area sacra. Se di certo le azioni che si affiancano nei santuari a quelle rituali possono rivelarsi, infatti, molteplici, molte delle quali con finalità pratiche e gestionali, le operazioni che ipotizziamo 'di manutenzione' possono da un lato essere rivolte a forme semplici e quotidiane di cura, come a occasionali e iterate iniziative volte a liberare spazio per le offerte in arrivo, se non a piccole necessità di ripristino delle strutture deperibili, mostrando esse stesse una ampia sfaccettatura che ne rende più incerti i contorni. È peraltro comunque evidente come la selettività e la iterazione di alcuni depositi non possa che essere ricondotta alla volontà di conservare in luogo consacrato le offerte dei devoti, per quanto non più esposte alla pubblica vista, anche se questa può non essere l'unica modalità di gestione della ricca messe di doni, in particolare di quelli metallici, soggetti, come

11 Sul tema, cf. Ruta Serafini 2002, in particolare Ruta Serafini, Sainati 2002; Ruta Serafini 2005.

12 Colonna 2005, 328-9; Cresci Marrone 2009, 130; Cresci Marrone, Tirelli 2024, 73.

13 Tirelli 2000; Gambacurta 2002; Tirelli 2002a; 2002b; Cresci Marrone, Tirelli 2003; Tirelli 2003a; 2003b; 2003c; 2005a; 2005b; Marinetti, Prosdocimi 2006; Marinetti 2009b; Tirelli 2011a; 2011b; 2011c; Cresci Marrone, Tirelli 2013; Tirelli, Marinetti, Prosdocimi 2013; Marinetti 2013; Tirelli 2013; 2014; 2015; 2018; Tirelli et al. 2018; Gamba 2019; Gambacurta 2019; Tirelli 2020; Cresci Marrone, Tirelli 2024.

14 Cresci Marrone, Tirelli 2001; 2009.

già dimostrato, ad una frequente reimmissione nel ciclo produttivo in azioni di riciclo.[15]

Ne consegue che queste azioni potrebbero verisimilmente aver dato luogo alla formazione di stratificazioni o depositi (da intendersi in accumulo o in fossa) quali contenitori delle offerte, connotati da caratteristiche peculiari, ipoteticamente e teoricamente distinguibili e identificabili.

Un preliminare lavoro di analisi indirizzato alla individuazione di queste evidenze e alla definizione di criteri utili al loro riconoscimento è stato impostato qualche decennio fa in occasione dello studio del santuario di Altino, dove, sulla base dell'analisi dei *realia*, si è ipotizzata una declinazione degli esiti delle azioni diversificata in *depositi rituali*, *depositi votivi* e *fosse di scarico*.[16] La prima fattispecie corrisponde al seppellimento o alla deposizione dei resti di un sacrificio e come tale può comprendere ossa animali, residui vegetali e antracologici oltre a ceramiche e strumenti del rito; la seconda un insieme di oggetti deposti come offerta alla divinità; entrambi i depositi sono in genere esito di un'unica cerimonia e corrispondono ad un unico momento di deposizione; l'ultima fattispecie, definita come fosse o meglio depositi di scarico, rappresenta il seppellimento all'interno dell'area consacrata di votivi sia per destinazione che per trasformazione,[17] per i quali si sentiva periodicamente l'esigenza di liberare spazio, mantenendone la valenza consacrata con una collocazione secondaria rispetto al momento della 'dedica'.

Alla luce dell'ampia ed approfondita discussione che si è articolata negli ultimi decenni attorno al problema della terminologia e della stessa definizione della natura dei depositi stratigrafici che ospitano le offerte, anche nella nostra riflessione sono maturate posizioni più articolate.[18]

Una delle categorie maggiormente discusse risulta quella dei depositi 'diretti', detti anche primari o aperti, e 'indiretti', o secondari o chiusi, sui quali si è concentrato Bouma.[19] In seguito, Lippolis collega l'interpretazione del deposito e la sua definizione al carattere individuale e occasionale o piuttosto collettivo nell'ambito di celebrazioni ricorrenti o comunque comunitarie.[20]

Nello stesso torno di tempo, Maria Bonghi Jovino propone una declinazione in base alla specifica funzione rituale.[21] La studiosa

15 Gambacurta, Ruta Serafini 2022.

16 Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009, 40.

17 Morel 1992, 221-32.

18 Zeggio 2016; Lippolis 2001; Bouma 1996; Hackens 1963.

19 Bouma 1996, 46-7.

20 Lippolis 2001, 235-6; 2005, 91.

21 Bonghi Jovino 2005, 33-43.

presenta uno schema interpretativo particolarmente utile alla problematica archeologica per l'identificazione di diverse categorie di 'depositi' e della loro possibile interpretazione, con una suddivisione tra depositi di propiziazione, di fondazione, di celebrazione e di obliterazione, andando oltre alla condizione di giacitura (sepolta o meno, chiusa o aperta) per riallacciare queste caratteristiche fisico-stratigrafiche alla funzione nell'ambito della celebrazione.

Pure nella prosecuzione del dibattito che ha visto contributi rilevanti per i contesti di Roma[22] e per i contesti magnogreci e sicelioti,[23] la posizione di Maria Bonghi Jovino rimane per il nostro contributo odierno il riferimento più calzante.

Nella declinazione da lei proposta, infatti, si identificano senza difficoltà alcuni esempi da Este e da Altino che possiamo definire come depositi di 'fondazione', mentre quelli che sono stati definiti come 'esiti di manutenzioni' sembrano avere un contorno più incerto e sfumato, ma si possono ascrivere alla categoria definita da Bonghi Jovino come 'depositi di obliterazione'. In queste strutture il comune denominatore è il seppellimento, identificabile in fosse semplici o strutturate o in pozzi o *bothroi*, quindi sia contesti chiusi esito di un'azione unitaria, sia aperti, con una formazione progressiva e iterata.

Un aspetto che non appare invece rientrare in queste classificazioni ma che emerge dall'analisi di entrambi i santuari di Este, è quello di materiali con ogni probabilità coinvolti nelle cerimonie (da manufatti metallici a ceramici) e che compaiono in 'accumulo', in genere nei pressi di altari a cenere o di strutture fulcro del rito, spesso immersi in livelli con arricchimento in cenere o frustuli carboniosi.

In questa cornice il nostro lavoro si è articolato a partire da una raccolta dei dati, formalizzata in una tabella che ha costituito la base imprescindibile per le valutazioni di sintesi **[fig. 2]**. Per il santuario di Altino sono stati presi in considerazione 37 contesti, per quello di Meggiaro una ventina, mentre un diverso approccio legato alla differente documentazione si è utilizzato per il santuario di Reitia.

Una chiara definizione di queste categorie di azioni dovrebbe rendere più agevole anche una riflessione sulle modifiche cui le azioni del culto vanno incontro in momenti di crisi e/o di cambiamento, con una direzionalità non univoca ma complessa che necessita di volta in volta di essere ridefinita e compresa; questi fenomeni assumono peculiare rilievo nella fase di romanizzazione.

22 Zeggio 2016, 147-75.

23 Parisi 2017.

LA MANUTENZIONE PERIODICA DEI SANTUARI													
Santuario	*Crono*	*Ubicazione*	*Matrice / Morfologia*	*Bronzetti importaz.*	*Bronzetti locali*	*Lamine*	*Ceramica Importaz.*	*Ceramica locale*	*Altro*	*Iscrizioni*	*Resti animali*	*Resti vegetali*	*Conserv.*
Este Reitia													
US													
Este Meggiaro													
US													
Altino Fornace													
US													

Figura 2 Il modello della tabella (elaborazione G. Gambacurta)

L'operazione di analisi dei singoli contesti è stata particolarmente onerosa e non sempre parlante, motivo per cui presentiamo in questa sede alcuni degli esempi più significativi.

[Giovanna Gambacurta, Angela Ruta Serafini, Margherita Tirelli]

2 Il caso del santuario del dio Altino

Il santuario era ubicato presso i margini meridionali dell'abitato, lungo la sponda di un ampio canale a poche centinaia di metri dalla foce nella laguna veneta **[fig. 3]**. Il suo plurisecolare arco di vita ha inizio nella seconda metà del VI secolo a.C. per concludersi, senza soluzione di continuità, nella media età imperiale. Un portico ligneo quadrangolare, dotato di due celle simmetriche sui lati brevi e racchiudente una corte centrale in cui trovavano posto due altari di ceneri, costituisce il primo apprestamento del luogo di culto, risalente agli anni finali del VI secolo a.C.[24] Questo edificio arcaico sarà sottoposto a successive modifiche ed ampliamenti fino a raggiungere in età tardorepubblicana dimensioni monumentali, senza tuttavia alterare i caratteri fondamentali del primitivo impianto.[25]

24 Per l'età preromana si rimanda in particolare a Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009; per l'età romana a Cipriano, Tirelli 2009.

25 Bonomi, Malacrino 2009, 230; 2011, 73-5; Cresci Marrone, Tirelli 2016; 2024.

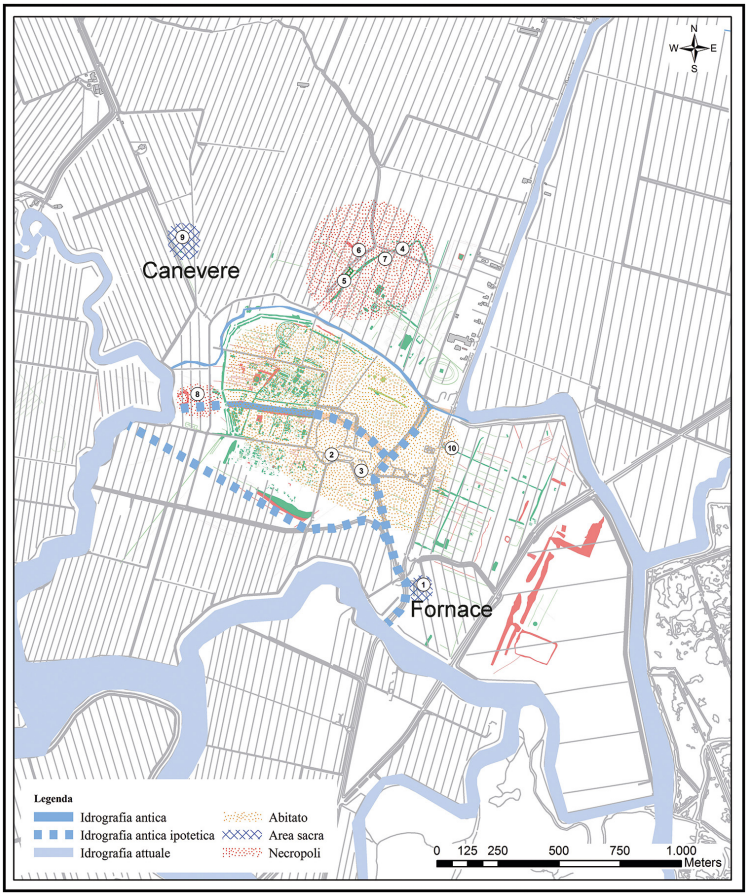


Figura 3 Planimetria di Altino preromana con l'ubicazione dei due luoghi di culto (da Tirelli (a cura di) 2011b, 54. Elaborazione G. Gambacurta)

Nel santuario non mancano esempi di depositi rituali né di espiazione. Quest'ultimi sono identificabili in alcuni piccoli nuclei di offerte sepolte allo scorcio del V secolo a.C., all'interno delle buche di espianto degli elementi lignei del portico, quindi compiuti all'atto della demolizione dell'edificio arcaico e riconducibili ad un intervento unitario, forse a carattere collettivo, in occasione della ristrutturazione dell'area sacra. Ne è esempio significativo il deposito posto a sigillare il palo d'angolo sud della fronte della cella occidentale **[fig. 4]**: frammisti a resti ossei di bue, maiale e ovicaprino, vi erano stati sotterrati, oltre ad un arco di fibula Certosa e ad un manufatto forse identificabile con un *aes rude*, numerose lamine, di cui una con l'immagine di un oplita, un'altra di forma circolare

decorata a borchiette e denti di lupo ed una terza, singolarmente ritagliata a raffigurare una mano.[26]

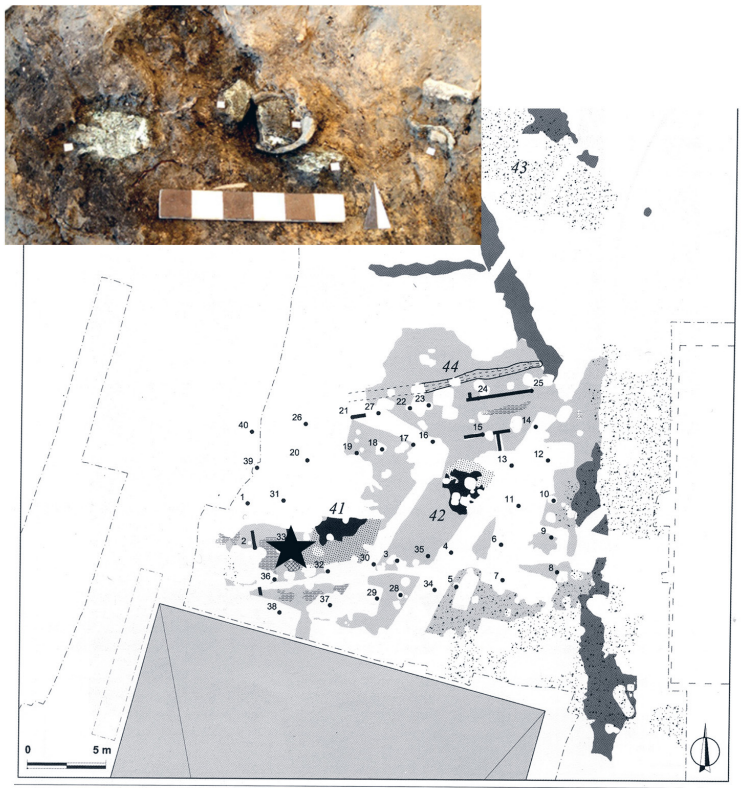


Figura 4 Altino, planimetria del santuario nel V secolo a.C.; la stella indica il palo 33, e il nucleo delle offerte in corso di scavo (da Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009, 52)

Gli esiti della manutenzione, operata periodicamente all'interno del luogo di culto a partire dal V secolo a.C. fino alla romanizzazione, sono invece ravvisabili nei molteplici scarichi di offerte e resti di sacrifici, contestualmente sepolti in fosse singole oppure stratificati in una successione diacronica. Risulta problematico stabilire il ritmo della ciclicità delle defunzionalizzazioni degli oggetti stessi, dei quali, se solo in taluni casi è ricostruibile l'ambito cronologico di produzione, resta comunque impossibile stabilire quello dell'offerta

26 Espianto del palo nr. 33, US 2940/2941/-2840: reperti nrr. 1037-1041; 1077; 1084; 115; 1107-8.

come pure della permanenza/esposizione all'interno dell'area sacra.

Ad Altino, nei depositi di scarico, ubicati sempre all'esterno dell'edificio santuariale, risultano congiuntamente sepolti votivi per destinazione e votivi per trasformazione, integri e porzioni (*partes pro toto*), frammenti vascolari insieme a resti di sacrifici animali e di offerte vegetali. I depositi risultano quindi uniformemente di carattere cumulativo, alcuni dei quali tuttavia contengono un numero rilevante di manufatti selezionati.

Ci limiteremo in questa sede a presentare tre esempi particolarmente significativi.

Nel primo caso si tratta di un deposito ubicato a nord-est dell'area di culto, databile tra fine V e IV secolo a.C. **[figg. 5-6]**.[27] Offerte e resti di sacrifici erano stati sepolti, in tre successivi momenti, entro una fossa praticata sui più antichi livelli di frequentazione. I materiali appartenenti al primo intervento consistevano principalmente in numerose lamine, alcune raffiguranti opliti, cui si accompagnavano ben cinque frammenti vascolari iscritti, tra cui un frammento di parete di dolio che conserva accuratamente ritagliato il teonimo *Altinom*[28] e un fondo di *skyphos* attico a figure rosse con la formula votiva presso il piede *A*[*l*]*tnoi em A----o donasto*, altrettanto accuratamente preservata.[29] A questi si aggiungevano resti di bue, ovicaprino, maiale, equide e molluschi marini, presenti anche nel successivo. Ceramica greca, in frammenti, anche nel secondo livello, uno *skyphos* a figure rosse, uno *skyphos* e una *kylix* a vernice nera,[30] doni utilizzati forse anche per libagioni. In questo secondo scarico inoltre, numerose lamine, un pendaglio, un manico di situla, una coppetta.

Un terzo deposito sigillava il contesto non a caso coincidente con il momento finale di utilizzo delle fosse di scarico orientali. Al suo interno erano stati adagiati un bronzetto di cavallo privato della testa e di parte delle zampe, di probabile produzione greca,[31] unitamente ad una mandibola equina, evocanti specifiche pratiche rituali celebrate all'interno del luogo di culto altinate **[fig. 6]**.[32] Significativi risultano da un lato la presenza, documentata esclusivamente nel deposito iniziale, di iscrizioni dedicatorie accuratamente ritagliate, e dall'altro il ricorrere costante di resti equini in tutte tre le fasi successive del deposito che sembrano evocare ripetuti e periodici sacrifici di cavalli.

27 UUSS 2704, 2483, 2564,-2703.

28 Marinetti 2009a, nr. 8, 85-6.

29 Marinetti 2013, 7.3.3, 312-3.

30 Bonomi 2003, US 2483, 55; US 2704, 57.

31 Gambacurta 2002, 316. Da ultima Tirelli 2011b.

32 Fiore, Salerno, Tagliacozzo 2003. Da ultima Tirelli 2020, 147-8.



Figura 5
Altino, planimetria del santuario tra fine V e IV secolo a.C.; la stella indica l'area del deposito nord-orientale (da Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009, 56)

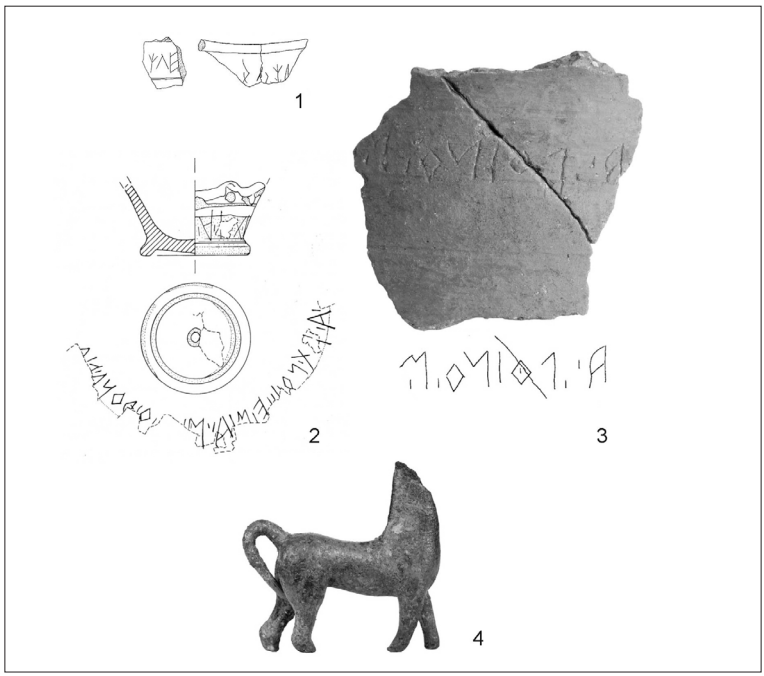


Figura 6 Frammenti fittili iscritti (1-3) e bronzetto di cavallino (4) dal deposito nord-orientale (da Marinetti 2009a, 122, 124-5; Gambacurta 2002, 317)

Il secondo caso è rappresentato da un riempimento, databile tra la fine del IV ed il III secolo a.C. con un vistoso numero di offerte del medesimo tipo. La fossa, ubicata nei pressi sud-orientali dell'area di culto, risultava pluristratificata con scarichi successivi, la cui simultaneità o diacronicità rimane incerta, anche se l'omogeneità della matrice avvalorerebbe la prima ipotesi **[fig. 7]**.[33] All'interno della cavità, rivestita da ciottoli, erano stati occultati numerosissimi manufatti bronzei **[fig. 8]**: un bronzetto di cavaliere,[34] una quarantina tra lamine e modelli di scudi, alcune fibule Certosa e La Tène, oltre a frammenti ceramici di doli e olle da cucina. Sul fondo della fossa resti di pasto e legni combusti.[35] Nel medesimo riempimento erano stati deposti più di una sessantina di astucci cilindrici in lamina ravvolta contenenti tracce di fibre tessili, dono peculiare del santuario altinate, ricorrente in altri scarichi con manufatti di particolare pregio e valore simbolico, ma mai in tale numero.[36] La singolarità del deposito risulta ribadita da un nucleo di offerte di particolare rilevanza, strettamente connesso al culto della divinità eponima, forse proveniente da un peculiare ambito del santuario o forse indice di specifiche liturgie. Tre frammenti di reperti epigrafici menzionano infatti *Altino*, due coppe in ceramica grigia[37] ed un orlo di lebete in bronzo, risalente alla fine VI-inizi V secolo a.C., volutamente ritagliato per preservare l'iscrizione, la quale costituisce l'unico frammento menzionante un rituale in un testo venetico.[38] A ciò si aggiungono una lamina ritagliata con il muso di un lupo[39] ed un'altra lamina con l'immagine di una donna, riccamente abbigliata, che ostenta un cinturone su cui è replicata la figura totemica del lupo, icona dello straniero alla cui integrazione il santuario era preposto.[40]

33 US 2417/2416a-d/2546/2281.

34 Tirelli 2002a, 198, fig. 5d. US 2281, nr. 530.

35 US 2416a-b: panico, cereali, nocciolo, resti di cibo. Carpino, quercia caducifoglia, frassino, olmo, pomoidee. (Archivio Museo Archeologico Nazionale di Altino: Relazione Michela Cottini, Mauro Rottoli. Laboratorio di Archeobiologia dei Musei Civici di Como. ARCO – Cooperativa di Ricerche Archeobiologiche). La presenza di tali resti unicamente nel primo scarico, potrebbe rimandare agli interventi di pulizia degli altari.

36 Tirelli et al. 2018.

37 Marinetti 2009a, 86, nrr. 9-10, entrambe da US 2281.

38 Marinetti 2013, 8.3, 321. US 2416b.

39 Da ultima Tirelli 2020, 153. US 2281.

40 Tirelli, Marinetti, Prosdocimi 2013; Tirelli 2014; 2020, 152-4. US 2416b.

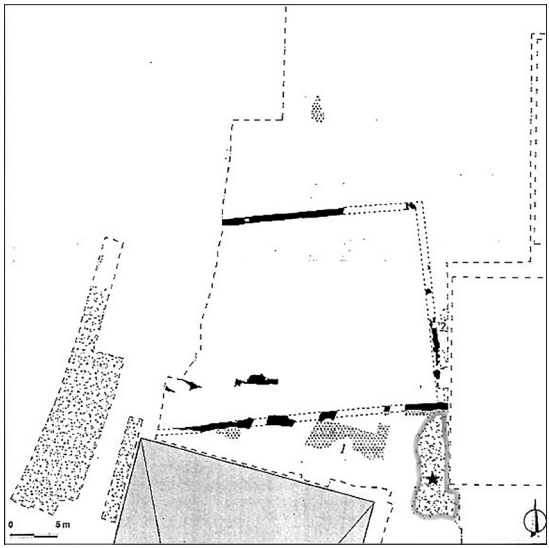


Figura 7
Altino, planimetria del santuario tra fine IV e III secolo a.C.; la stella indica l'area del deposito sud-orientale (da Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009, 58)

Il terzo caso è inquadrabile nell'arco cronologico compreso tra II e I secolo a.C. quando, nonostante la trasformazione dell'edificio santuariale secondo modelli di stampo ellenistico, la continuità del culto della divinità eponima risulta comunque ribadita dal persistere di formule dedicatorie in lingua e alfabeto venetici e dalla tipologia delle offerte stesse **[fig. 9]**.[41] Come nei secoli precedenti, anche in piena età di romanizzazione risultano ubicate all'esterno del quadriportico alcune fosse di scarico, ricavate sui resti di analoghe fosse antecedenti, al cui interno erano stati deposti oltre a frammenti ceramici diversi, manufatti bronzei di piena tradizione veneta come anellini, ganci, pendagli, lamine ed astucci.[42] In particolare, un piccolo deposito, anch'esso ubicato oltre il limite meridionale del quadriportico, risultava caratterizzato da un significativo nucleo di offerte che ne determinano puntualmente l'ambito cronologico: una dracma massaliota di zecca celtica, un bronzetto di guerriero di tradizione veneta, una laminetta raffigurante un personaggio maschile ed una punta di lancia miniaturistica.[43]

41 Da ultime Cresci Marrone, Tirelli 2024, 68.

42 US 2060 (AL.51171-51175) e US 2002 (AL.50939-50941) entrambe a sud-est dell'edificio. Cresci Marrone, Tirelli 2016, 338.

43 US 113. Capuis, Gambacurta 2001, 69.

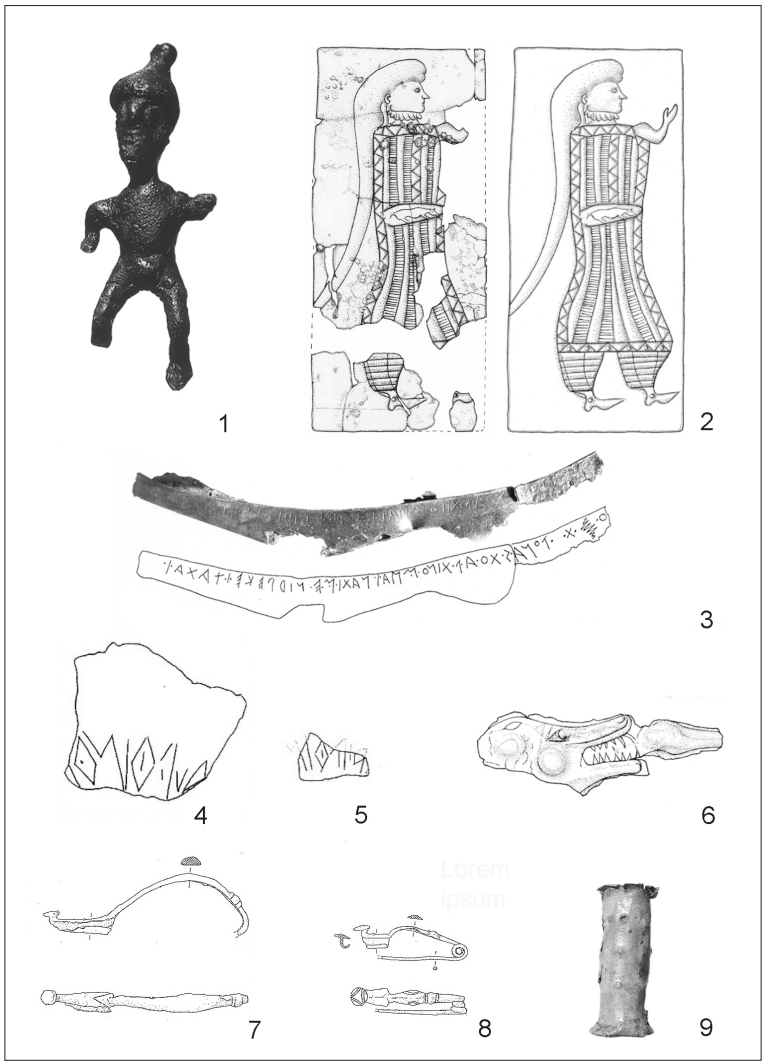


Figura 8 Offerte dal deposito sud-orientale: 1. Bronzetto di cavaliere; 2. Lamina con figura femminile riccamente abbigliata e ricostruzione; 3. Orlo di lebete ritagliato con iscrizione; 4.-5. Frammenti fittili iscritti; 6. Lamina figurata; 7.-8. Fibule; 9. Astuccio cilindrico (da Tirelli 2002, 199; Tirelli 2014, 1036, 1037; Marinetti 2009, 123, 124; Tirelli et al. 2018, 218)



Figura 9
Altino, planimetria del santuario tra II e I secolo a.C.; la stella indica l'area del deposito meridionale
(da Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009, 59)

Va aggiunto infine che in questa fase di transizione del santuario dall'età preromana all'età romana vennero per la prima volta individuate alcune fosse di scarico contenenti resti di offerte e sacrifici anche all'interno della corte centrale, in posizione quindi innovativa, a suggerire verosimilmente l'introduzione di nuovi scenari di culto.

[Margherita Tirelli]

3 Il caso del santuario di Meggiaro a Este

La frequentazione del santuario di Meggiaro a Este **[fig. 10]** si articola essenzialmente in due fasi che evidenziano un'organizzazione degli spazi per le diverse attività liturgiche, occupati da strutture non prive di un certo impegno architettonico **[fig. 11]**. Nella prima fase (525-450 a.C.), al margine ovest viene realizzata una massicciata pavimentata da lastrine calcaree, lunga oltre 17 m, forse un percorso processionale, a delimitare l'area sacra (estesa ca. 600 mq). Il suo fulcro centrale è il sacello a cielo aperto, costituito da una stesura sabbiosa a pianta rettangolare, di proporzioni perfette (7,50 × 5 m) demarcata da 8 cippi di trachite; la sua superficie/piano di calpestio viene mantenuta costantemente pulita. Il settore meridionale dell'area è occupato da alcuni impianti cupoliformi, a contorno circolare, il cui diametro si aggira intorno ai 3 m, formati da depositi di cenere e carbone, che indicano la reiterata accensione di fuochi.

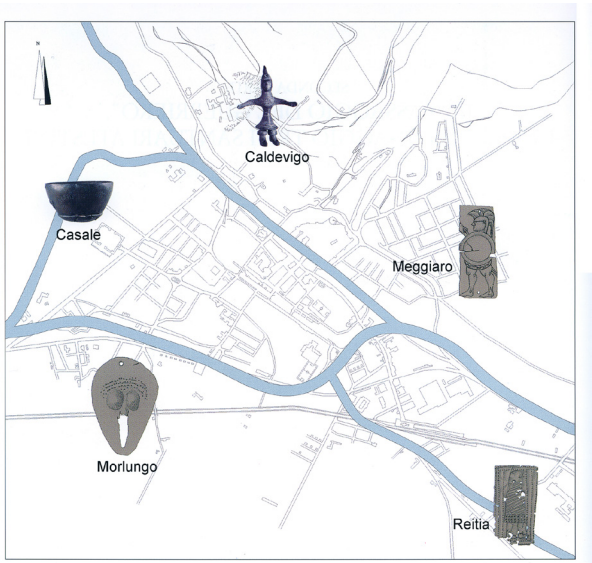


Figura 10
Planimetria di Este preromana con l'ubicazione dei luoghi di culto (da Ruta Serafini 2002, 104, elaborazione G. Gambacurta)

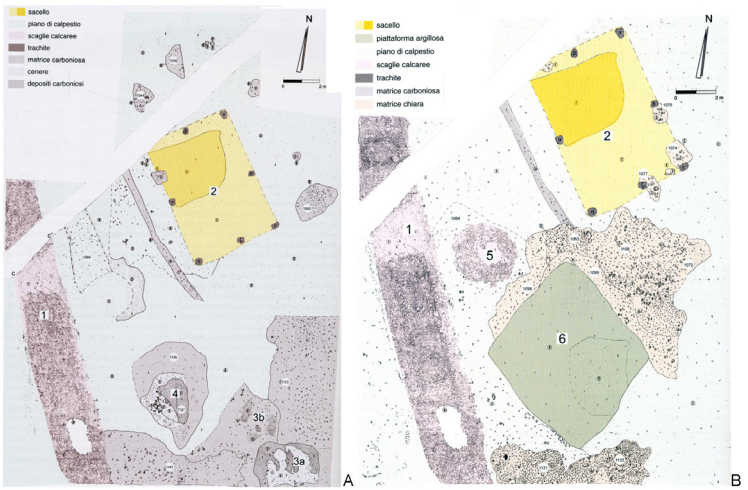


Figura 11 Este, planimetrie del santuario di Meggiaro: A. fase I: fine VI-metà V sec. a.C., B. fase II: seconda metà V-IV sec. a.C. (da Ruta Serafini 2002, 130; 134)

Nella seconda fase (metà del V a tutto il IV sec. a.C.) notevoli ristrutturazioni riguardano questa zona dove all'altare a cenere principale viene sovrapposta una piattaforma quadrangolare, mentre

tra il sacello e la massicciata viene realizzato un pozzo-cisterna quadrangolare per la conservazione dell'acqua, indispensabile per i rituali di purificazione. Profondo 2,70 m, con luce interna di 1 m, il pozzo è costruito con particolare cura: le pareti e il parapetto sono formati da blocchi di trachite ben squadrati, il fondo è rivestito da una spessa lastra di calcare rifinita da fessure angolari per permettere la risalita della falda.[44]

Dal punto di vista delle attività rituali, va evidenziato che i resti di combustione vistosi e ubiquitari nella prima fase: carboni, scaglie di pietra scottate, ossa bruciate, vengono sostituiti nella seconda fase da esiti diversificati che non hanno più attinenza con l'accensione di fuochi.

Per quanto concerne la tematica odierna, i depositi di offerte ammontano complessivamente ad una ventina: circa metà in fossa, l'altra in accumulo. Le fosse, alcune delle quali dotate di infrastrutture lignee, prevalgono nella prima fase, gli accumuli nella seconda; nel corso del tempo tendono a dilatarsi estendendosi nello spazio tra il sacello 2 e la piattaforma 6 che invece continuano ad essere mantenuti sempre puliti e sgombri di qualsiasi residuo. Tra questi depositi è stato scelto come esempio lo scarico in accumulo a nord-est della piattaforma[45] perché più conservato, rispetto a quelli intorno agli altari a cenere della fase precedente, ormai obliterati **[fig. 12]**. Il suo processo formativo si può circoscrivere tra la II metà del V e la I metà del IV sec. a.C.; l'estensione supera una decina di mq, la forma è irregolarmente lobata, non presenta tracce di delimitazioni strutturate.[46] L'accumulo, fra numerose lastrine calcaree immerse in matrice di suolo bruno chiaro, conteneva un'ingente quantità di ossa animali (più di 1800 pezzi non combusti), ridotte in frammenti che rappresentano più dell'80% degli inclusi. I manufatti di bronzo ammontano ad un centinaio, quasi 1/3 di quelli raccolti in tutta l'area sacra per questa fase, e sono rappresentativi dell'intera gamma delle tipologie attestate.

44 Balista, Sainati, Salerno 2002.

45 US 1108.

46 Balista, Sainati, Salerno 2002, 136-9 e fig. 45.

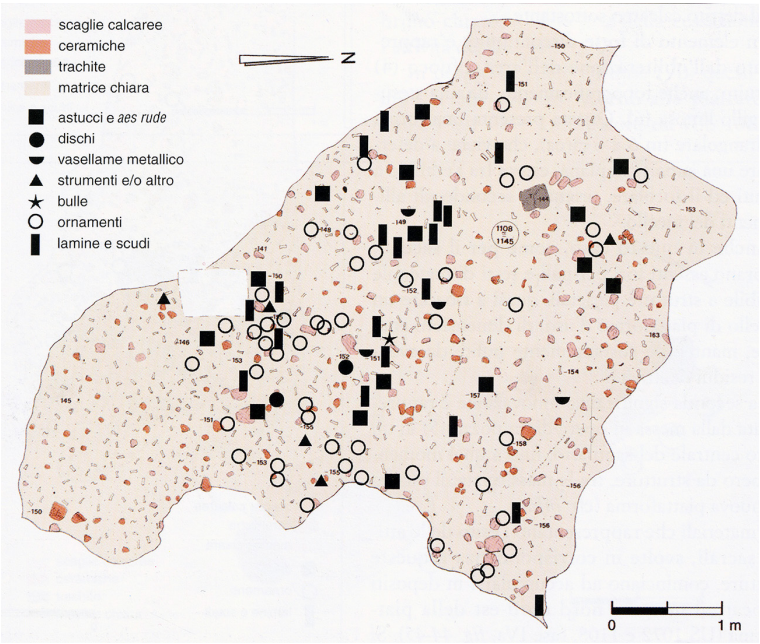


Figura 12 Este, santuario di Meggiaro, planimetria dello scarico in accumulo a nord-est della piattaforma, fase II. (da Ruta Serafini 2002, 135)

Vi figurano una quarantina di oggetti destinati all'offerta **[fig. 13]**: le lamine con immagini di guerrieri,[47] i modelli di scudo e i dischi conservano i fori per il fissaggio ad un supporto ligneo, su cui originariamente dovevano essere stati esposti e presentano spesso tracce di ripiegature intenzionali o fratture, analogamente agli astucci e alle bulle, mostrando atti di defunzionalizzazione in ossequio alla divinità. Ventisei oggetti, in quanto ornamenti, armille, perline, pendagli a secchiello, o accessori dell'abbigliamento, potrebbero corrispondere a beni trasformati in offerte, anche in questo caso quasi sempre lacunosi. Due esemplari di vasi di bronzo: una tazza accartocciata e i frammenti di un'altra, con la valenza presumibilmente di *partes pro toto*, potrebbero invece rappresentare gli strumenti per libagioni solenni, riservate agli addetti al culto.[48]

47 Zaghetto 2002.

48 Salerno 2002.

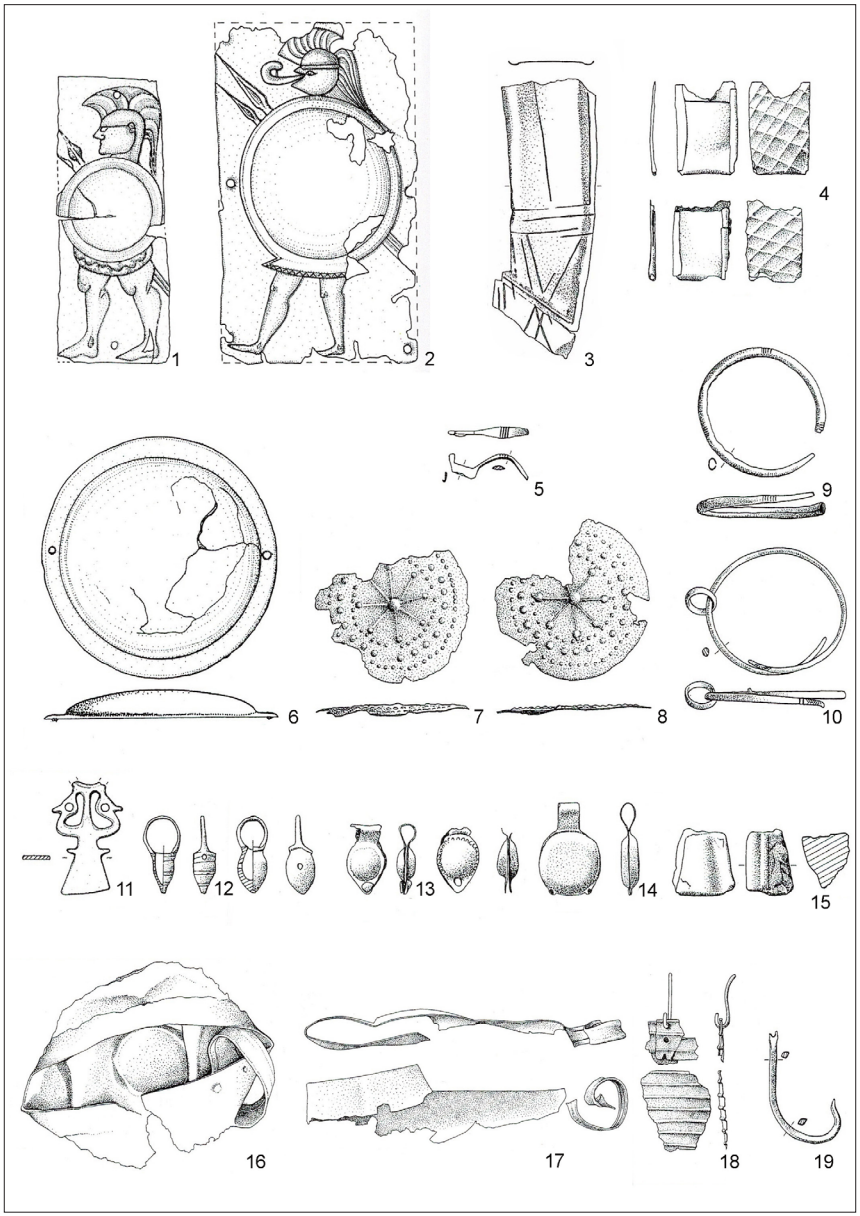


Figura 13 Este, santuario di Meggiaro, tipologie di oggetti nello scarico della seconda fase: 1.-2. Lamine con guerrieri; 3. Lituo; 4. Astucci; 5. Fibula; 6. Modello di scudo; 7.-8. Dischi; 9.-10. Armille; 11.-14. Pendagli; 15. Aes rude; 16.-18. Vasellame bronzeo; 19. Amo (da Ruta Serafini 2002, 146; 155-62)

Resta ambigua l'interpretazione di un frammento di lamina a sagoma ricurva che potrebbe costituire un modello di lituo, richiamando la vocazione augurale del sacello a cielo aperto.[49] Per quanto riguarda la ceramica, sono stati raccolti 238 frammenti, l'11% del totale degli inclusi, ridotti in minuti frantumi non ricomponibili prefigurando anche in questo ambito la metafora della *pars pro toto*, frequente a Meggiaro; sono state riconosciute una sessantina di forme in impasto grossolano o semidepurato. Prevalgono i recipienti per bere, come tazze e tazzine, spesso miniaturistiche, prodotte localmente, appositamente per finalità rituali. La continuità di cerimonie che prevedevano anche la preparazione, la cottura e il consumo di cibi, è documentata da frammenti di olle e scodelloni, più numerosi tuttavia nella fase più antica, quando grandi frammenti di coppe e coppe su stelo erano stati sepolti sulle sponde di fossette ben strutturate, contenenti ossa animali combuste, poste a nord e a est del sacello. Nel deposito considerato le coppe destinate forse alla presentazione di offerte alimentari sono presenti in percentuale minore, diversamente da quanto accade negli accumuli più decentrati posti a sud della piattaforma e di poco successivi. In essi le coppe sono di gran lunga le più rappresentate, lasciando ipotizzare forme di ritualità diversificate nei diversi settori.

Complessivamente va rilevato che, mentre i frammenti ceramici e le ossa animali, resti di libagioni e di pasti sacrificali anche carnei, erano dispersi in tutta l'estensione del deposito, i doni bronzei, forse in relazione ad azioni liturgiche che li investivano più specificamente, si addensavano lungo la fascia prossimale ai margini della piattaforma, accessibile lungo i lati meridionali lasciati liberi da scarichi.

Il deposito in questione si configura aperto, usato cioè reiteratamente e scoperto, lasciato quindi visibile ai devoti che frequentavano il santuario, ma anche alla divinità che vi presiedeva. Per questi motivi assume un carattere ambiguo tra esiti di celebrazioni iterate nel tempo e necessarie azioni di manutenzione.

Vale la pena di sottolineare che dopo un periodo di degrado dell'area sacra che perdura dal III al II sec. a.C., marcato dalla crescita di un suolo che copre lo spargimento disordinato dei resti di attività precedenti, il pozzo-cisterna è interessato da un rito specifico **[fig. 14]**. Al suo interno viene gettato un servizio di ceramica, composto da 18 grandi tazze e altrettante coppe-coperchio, intere o ricomponibili, tutte modellate in impasto simile, una tazza più piccola, un mortaio con grattugia interna, una coppa in argilla cinerognola ed il fondo di un grande contenitore. Nello stesso deposito, spesso quasi 60 cm e caratterizzato da matrice limosa ricca di carboni, giacevano diversi

49 Per la problematica di questi peculiari manufatti in Veneto, cf. Gambacurta, Marinetti 2019.

frammenti fittili, resti di anatre, di pesci e soprattutto di maialini da latte interi che richiamano il sacrificio carneo ricorrente nelle fasi precedenti. La presenza di una fibula Nauheim permette di datare il contesto nella prima metà del I sec. a.C. L'atto di gettare nel pozzo il servizio, composto da forme inusitate di dimensioni maggiori della norma e prodotto appositamente, prefigura una cerimonia di purificazione gestita da un gruppo specifico di celebranti, finalizzata a sancire la chiusura definitiva dell'area sacra.[50]

[Angela Ruta Serafini]

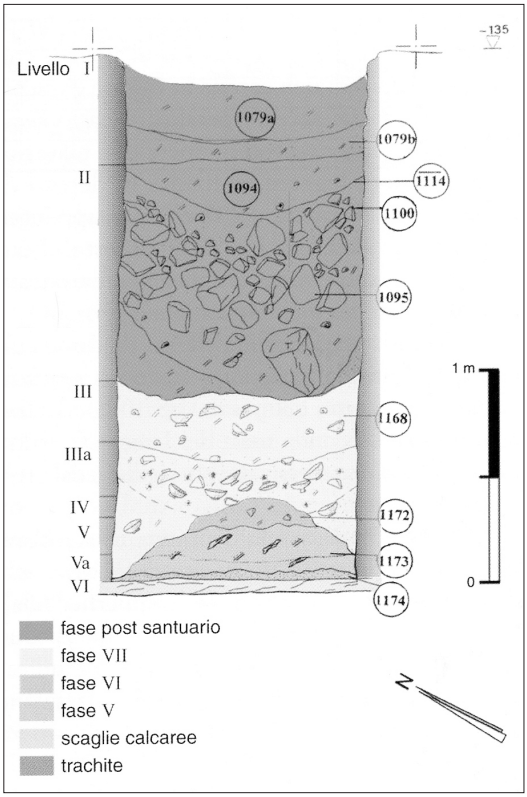


Figura 14
Este, santuario di Meggiaro, sezione del pozzo-cisterna (Archivio MNA)

50 Balista, Sainati, Salerno 2002, 139-41; Gregnanin 2002, 168; Ruta Serafini 2015.

4 Il caso del santuario di Reitia a Este

Come già accennato, l'analisi sul santuario di Reitia a Este si è mossa lungo direttrici proprie, dettate in larga parte dalla diversità della documentazione disponibile. Si tratta, infatti, di un contesto peculiare per numero dei reperti e per qualità della documentazione, in sé particolarmente difforme in quanto alla semplice consegna ottocentesca di gran parte dei votivi, si accostano materiali dallo scavo sistematico con una documentazione analitica. Queste indagini ci offrono anche la possibilità di valutazioni sullo stato della ricerca in quanto le trincee eseguite ci confermano che il rinvenimento è ancora molto parziale.[51] Si possono tuttavia avanzare alcune considerazioni per le tematiche in oggetto: l'organizzazione strutturale del santuario, la peculiare distribuzione dei materiali in depositi in accumulo, in analogia con quanto visto a Meggiaro, la prolungata continuità del culto tra VII sec. a.C. e II-III d.C., di interesse per analizzare anche le dinamiche nei momenti della romanizzazione.

Il santuario di Reitia occupa un dosso a lato di una diramazione meridionale dell'Adige **[fig. 10]**, sul quale le evidenze più antiche, della seconda metà del VII secolo a.C., si collocano principalmente nella porzione centrale, che doveva risultare morfologicamente elevata come risulta dalle ricerche recenti, anche se non si deve sottovalutare il fatto che nulla sappiamo della ubicazione dei rinvenimenti ottocenteschi che rappresentano comunque il 90% del totale.[52] Le strutture osservate da Prosdocimi e Ghirardini nell'Ottocento e quelle identificate negli scavi recenti restituiscono un quadro molto frammentario, ma di indubbia monumentalità almeno dalle fasi di romanizzazione, anche se non mancano indizi di una strutturazione permanente e chiaramente visibile anche per la lunga frequentazione precedente. Si ascrivono infatti alle fasi più antiche, probabilmente almeno dal V secolo a.C., i pilastrini di pietra che supportavano le statuine dei cavalli in bronzo, spesso con l'iscrizione di dedica in caratteri e lingua venetica,[53] così come si deve pensare a strutture probabilmente deperibili per l'esposizione delle lamine appese, ipotesi oggi legittimata dai rinvenimenti del santuario di Altino dotato di un portico ligneo; lo scenario doveva risultare particolarmente suggestivo anche in quanto delimitato verso nord dalla sequenza degli altari a cenere, i cui fuochi dovevano essere percepibili da distante. Proprio la sequenza rappresentata da una decina di altari a cenere allineati in senso pressoché est-ovest, con utilizzo prolungato nel corso del IV secolo a.C. si rivela asse portante

51 Ickler 2013, 23, 57, Abb. 9 e 31.

52 Riemer 2005, 21, Abb. 3 e 7; Dämmer 2009.

53 Gambacurta, Cipriano 2018, 9-10, tavv. 4-10.

del santuario quando, intorno al 100 a.C., in epoca di avanzata romanizzazione, il loro allineamento è riproposto da un edificio realizzato in due successivi momenti e connotato da un modulo di 5 + 5 vani affacciati verso sud e delimitati da possenti pilastri **[fig. 15]**.[54] Nello stesso arco cronologico, quindi negli anni intorno alla seconda metà-fine del II e la prima metà del I secolo a.C., alcuni elementi documentano una diversa monumentalizzazione dell'area: un frammento di statua fittile, elementi architettonici fittili e lapidei.[55] La perfetta coincidenza tra gli altari a cenere e l'edificio con dieci 'celle' allineate documenta il mantenimento di un orientamento di certo non casuale e una intenzionale continuità strutturale, anche se non è chiaro se questa coincidenza sottenda una medesima continuità nella fenomenologia del culto.

Se poco sappiamo proprio su gesti e parole che costituivano o accompagnavano le celebrazioni in assenza di fonti scritte, risulta di particolare interesse l'analisi delle principali forme ceramiche che pensiamo fossero utilizzate nel corso delle cerimonie. In questo contesto la possibilità di analizzare un numero rilevante di esemplari, statisticamente significativo, consente qualche osservazione sulla differenza dei materiali coinvolti nel rito tra epoca preromana e romanità. Lo studio analitico delle ceramiche ha infatti consentito di rilevare il diverso andamento nell'utilizzo di forme specifiche, probabilmente collegate alle azioni del rito.[56] Sulla base dell'analisi di Meffert che dedica una ampia riflessione al ruolo della ceramica nelle celebrazioni,[57] si può osservare che nel VI secolo sono decisamente prevalenti le coppe, con una particolare predilezione per quelle ad alto piede (243 frammenti), ma senza trascurare le più semplici (170 frammenti); tra il tardo VI e il V-metà IV secolo a.C. queste forme sono ancora documentate (rispettivamente 135 e 69 frammenti), ma vanno lentamente diminuendo; nello stesso periodo sono poco documentati, ma non assenti, bicchieri e tazze, segno di una loro funzione marginale rispetto alle esigenze delle celebrazioni. Analogamente le olle, quindi i recipienti per contenere/cuocere, sporadiche nel VI secolo (65 esemplari) crescono di numero sensibilmente tra V e metà IV secolo a.C. con 433 esemplari e un'analoga proporzione conoscono le coppe in ceramica grossolana con 68 esemplari nel periodo più antico e 268 in seguito. Il panorama che si delinea è quello di azioni in cui il consumo di liquidi in termini di libagioni doveva essere

54 Riemer 2005, 106, Abb. 48.

55 Per la statua, Dämmer 2002, 253-4, fig. 106; Maggiani 2002, 85; Gambacurta, Cipriano 2018, 16-7, tavv. 14-17; per i lapidei, 9-14, figg. 1-3, tavv. 1-3; 11-12.

56 Meffert 2009, 356-70, Abb. 44-8.

57 Meffert 2009, 577-99.

preponderante rispetto al consumo collettivo di cibi cotti, se si prescinde dalla eventualità della cottura delle carni arrostite. Il quadro cambia sensibilmente con l'esame della ceramica grigia, documentata principalmente nei secoli della romanizzazione, tra III e II sec. a.C., quando la percentuale delle coppe oltrepassa il 95% mentre bicchieri, tazze, *skyphoi, kantharoi*, brocche e olle si fermano a percentuali irrisorie. A cavallo tra il I secolo a.C. e la prima età imperiale romana la situazione si capovolge, con una ampia documentazione di esemplari di olle (224) a confronto di pochissime coppe. In pratica si passa da una prevalenza di forme aperte per bere e mangiare a forme chiuse per cuocere e immagazzinare, quando le forme aperte rivestono un ruolo marginale.

Quali siano state ragioni e modalità del cambiamento, con implicazioni probabili sulla natura delle offerte, quali i tempi di una trasformazione che sembra rapida, ma comunque è progressiva nell'arco di due o tre generazioni, con un *continuum* che non si deve trascurare per l'esigenza di cogliere le differenze, sono solo alcune delle questioni che rimangono da approfondire. Ancora di più se cerchiamo di comprendere in che modo queste differenze nei *realia* possano o meno rispecchiare un modo di rapportarsi con la divinità.

Sempre in riferimento ai reperti fittili, per le fasi preromane si possono avanzare alcune osservazioni sullo stato di conservazione e sulla dislocazione dei frammenti ceramici sulla base della documentazione analitica realizzata negli scavi sistematici del Novecento, per i quali il contesto di giacitura nelle unità stratigrafiche è rilevato in modo sistematico. Con specifico riferimento ai contesti dei roghi votivi è stata condotta da Riemer un'analisi sull'indice di frammentazione della ceramica che risulta molto elevato, con soggetti che difficilmente superano da 4 a 10 cmq, forse in relazione ad una frammentazione intenzionale legata a specifiche forme di ritualità.[58] Questa caratteristica rimane piuttosto costante nel tempo, in maniera apparentemente indipendente dalla selezione delle forme ceramiche.

Dal punto di vista della distribuzione e dislocazione dei frammenti è possibile rilevare delle specificità sia presso gli altari a cenere che nei quadrati centrali del santuario, probabilmente fulcro di azioni rituali non marginali, con assetti decisamente diversificati.

58 Riemer 2005, 47, Abb. 17; Meffert 2009, 640-9.

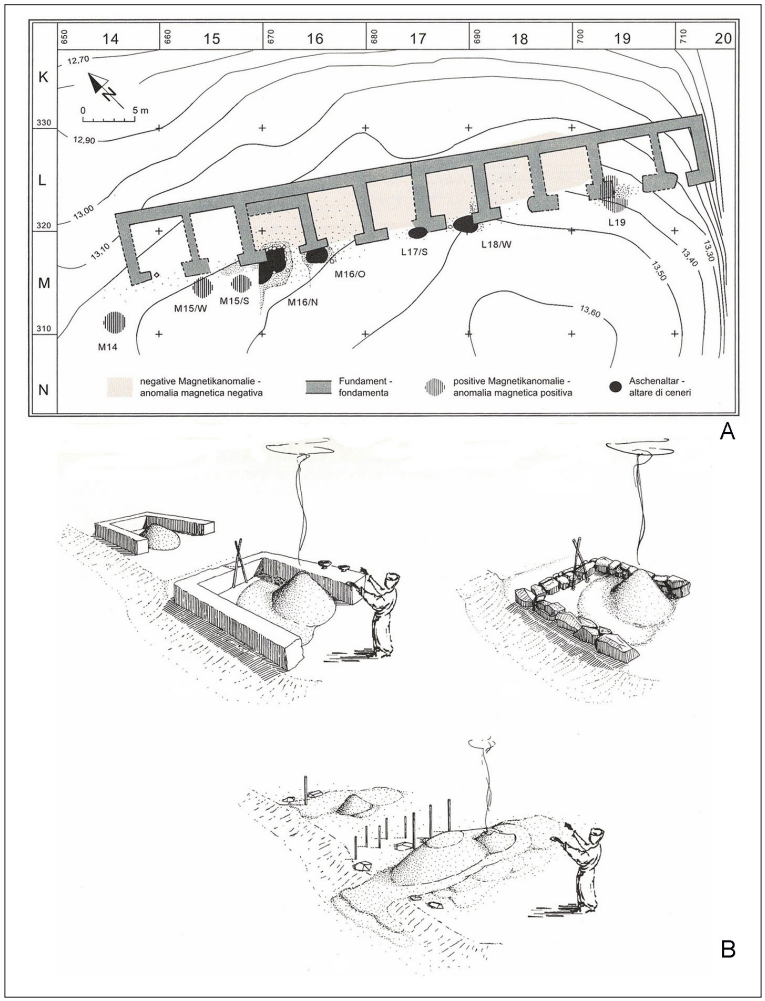


Figura 15 Este, santuario di Reitia: A. Edificio (seconda metà II-prima metà I secolo a.C.); B. ricostruzione ipotetica degli altari di ceneri nelle diverse fasi (da Riemer 2005, 105-6)

Si presentano due planimetrie **[fig. 16]** che consentono di valutare le modalità di frammentazione della ceramica nei depositi sabbiosi e arricchiti in cenere e carboncini attorno all'altare individuato nei quadrati L/M 16.[59] In due fasi successive è possibile constatare che le ceramiche utilizzate nel rito sono infrante presso l'altare, anche se Joachim Meffert sottolinea che non sono mai conservati

59 Riemer 2005, 50; 82, Abb. 19 e 35.

tutti i frammenti, forse in conseguenza degli eventi alluvionali che hanno interessato l'area dal vicino ramo fluviale, ipotesi suffragata dalla presenza delle alghe di acqua dolce cui fa riferimento Rottoli.[60] Tuttavia, l'ipotesi di una parziale dislocazione non sembra inficiare, anzi rafforza l'idea che a livello primario i vasi fossero lasciati rotti accanto all'altare *in situ*, come testimonia la posizione in alcuni casi molto serrata dei frammenti pertinenti ad un medesimo esemplare; solo in un secondo momento i frammenti sarebbero stati in parte dislocati dall'azione dell'acqua. Tra le azioni del rito, si può dunque presupporre che esistesse la consuetudine di abbandonare i vasi presso l'altare.[61]

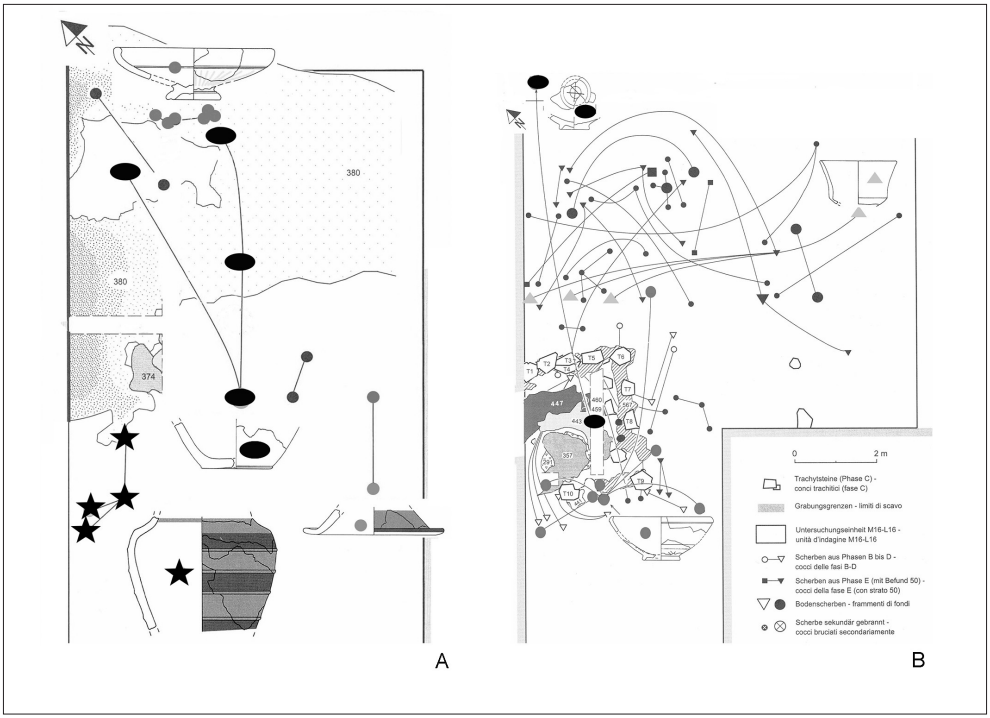


Figura 16 Este, santuario di Reitia: planimetrie delle modalità di frammentazione della ceramica nei depositi attorno all'altare nei quadrati L/M 16 in due fasi successive (da Riemer 2005, 50, 54 e 82; Meffert 2009, *passim*; elaborazione G. Gambacurta)

Una evidenza in parte diversa si riscontra nella zona centrale del santuario, laddove è possibile che ci si avvicini al fulcro dell'area sacra, purtroppo quella maggiormente abrasa e asportata dalle attività

60 Meffert 2009, 625-6; cf. Rottoli in questo volume.

61 Meffert 2009, 624-40.

agricole. Si presenta la situazione di livelli in accumulo di dispersione di materiali per lo più ceramici individuati nei quadrati N ed O **[fig. 17]**.

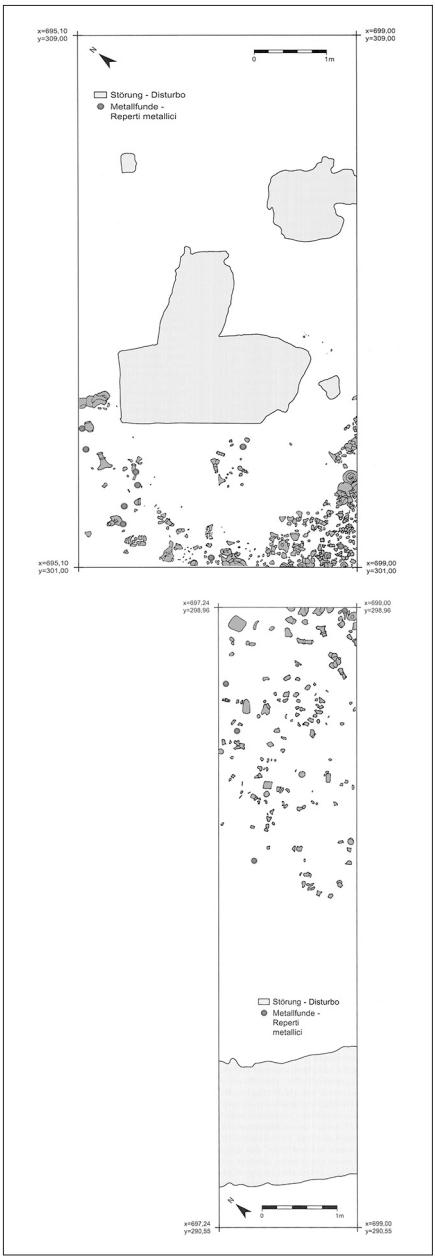


Figura 17
Este, santuario di Reitia: i livelli in accumulo di dispersione di vasellame da mensa individuato nei quadrati N ed O (da Meffert 2009, 308-9; elaborazione G. Gambacurta)

In particolare, nel quadrato N tre livelli diacronicamente sovrapposti (US 241?) vanno a formare un accumulo in cui si possono distinguere alcune differenze tra la fase più antica (pieno VI secolo a.C. 575-25) e le due più recenti (fine VI-metà V sec. a.C. 525-450) **[fig. 18]**.

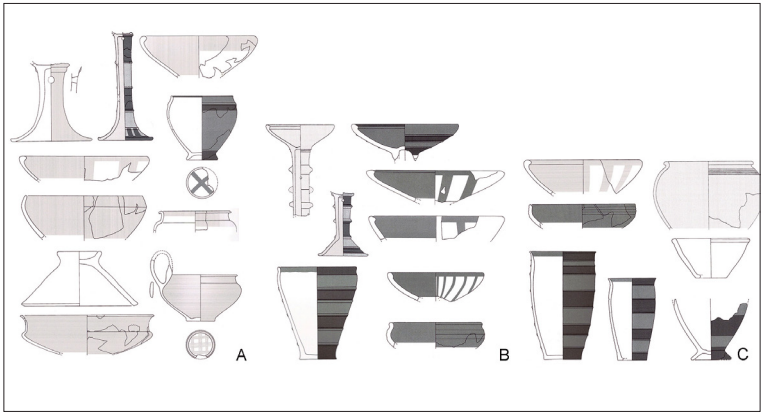


Figura 18 Este, santuario di Reitia: tipologia del vasellame da mensa utilizzato nelle tre successive fasi di accumulo del quadrato N (VI-metà V secolo a.C.) (da Meffert 2009, *passim*)

In un primo momento la selezione delle forme ceramiche sembra ammettere diverse morfologie, per bere, libare, mangiare e cuocere. Non mancano forme caratterizzate da una sorta di 'gigantismo', secondo modalità che sembrano ricorrenti nei contesti cerimoniali. In seguito, la selezione delle morfologie tende a diventare più standard, lasciando rilevare ancora una predilezione delle coppe su stelo, che scompaiono nella fase più tarda. Anche in queste situazioni si possono quindi identificare materiali abbandonati al suolo forse al termine di cerimonie e pasti rituali, come anche Meffert ha ipotizzato.[62]

Negli stessi settori e nel medesimo livello di accumulo sono poi stati rinvenuti oggetti che si riconducono alle attività tessili, con ogni probabilità tutelate in via precipua dalla divinità.[63] L'ingente documentazione di fusaiole, rocchetti e pesi da telaio, accompagnata da una rara raffigurazione di donna al telaio su una lamina con dedica a Reitia,[64] prefigura l'importanza di questa sfera di attività e di offerte nell'ambito delle prerogative della divinità e delle manifestazioni del

62 Meffert 2009, 599-624.

63 Gambacurta 2017; Gambacurta, Cipriano 2018, 19-28, tavv. 24-90.

64 Capuis, Chieco Bianchi 2010, 168-9; tav. 86, 463; Marinetti 2024, 110, nr. 55.

culto.[65] Si può forse avanzare qualche osservazione legata anche alla specializzazione degli spazi all'interno dell'area sacra. Infatti, se fusaiole e rocchetti, in particolare quelli cronologicamente più antichi, sono documentati anche nei settori centrali di cui si è parlato, nessuno degli oltre 300 pesi da telaio proviene da un'area indagata negli scavi recenti, ma sono tutti parte delle consegne ottocentesche. Anche se non ne conosciamo il contesto esatto di rinvenimento, la constatazione del fatto che nessuno sia stato rinvenuto nell'ampia serie di trincee condotte negli anni Ottanta-Novanta può forse lasciar pensare ad una concentrazione dei pesi in un'area specifica, in relazione a spazi destinati ai telai e ad una attività tessile svolta in loco. Considerato che, da un punto di vista cronologico, fusaiole e rocchetti rappresentano gli elementi più antichi e solo un numero limitato di pesi può essere ascritto a fasi di V-IV secolo a.C., pur nella incertezza di tipocronologie per forme di lunga durata, constatato che gran parte dei pesi da telaio si possano ascrivere ai secoli della romanizzazione e della prima età imperiale, si può ipotizzare che la produzione dei tessuti assuma un ruolo più strutturato e diventi una prerogativa anche economicamente significativa per il santuario solo nelle fasi più tarde.

Complessivamente, pur in assenza di fonti scritte, la trasformazione che si verifica tra le fasi di VII-VI, poi V-IV e nel corso dei secoli della romanizzazione fino alla prima età imperiale si colgono non solo nella trasformazione monumentale del santuario, ma attraverso l'adozione di forme ceramiche diverse, un loro differente trattamento nel corso del rituale, nonché nella possibile organizzazione degli spazi che compongono il quadro delle attività con cui il santuario si rapportava con la comunità locale.

È possibile che la ritualità conosca fasi di trasformazione progressiva fino ad includere e rielaborare istanze di provenienza allogena, sempre più frequenti nel panorama atestino nei secoli che si avviano al confronto progressivo con il mondo celtico prima e con quello romano poi.

[Giovanna Gambacurta]

5 Conclusioni

L'analisi sin qui condotta, per quanto incentrata su di un campione ancora parziale, solleva più questioni che si possono delineare, ma che appaiono anche destinate a rimanere aperte.

La diversità della giacitura dei reperti oggetto di offerta, a diverso titolo, appare articolata anche nei contesti veneti, analogamente a

65 Gambacurta 2019, 76-7.

quanto sottolineato per i santuari del mondo etrusco, magnogreco e siceliota, come si evince dalle problematiche teoriche di cui si è fatto cenno in premessa. Si comprende quindi come la discussione sulla terminologia si sia a lungo dilazionata nel tempo, con fasi di stasi e di rinnovata attenzione, nel tentativo di organizzare o schematizzare una realtà decisamente complessa.

I luoghi di culto presentati mostrano tanto depositi 'chiusi', assimilabili a 'favissae', quanto situazioni 'aperte', frutto della iterazione delle cerimonie, non sempre seguite da forme di pulizia/manutenzione.

In questa direzione gli stessi processi formativi alla base dei contesti deposizionali rivelano una pluralità di azioni relative tanto al momento del rito quanto alle fasi successive, connesse ad una più ordinaria e quotidiana vita del santuario.

Anche per quanto riguarda la diacronia si potrebbe osservare che il comportamento dei celebranti e dei devoti non sembra rispondere ad uno schema prestabilito ed ubiquitario, ma piuttosto configurarsi di volta in volta nei singoli siti. Così a fenomeni di continuità fino alle fasi più tarde, come sembrano le 'favissae' di Altino e gli 'accumuli' di ceramica del santuario atestino di Reitia, si possono accostare le trasformazioni documentate nel santuario di Meggiaro, come la diversa selezione delle forme ceramiche del santuario di Reitia.

Molte sono le domande che restano prive di risposta, come la possibilità che alcuni cambiamenti o diversità in senso diacronico non riflettano di necessità un rinnovamento del rito o una diversità della modalità con cui viene istituito il rapporto con la divinità. Ancora, l'evidente progressiva specializzazione di alcune produzioni artigianali, come la manifattura tessile a Reitia e la peculiarità del servizio ceramico destinato alla defunzionalizzazione del pozzo di Meggiaro, pone l'accento sulla relazione tra i santuari e la realtà economica ad essi collegata, dalle attività messe sotto la protezione della divinità e quindi esercitate all'interno dell'area sacra, a quelle che dovevano sorgere nelle immediate vicinanze, fino ad una più generale connessione preferenziale con alcuni artigiani locali che si specializzavano progressivamente nella produzione dei 'votivi per destinazione' se non nella conversione dei 'votivi per trasformazione', secondo le categorie già proposte da Morel,[66] che riteniamo ancora efficaci per i contesti sacri del Veneto.

[Giovanna Gambacurta, Angela Ruta Serafini, Margherita Tirelli]

66 Morel 1992, 221-32; sull'economia dei santuari, cf. Biella, Carlucci, Michetti 2022, in particolare per il Veneto, Gambacurta, Ruta Serafini 2022.

6 La manutenzione periodica dei santuari: l'età romana

Nel passaggio alla romanità le iscrizioni hanno evidenziato,[67] pur in pochi e insoddisfacenti accenni, la novità rappresentata dalla monumentalizzazione che comportava un impegnativo processo di manutenzione in precedenza non esercitato: così le iscrizioni che documentano l'impegno di somme da parte dei privati per la *tuitio* di due templi a *Iulia Concordia*,[68] la *probatio ex pecunia fanatica* esercitata in Valpolicella,[69] e il *de doneis* di Aquileia.[70] Tali testi rimandano a modalità di manutenzione sulle quali verterà il mio discorso.

Premetto che i temi, di carattere metodologico, che tenterò di affrontare sono strettamente connessi e il mio intervento, di conseguenza, non avrà una forma così ordinatamente consequenziale.

Una prima questione è proprio relativa alla cronologia perché è possibile che, dall'avvio della romanizzazione fino alla prima età imperiale, ovvero il *range* temporale entro il quale è circoscritta la ricerca, siano mutate, per esempio, le pratiche rituali o il tipo di offerte. Ancorare, per quanto possibile, i *realia* al contesto non solo geografico, ma anche cronologico, permette di valutare nella giusta prospettiva fenomeni che, altrimenti, sembrerebbero manifestazioni cultuali atemporali.

Un secondo punto mi sembra importante porre al centro della riflessione. A prescindere dall'uso del termine 'deposito', su cui

67 Questo contributo è dedicato a Federica Fontana; con lei ho potuto discutere per l'ultima volta di questi temi che le erano tanto cari.

68 *CIL* V 8655 = EDR093743 (D. Baldassarra) e *CIL* V 1872 = *CIL* V 8654 = EDR093917 (D. Baldassarra). Per questi documenti rimando al contributo dedicato nel presente volume.

69 *CIL* V 3925. L'iscrizione proviene, probabilmente, da Fumane, Franzoni 1982, 136; Modonesi 1995, 47, nr. 44 (II secolo d.C.); Bertolazzi 2012, 229 (seconda metà I secolo a.C.- prima metà del I secolo a.C.); EDR112969 (R. Bertolazzi).

70 Sulle rive dell'Aussa, in un punto centrale della viabilità antica, fu rinvenuta una serie di elementi architettonici datati tra II e I secolo a.C., riferibili verosimilmente ad un sacello se non ad un edificio templare di maggiori dimensioni (cf. Bertacchi 1979, 271; Verzár Bass 2006, 433; Tiussi 2009, 399-401) e due iscrizioni, di natura sacra, che ricordano l'intervento di quattro magistrati (Facchinetti 2006, 105-8; Verzár Bass 2006, 433-8; Tiussi 2009, 398-9; Fontana 2009, 302-4). La più antica, datata non oltre la metà del II secolo a.C. recita: *De doneis / L(ucius) Babrinius L(uci) f(ilius) / K(aeso) Vibius K(aesonis) f(ilius)*: *CIL* I² 288 = Brusin 1933, 115 = EDR118611 (M. Chiabà). Cf., inoltre, Bandelli 1983, 194, nr. 4; Bandelli 1984, 192, 203, nr. 24; Bandelli 1988, 146-7; Fontana 1997, 165-7 e 180-2, nr. 6; Lettich 2003, 50-1, nr. 52. La seconda è di poco più recente: *De doneis sacr(um) / faciendum coira(verunt) / a[i]d(iles) / C(aius) Lucretius V(ibi) f(ilius) / L(ucius) Horatius L(uci) f(ilius)*: *CIL* I 1456b = *CIL* V 840b = *CIL* I² 2196b = EDR118609 (M. Chiabà). Cf., inoltre, Bandelli 1983, 193; Bandelli 1984, 192-3; Bandelli 1988, 146; Fontana 1997, 165-7 e 182-3 nota 7. Sull'impiego di somme *de stipe*, *ex stipe*, *de pecunia*, *aere*, *de doneis*, *pecunia* della divinità per realizzare diversi tipi di intervento in ambito templare, cf. Facchinetti 2006, 106-38; Granino Cecere, Mennella 2008, 287-8, con bibliografia precedente.

la critica a lungo ha discusso[71] e su cui per ora non mi soffermo, vorrei porre una domanda per certi versi, forse, provocatoria. L'interrogativo che mi pongo è se sia legittimo ritenere come fatto assodato che l'unica pratica di manutenzione dei santuari, in questa specifica area geografica, fosse quella dello scarico intenzionale di materiale sacro defunzionalizzato in fosse semplici o strutturate nei pressi di templi e santuari. Mi chiedo, cioè, se esistevano altri modi per occuparsi della gestione di votivi che, non solo nel caso di grandi complessi santuariali, potevano negli anni accumularsi a tal punto da non poter essere contenuti negli spazi loro predisposti o usurarsi. L'interrogativo e la sua risposta – laddove sia possibile rispondere – orienta, infatti, inevitabilmente la ricerca.

Questa domanda nasce dalla constatazione che di depositi – senza entrare nel merito dei concetti di chiuso/aperto, diretto/indiretto, in giacitura primaria o secondaria – abbiamo ben poche tracce archeologiche. Ricordo il cosiddetto *bothros* di Asolo (primi decenni del I secolo a.C.),[72] il deposito di fondazione presso la porta approdo di Altino (prima metà I secolo a.C.),[73] le deposizioni all'interno dei due pozzi individuati nei pressi dell'edicola del santuario presso il canale Santa Maria ad Altino, ascritte ad una fase di piena romanità,[74] ma anche quella connessa alla piantumazione di un albero nel bosco del medesimo contesto (dalla seconda metà del I secolo d.C.)[75] ecc. Significative attestazioni, per la presenza non altrimenti nota di coroplastica votiva,[76] sono a San Giorgio di Valpolicella, di difficile inquadramento cronologico ma la cui fase iniziale dovrebbe porsi agli inizi del I secolo d.C.,[77] a Bosco della Rocca di Garda, di età imperiale,[78] a Soiano del Garda,[79] Monte San Martino[80] e Breno.[81]

71 *ThesCRA* IV, s.v. «deposito votivo», 226-8 (A. Comella); *ThesCRA IV,* s.v. «favisae», 240-1 (A. Comella); *ThesCRA* IV, s.v. «stips», 336-7, (A. Comella); Zeggio 2016; Parisi 2017, 21-35, 543-65, con bibliografia di riferimento.

72 Gambacurta 2005, 496-502.

73 Cipriano et al. 1999, 35-52; Tirelli 2011d, 105.

74 Cresci Marrone, Tirelli 2013, 166.

75 Cresci Marrone, Tirelli 2013, 167-9.

76 In generale sulla piccola coroplastica in Italia settentrionale, sia da contesti votivi sia, più numerosi, sepolcrali, Stenico 1954, 3-9; 1965, 343-6. Per *Opitergium*, Sandrini 2001, 49; per Verona, Cavalieri Manasse, Bolla 1998, 138; Bolla 2008, 524-6; Cavalieri Manasse 2013, 102; per la Lombardia, Invernizzi 2005, 131-68; per Biella, Mercando 2000, 71-88; per Cividate Camuno, Carrara 2004, 284-8.

77 Su questo contesto, Cavalieri Manasse 1983-84, 21-44; Mastrocinque 2003, 23-32; Bolla 2009, 18-20.

78 Buonopane 1999, 37-45; 2005, 275-90.

79 Portulano, Facchinetti 2010, 379-88.

80 Bassi 2007, 289-307.

81 Invernizzi 2010, 346-53.

Diversi per quantità, qualità e caratteristiche deposizionali questi complessi sembrano rimandare a riti specifici (fondazione, espiazione, 'sacralizzazione', ecc.) ma non legati ad azioni di manutenzione e/o dismissione. A queste attestazioni si aggiungono le figurine fittili realizzate nell'*atelier* di piazza Arditi a Verona, dalla fine del I secolo a.C. fino alla prima del III secolo d.C., destinate verosimilmente a contesti votivi e/o sepolcrali.[82]

Aquileia è certo un centro escluso dal comparto geografico preso in esame, ma costituisce un punto di riferimento imprescindibile soprattutto perché si tratta di una colonia latina dove, come dimostrano le fonti, furono importati culti centro-italici (penso al culto di Fortuna nel tempio del fondo Gallet, a quello di *Hercules*, ecc.)[83] e quindi, evidentemente, i riti ad essi connessi, e le modalità di rappresentazione del sacro (come il grandioso tempio di Monastero con sculture frontonali in terracotta raffiguranti, secondo l'ipotesi di Maria José Strazzulla, Diomede, *Hera* Argiva e Artemide Etolia; Apollo, Artemide, Latona e il ratto di Orizia da parte di Borea, secondo Federica Fontana).[84]

Mancano, però, attestazioni di nuclei di oggetti votivi, rientranti nelle classi della plastica fittile (figurine, teste, anatomici, ecc.), dei bronzetti e della ceramica nelle sue forme miniaturistiche, interpretabili come depositi di tipo medio-italico, ovvero di scarichi di offerte. L'unica eccezione, sulla quale però gravano le condizioni di rinvenimento, potrebbe essere rappresentata dai numerosi frammenti di ceramica a vernice nera (databili al II secolo a.C.), di due coppe a ceramica grigia, di un frammento di ceramica megarese, di quattro lucerne del tipo Esquilino (III-II secolo a.C.), una delle quali recante l'iscrizione graffita *Onocles Dindi Ti(beri) s(ervus)*, e di un'arula fittile decorata con scena di teatro rinvenute in occasione dello scavo del cosiddetto Tempio Gallet.[85] L'associazione del materiale ha fatto pensare a un deposito o a uno scarico votivo, inquadrabile entro il II

82 Cenci, Stuani 2020, 1-29.

83 Su questo cf. Fontana 1997.

84 Sul contesto e sulle diverse interpretazioni delle figure frontonali si vedano, Strazzulla 1987, 75-87, 100-18; Strazzulla Rusconi 1990, 296-9; Verzár Bass 1991, 271-3; 1996, 221; Fontana 1994, 175-88; 1997, 27-51, 203-8; 2004, 403-4; Verzár Bass 2006, 423-7. Si veda, sulla presenza apollinea, in contesti santuariali di II secolo a.C. in Cisalpina, Fontana 2006, 313-32; 2018, 703-17.

85 Sul tempio cosiddetto Gallet si vedano, in generale, Bertacchi 1964, 258, nr. 3; Strazzulla Rusconi 1977, 96-9, 106-13; 1982, 102-3; Fontana 1997, 124-36; Bertacchi 2003, tavv. 17, 18; Tiussi 2009, 394-5; Maselli Scotti, Tiussi 2009, 127. Sulle lucerne, Strazzulla Rusconi 1977, 109, fig. 3; 1982, 100-1; sulla ceramica a vernice nera riferibile alla produzione Campana A e Campana B antica si vedano Strazzulla Rusconi 1977, 106, figg. 1-2; Maselli Scotti 1991, 306, 309. Sull'arula, Strazzulla Rusconi 1977, 98-9, nr. 13, tav. XXXVI, 1. Sulla coppa megarese, Strazzulla Rusconi 1977, 110-11, tav. XXVIII, 3. Sulle coppe frammentarie in argilla cinerognola, Strazzulla Rusconi 1977, 111, fig. 4.

secolo a.C.; come ho accennato, però, le condizioni di rinvenimento non consentono di scendere nel dettaglio e di definire la natura stessa del deposito. Su questo aspetto vorrei tornare più avanti. Ora, stante appunto le caratteristiche della colonia, dove le fonti relative al sacro documentano un forte grado di uniformità al modello centro-italico non dovremmo aspettarci una pressoché totale estraneità a un fenomeno, che come dimostrato da de Cazanove, nel II secolo a.C. non era ancora al tramonto.[86] Se non causata da un deficit documentario, come spiegare tale assenza?

Una prima risposta potrebbe essere quella della dispersione. Si potrebbe pensare che ad Aquileia, così come nel resto della regione considerata, i votivi fossero 'dispersi' piuttosto che 'accumulati' in luoghi comunque ritenuti particolari, come per esempio i corsi d'acqua, o destinati a forme di smaltimento alternative a quella del deposito? E quale poteva esserne la ragione? Il rimando immediato è proprio a Roma dove, a differenza di quanto riscontrato nei vicini centri del *Latium vetus*, il numero di depositi votivi attestati è ridottissimo rispetto agli oltre centocinquanta luoghi di culto documentati dalle fonti antiche. Interrogandosi sul dato, a meno che non sia un *dossier* documentario parziale, Domenico Palombi[87] si è chiesto se esso rappresentasse una specificità di Roma medio repubblicana «nella pratica dell'offerta individuale o, forse meglio, nel trattamento dell'offerta stessa». Nel primo caso, Palombi prospetta l'ipotesi che la natura politica della maggior parte dei santuari non avesse favorito forme di devozione personale o collettiva che nella pratica deposizionale di votivi trovava espressione. Nel secondo caso, ovvero quello del trattamento dell'offerta, considera che l'inadeguatezza degli spazi annessi agli edifici sacri potesse aver condizionato la pratica delle fosse votive; per contro, nota una significativa distribuzione di nuclei di diversa consistenza, talvolta con deposizioni a 'cataste', per un numero totale molto elevato di oggetti votivi lungo un tratto molto ampio del Tevere, da Marmorata a Ponte Margherita con una particolare concentrazione intorno all'Isola Tiberina. Esclusa l'idea che costituissero le offerte votive al dio Tevere o quelle portate all'*Asklepieion* dell'Isola Tiberina, come pure rigettata l'ipotesi che fossero gli *ex voto* immagazzinati da artigiani e/o mercanti e destinati alla vendita per i devoti diretti allo stesso santuario, Palombi ritiene che siano la testimonianza «di una massiccia e organizzata deposizione lungo tutto l'argine fluviale eletto a 'discarica sacra', quasi un immenso 'deposito di dismissione' comune a diversi santuari urbani, più o meno vicini». Che si accolga o meno l'ipotesi di Domenico Palombi, ciò che mi sembra avvincente è

86 de Cazanove 2015, 36-48; 2016, 274-5, 279-81.

87 Palombi 2020, 332-4.

come un dato 'negativo' possa trasformarsi in una sfida per la ricerca e mi conferma non solo quanto sia imprescindibile il riferimento al contesto ma anche quanto una prassi rituale – in questo specifico caso lo smaltimento delle offerte tramite deposizione in fossa – possa essere un modello diffuso ma – evidentemente – non esclusivo. A corollario mi sembrano efficaci le parole di Clara di Fazio a proposito del fenomeno deposizionale nel mondo latino: «La coerenza che si evince tanto nel regime delle offerte quanto nelle modalità di dismissione sottintende, infatti, l'adozione del medesimo codice di comportamento rituale, che si genera da uno schema concettuale affine e che si esprime attraverso lo svolgimento di pratiche similari».[88]

Torno ad un aspetto al quale ho accennato a proposito dei materiali votivi rinvenuti nel fondo Gallet ad Aquileia, ovvero le circostanze relative alle modalità della scoperta e della strategia di scavo adottata che impongono forti condizionamenti.

Quando in letteratura si trova il riferimento a materiali votivi distribuiti in un determinato areale, dobbiamo considerare la presenza di tali documenti indiziari di un luogo di culto *tout court* o quanto rimane di una azione di manutenzione/dismissione di un tempio o un santuario ad esso connesso? Quale/i sono i criteri di riconoscimento delle pratiche di manutenzione? E quale la connessione topografica con la sede del culto?

Per la fase preromana, le colleghe hanno inteso per fossa di scarico «il seppellimento definitivo di materiale eterogeneo, originariamente esposto nello spazio sacro, quindi un deposito secondario esito di periodiche attività di manutenzione».[89] I materiali coinvolti nel processo possono essere resti combusti degli altari di ceneri, resti sacrificali, porzioni dei fittili, manufatti bronzei offerti/esposti nel santuario e periodicamente sostituiti.

Quali sono i criteri di riconoscimento di una attività di manutenzione di un luogo di culto per l'età romana? Anche se si considerasse la deposizione quale esclusiva modalità di smaltimento e manutenzione il problema sarebbe, a ben vedere, ulteriormente complicato dal significato che può assumere in letteratura l'espressione 'deposito votivo'. Il vocabolario abitualmente adottato per identificare i depositi votivi può essere usato correttamente solo in casi limitati tanto che, riflettendo sulla questione, Sylvia Estienne e Olivier de Cazanove hanno ritenuto più opportuno definire gli accumuli di materiale votivo deteriorato 'scarichi' o 'mondezzai'.[90] Si può pensare, per esempio a quelle situazioni dove gli oggetti votivi hanno subito un palese riutilizzo funzionale all'interno dell'area sacra come

88 di Fazio 2019, 299.

89 Capuis, Gambacurta, Tirelli 2009, 40.

90 Estienne, de Cazanove 2009, 8. Cf. anche de Cazanove 1991, 203-14.

veri e propri riempimenti di zone depresse o di terrazzamenti con funzione di terrapieno; ma si può avere anche il caso di pozzi, come in quello arcaico a Vesta a Roma, per proporre un esempio notevole di accumulo di recipienti e oggetti non offerti alla divinità, ma funzionali allo svolgimento dei riti e/o comunque connessi alla vita del santuario.[91] Contenuto e contenitore (depressioni, terrapieni, pozzi, ecc.) sembrerebbero dunque guidare l'interpretazione di un deposito come votivo o come scarico vero e proprio. Grandi difficoltà, però, possono presentarsi nel riconoscimento quando le condizioni di ritrovamento e di documentazione sono precarie.[92]

Un'osservazione, forse banale, ci permette di riflettere sul fatto che la defunzionalizzazione e deposizione in fosse, strutturate o meno, non poteva essere l'unico modo di gestire le offerte votive e i beni di un santuario. Diversi erano gli 'oggetti' legati ad un luogo di culto: i doni, i materiali architettonici pertinenti al santuario, la suppellettile funzionale allo svolgimento dei riti (sacrifici, pasti comuni, libagioni), gli utensili impiegati dagli attori del culto (sacerdoti e servi) per tutte le attività connesse alla vita del santuario. Dei doni, come delle offerte, dovevano esistere degli inventari come la documentazione epigrafica relativa ad alcuni contesti santuariali ci tramanda.[93] Notiamo, dunque, una distinzione per funzione, per valore intrinseco (monili, fibule, gemme *vs* vasellame da cottura, mensa e dispensa ecc.), materiale (terracotta, metallo, legno, pietra, ecc.) che potrebbero avere determinato modalità di manutenzione differenti da quella del deposito.

Come appartenenti alla divinità, tutti gli oggetti legati ad un luogo di culto erano intangibili ed inalienabili, se non per cause eccezionali, come la necessità di abbellire, restaurare, ricostruire od ampliare il santuario. Come è stato chiarito la *Lex aedis Furfensis*,[94] nel punto relativo all'alienazione dei votivi, non sembra fare differenze sulla base della natura pubblica o privata delle offerte,[95] forse a codificare una prassi comune. Ciò che è venduto cambia *status* e diviene *profanum*; viceversa, ciò che è acquistato con il denaro ricavato

91 Zeggio 2019, 35, lo definisce «deposito votivo anomalo, quasi un immondezzaio»; cf. Zeggio 2019, 39 nr. 10.

92 Zeggio 2016, 151-6. di Fazio (2019, 294) annovera tra le difficoltà la «scarsa conoscenza delle condizioni di giacitura», l'«occasionalità dei rinvenimenti», la «dispersione del materiale», la «selezione aprioristica, qualitativa e quantitativa, delle informazioni e degli oggetti in esami parziali».

93 Granino Cecere 2009, 39.

94 *CIL* I^2 756 = *CIL* IX 3513 = EDR167161 (D. Fasolini), Laffi 2001, 515-44.

95 Cosa che invece emergerebbe in Aulo Gellio p. 424 L. e in alcune fonti di natura giuridica secondo le quali i pontefici ritenevano *res sacrae* le offerte compiute dalla *civitas*, cf. Facchinetti 2006 nota 48. Cf. anche *ThesCRA* VIII, *L'économie monétaire dans le monde romain*, 139-41 (J. Scheid).

dall'alienazione, rientra nella condizione di *res sacra* (o *religiosa*).[96] I beni, quindi, potevano anche essere venduti ma, chiaramente, solo a determinate condizioni (il luogo sacro avrebbe dovuto, infatti, ricevere i benefici della vendita dei *sacra*) e se dotati di un inequivocabile valore intrinseco tale da consentire un guadagno. È facilmente immaginabile che *ex voto* in metallo potessero essere fusi e reimpiegati.[97] Il fatto sorprendente è che, verosimilmente, anche altro materiale poteva essere alienato. Forse è stato questo il destino, ad Aquileia, del fregio storico fittile, datato al II secolo a.C., attribuito in via ipotetica da Maria José Strazzulla al tempio forense. Questi furono trovati reimpiegati, capovolti, nel sottofondo di un pavimento in cocciopesto, a nord della città antica, tra il foro e la zona di Monastero;[98] il pavimento doveva essere di epoca piuttosto antica, se al di sopra di esso correva il cordolo di uno dei cardini e un fognolo. Un altro esempio ripropone un uso analogo: le terrecotte architettoniche rinvenute a Sevegliano, nei pressi di Aquileia. Si tratta di duecentocinquanta frammenti, stilisticamente dipendenti da modelli italici, di dimensioni più ridotte e dalla resa più corsiva rispetto a quelle messe in luce ad Aquileia. Attribuite alla fine del II secolo a.C. sarebbero pertinenti alla decorazione di edifici templari. Le terrecotte architettoniche di Sevegliano furono rinvenute tra anfore utilizzate per una vasta bonifica realizzata in età romana.[99] La stessa situazione sembra ricorrere anche ad Altino dove un interessante complesso di materiale architettonico fittile di età tardorepubblicana, tra cui cornici modanate e settori di fusti di colonne pertinenti a edifici pubblici (luoghi di culto?), è stato reimpiegato in contesti sepolcrali.[100] Non siamo in grado di affermare se gli apparati decorativi fittili di Aquileia, Sevegliano e Altino fossero il risultato del decadimento dei templi ai quali erano pertinenti o, semplicemente, a un loro adeguamento a forme più aggiornate. Limitatamente all'Italia settentrionale, dal censimento di David Nonnis,[101] emergono solo due iscrizioni relative a interventi di restauro in luoghi di culto: quello di *Brixia* (rifacimento della

96 In latino la contrapposizione *sacer*/*profanus* designa una categoria religiosa: *sacer* indica ciò che è esplicitamente riservato agli dèi, *profanus* è riferito a ciò che non lo è, cf. Chirassi Colombo 2013, 11-21.

97 Estienne, de Cazanove 2009, 8; de Cazanove 2016, 280.

98 Cf. Bertacchi 1974, 387; Strazzulla 1987, 94; Fontana 1997, 76-8; 2004, 411-2; Tiussi 2009, 394.

99 Sul contesto di Sevegliano, cf. Buora 1991a, 63-82; 1991b, 9-22; 2000, 20-37; 2001, 260-5; 2009, 282-3, 292.

100 Strazzulla 1987, 30-1; Tirelli 1999, 15, fig. 11; Sperti 2011, 96. Cornici fittili analoghe sono state rinvenute a est dell'area urbana, Sandrini 2011, 104.

101 Nonnis 2003, 53.

decorazione in stucco)[102] e quello di *Iulium Carnicum* (non precisato).[103] Ma nella stessa Aquileia, per esempio, il tempio Gallet fu attivo dal II secolo a.C. fino al I secolo d.C. ed è inimmaginabile che non sia stato oggetto di opere di manutenzione edilizia. Se, dunque, questo fosse il caso, per le terrecotte ricordate e in virtù anche di quanto sancito dalle *leges sacrae*, potremmo pensare ad una vendita delle stesse come materiale da costruzione. Possiamo, dunque, proporre che la destinazione degli *ornamenta* vetusti potesse essere non la deposizione ma la vendita?

Ancora, il materiale edilizio poteva essere impiegato nel luogo di culto stesso, come dimostra il caso del tempio di Marano di Valpolicella (VR). L'apparato decorativo parietale del tempio tardo-repubblicano, una volta crollato (o intenzionalmente demolito), è stato rimosso e riutilizzato per fini costruttivi durante la fase del cantiere di età imperiale.[104]

Per quanto riguarda la seconda questione, cioè quella topografica, ancora una volta due centri ai margini territoriali dell'area considerata possono offrire interessanti spunti. A Verona, un contesto di grande importanza ma, purtroppo, inedito, è quello del grande quartiere artigianale individuato nel cortile del Seminario Maggiore.[105] Le indagini hanno permesso di recuperare circa mille pezzi tra frammenti e statuine fittili ricomponibili, maschere,[106] vasellame (sigillate padane, italiche, sudgalliche e orientali), lucerne anche non usate. Questo materiale, come ha precisato Giuliana Cavalieri Manasse, è stato trovato nei livelli di spianamento/accrescimento, nei riempimenti delle buche di prelievo della sabbia e di cisterne/pozzi circolari foderati di grossi ciottoli. Una di queste strutture (diametro interno 1,60 m, profondità 1,80 m) ha restituito oltre una cinquantina di figurine frammentarie e una patera arretina: il contesto sarebbe ascrivibile alla prima età imperiale, datazione confermata dalla tipologia dei frammenti di anfore (Dr. 6 A e B, 2/5 di produzione egea, imperiale spagnola da *garum*) che, insieme a uno spesso strato di sabbia misto a frammenti di altra piccola coroplastica, sigillavano il deposito. Cavalieri ne deduce la presenza di un luogo di culto esistente nelle vicinanze dell'area esplorata ma non all'interno di essa, dove non ci sono evidenze archeologiche riferibili ad un luogo di culto, frequentato, stante la tipologia dei votivi, tra l'età augustea e la media età imperiale. Il luogo di culto, secondo la studiosa, poteva

102 *AE* 1995, 603; Zevi 2002, 35-45.

103 *CIL* V 1829 = EDR007048 (F. Mainardis).

104 Pagani, Mariani 2015, 151. Le autrici rimandano a Guldager Bilde, Slej 1992, 189 nota 2, sul reimpiego 'intenzionale' degli intonaci ai fini di una 'consacrazione' dei resti.

105 Cavalieri Manasse 2018, 71, 73-4.

106 Cavalieri Manasse 2013, 100-1.

sorgere sia lungo il fiume Adige, sia a nord dell'area di scavo, in prossimità della via Postumia.

Ad Aquileia, il già citato gruppo di sculture frontonali in terracotta fu individuato in località Monastero, lungo la strada diretta verso *Tergeste*, sulla sponda orientale del fiume *Natiso*. Nei pressi del luogo di ritrovamento di questi pezzi, a circa 250-300 m, in linea d' aria fu rinvenuta parte di una *tabula triumphalis* che commemora il trionfo conseguito su Giapidi, Taurisci, Liburni e Carni da *C. Sempronius Tuditanus* e ne ricorda un'offerta al *Timavus*.[107] Poiché la zona di Monastero ha restituito altro materiale lapideo di reimpiego, ciò ha portato a concludere «che il monumento sul quale era incisa l'iscrizione trionfale di Tuditano poteva trovarsi sia a Monastero, sia nella zona dell'Aussa o in un altro posto ancora».[108] Lo spostamento del materiale antico dalla collocazione originaria al luogo di reimpiego è un fatto che ad Aquileia riguarda principalmente i manufatti in pietra; ciononostante, Rudolf Känel ha supposto che il frontone di Monastero fosse pertinente all'*aedes* di *T. Annius*, prospiciente il foro e che il ritrovamento del materiale in area suburbana andrebbe spiegato nell'ambito dei fenomeni di reimpiego post-antico, a scopo di bonifica dei terreni paludosi.[109] Contro questa ipotesi si è espresso già Cristiano Tiussi, spiegando non solo che sarebbe difficilmente sostenibile in termini cronologici (l'*aedes* di *T. Annius* è successiva alla decorazione in terracotta, ascritta da Känel al 180/170 a.C.) ma anche topografici perché il luogo di ritrovamento coincide con terreni posti, oggi come alla fine dell'Ottocento, in aperta campagna, piuttosto lontani dall'abitato.[110] Che la decorazione frontonale sia stata 'dismessa' a seguito della chiusura del tempio o di un suo rifacimento, anche in questo caso, non è dato sapere, ma vale comunque la pena precisare, che – se non destinato ad altro uso – gli apparati di un luogo di culto dovevano essere riposti, per mere ragioni funzionali,

107 *CIL* I 652 = Bandelli 2008, 51 nota 62; 2009a, 111-2 note 43, 44; 2009b, 44 = EDR072272 (M. Chiabà e A. Scheithauer).

108 Verzár Bass 2006, 425. In precedenza, la studiosa aveva considerato i resti del frontone pressoché *in situ*, cf. Verzár Bass 1991, 1-2. Inclini a considerare il luogo di ritrovamento vicino a quello di impiego originario, Strazzulla 1987, 75-6; Fontana 1997, 30.

109 Cf. Känel 2005, 90. La proposta di Känel di ubicare sul lato occidentale del foro, dove in effetti il colonnato risulta interrotto, l'*aedes* di *T. Annius*, decorata da almeno una parte delle sculture fittili di Monastero, non trova per il momento riscontro nei risultati delle indagini archeologiche. Per una recente discussione sulla collocazione del tempio forense, cf. Verzár Bass 2006, 428; Fontana 2020, 33-8.

110 Tiussi 2009, 396-7, che propone anche l'idea di un deposito 'rituale' del complesso coroplastico 'defunzionalizzato'. Ad una *favissa* aveva già fatto riferimento Verzár Bass 2006, 425. Per una situazione analoga, si veda il caso delle antefisse fittili da via Benedettine a Piacenza, deposte tra strati sabbiosi misti a frustoli carboniosi e frammenti ceramici, Cornelio Cassai 2015, 214.

non troppo lontano dall'edificio di pertinenza. Come ci ricorda, infatti, ancora una volta de Cazanove, la gestione del materiale 'di scarto' di un luogo di culto non rappresenta che un caso particolare di un problema più generale, ovvero la gestione dei rifiuti nella città: come tale deve rispondere *in primis* a questioni di logistica.[111]

Ne dovremmo, dunque, concludere che il luogo di rinvenimento dei fittili fosse in prossimità dell'area in cui sorgeva originariamente il tempio.

In chiusura, quelle che ho voluto proporre sono riflessioni finalizzate a ri(valutare) alla luce di diverse linee interpretative il materiale noto e riconosciuto come riferibile ad un luogo di culto. La manutenzione di un tempio o di un santuario era un processo complesso che necessitava di personale dedicato, modalità e tempi di svolgimento evidentemente ritualizzati dei quali possiamo cogliere solo indizi. L'augurio è che questi indizi – queste tracce – possano, cambiando prospettiva, restituire un quadro ricostruttivo più ampio e articolato.

[Emanuela Murgia]

Bibliografia

AKEO (2002). *I tempi della scrittura. Veneti antichi. Alfabeti e documenti = Catalogo della mostra* (Montebelluna, 3 dicembre 2001-26 maggio 2002). Montebelluna.

Baggio Bernardoni, E. (2002). «Un santuario occidentale? Un problema aperto». Ruta Serafini 2002, 276-80.

Balista, C.; Sainati, C.; Salerno, R. (2002). «Lo scavo, le strutture, i depositi». Ruta Serafini 2002, 127-41.

Bandelli, G. (1983). «Per una storia della classe dirigente di Aquileia repubblicana». *Les 'bourgeoisies' municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.-C.* (Naples, 7-10 dicembre 1981). Paris; Naples, 175-203.

Bandelli, G. (1984). «Le iscrizioni repubblicane». *I Musei di Aquileia: arti applicate, ceramica, epigrafia, numismatica = Atti della XIII Settimana di Studi Aquileiesi* (Aquileia, 24 aprile-1 maggio 1982), vol. 2. Udine, 169-226.

Bandelli, G. (1988). *Ricerche sulla colonizzazione romana della Gallia Cisalpina, le fasi iniziali e il caso aquileiese*. Roma.

Bandelli, G. (2008). «Epigrafie indigene ed epigrafia dominante nella romanizzazione della Cisalpina. Aspetti politici e istituzionali (283-89 a.C.)». Caldelli, M.L.; Gregori, G.L.; Orlandi, S. (a cura di), *Epigrafia 2006 = Atti della XIVe Rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori* (Roma, 18-21 ottobre 2006). Roma, 43-66.

Bandelli, G. (2009a). «Aquileia da 'fortezza contro i barbari' a 'emporio degli Illiri'». Crevatin, F. (a cura di), *I luoghi della mediazione. Confini, scambi, saperi*. Trieste, 101-26.

111 de Cazanove 2012, 268.

Bandelli, G. (2009b). «Note sulla categoria di romanizzazione con riferimento alla *Venetia* e all'*Histria*». Cuscito, G. (a cura di), *Aspetti e problemi della romanizzazione. Venetia, Histria e Arco Alpino Orientale = Atti della XXXIX Settimana di Studi Aquileiesi* (Aquileia-Grado, 15-17 maggio 2008). Trieste, 29-69.

Bassani, M. (2011). «Le terme, le mandrie e Gerione. Nuove ipotesi per l'area euganea». Ghedini, F.; Bassani, M.; Bressan, M. (a cura di), Aquae Patavinae. *Il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia = Atti del I Convegno Nazionale* (Padova, 21-22 giugno 2010). Padova, 223-43.

Bassi, C. (2007). «Reperti in argilla, cotto e osso». Ciurletti, G. (a cura di), *Fra il Garda e le Alpi di Ledro. Monte S. Martino. Il luogo di culto (ricerche e scavi 1969-1979)*. Trento, 289-307.

Bassignano, M.S. (2006). «Fruizione e culto delle acque salutari nel Veneto». *Archivio Veneto*, 166, 5-31.

Bertacchi, L. (1964). «Aquileia. Ritrovamenti archeologici in fondo ex Moro e in fondo ex Cassis». *Bollettino di Archeologia*, 3, 257-66.

Bertacchi, L. (1974). «Un anno di scavi archeologici ad Aquileia». Tavano, S. (a cura di), *Aquileia e l'Africa = Atti della IV Settimana di Studi Aquileiesi* (28 aprile-4 maggio 1973). Udine, 385-99.

Bertacchi, L. (1979). «Presenze archeologiche romane nell'area meridionale del territorio di Aquileia». *Il territorio di Aquileia nell'antichità = Atti della IX Settimana di Studi Aquileiesi* (22-28 aprile 1978). Udine, 259-89.

Bertacchi, L. (2003). *Nuova pianta archeologica di Aquileia*. Aquileia; Udine.

Bertolazzi, R. (2012). «Regio X, Venetia et Histria, Arusnatium pagus (I.G.M. 48, I, SO, SE, II, NE; 49, IV, SO)». *Supplementa Italica*, 26, 189-285.

Biella, M.C.; Carlucci, C.; Michetti, L. (2022). *Produrre per gli Dei. L'economia per il sacro nell'Italia preromana (VII-II sec. a.C.) = Atti del Workshop Internazionale* (Roma, 7-8 ottobre 2021). *Scienze dell'Antichità*, 28(2).

Bolla, M. (2008). «Miscellanea». Cavalieri Manasse, G. (a cura di), *L'area del Capitolium di Verona. Ricerche storiche e archeologiche*. Verona, 517-27.

Bolla, M. (2009). «Testimonianze archeologiche di culti a Verona e nel territorio in età romana». Carozzi, P.A. (a cura di), *Verona storico-religiosa. Testimonianze di una storia millenaria*. Verona, 3-23.

Bonghi Jovino, M. (2005). «*Mini muluvanice – mini turuce*. Depositi votivi e sacralità. Dall'analisi del rituale alla lettura interpretativa delle forme di religiosità». Comella, A.; Mele, S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 31-46.

Bonomi, S. (2003). «Ceramica attica ad Altino: nuovi dati». Cresci Marrone, Tirelli 2003, 47-60.

Bonomi, S.; Malacrino G.C. (2009). «Altino e Lova di Campagna Lupia: confronti e riferimenti». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 229-46.

Bonomi, S.; Malacrino G.C. (2011). «Dal santuario di Altino al santuario di Lova di Campagna Lupia. Una messa a confronto nel panorama del sacro nel Veneto». Gorini, G. (a cura di), *Campagna Lupia. Studi e ricerche di storia e archeologia. I. Alle foci del 'Medoacus minor'*. Padova, 71-88.

Bouma, J.W. (1996). Religio Votiva*: The Archaeology of Latial Votive Religion. The 5th-3rd C. BC Votive Deposit South West of the Main Temple at "Satricum", Borgo Le Ferriere*, Gröningen.

Brusin, G. (1933). «Regione X-II. Terzo di Aquileia. Iscrizione d' epoca repubblicana». *Notizie degli scavi di antichità*, 6(9), 115-17.

Buonopane, A. (1999). «Un luogo di culto presso la Rocca di Garda». Brogiolo, G.P. (a cura di), *Progetto Archeologico Garda I*. Mantova, 37-45.

Buonopane, A. (2005). «La stipe di località Bosco della Rocca di Garda (Verona)». Gorini, G.; Mastrocinque, A. (a cura di), *Stipi votive delle Venezie. Altichiero, Monte Altare, Musile, Garda, Riva*. Roma, 275-90.

Buora, M. (1991a). «Die Terrakotta-Austattung eines republikanischen Tempels in Sevegliano bei Aquileia». *2. Internationales Kolloquium über Probleme des provinzialrömischen Kunststoffes*. Veszprém, 63-82.

Buora, M. (1991b). «Alcuni oggetti di età tardorepubblicana da Sevegliano (Udine)». *Aquileia Nostra*, 62, 9-22.

Buora, M. (2000). «I ritrovamenti archeologici di Sevegliano». Tiussi, C. (a cura di), *Bagnaria Arsa. Viaggio tra archeologia, storia e arte*. Tavagnacco (Ud), 20-37.

Buora, M. (2001). «Elementi archeologici per l'individuazione dei culti tardo repubblicani nel territorio dell'attuale Regione Friuli-Venezia Giulia». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), O*rizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale = Atti del Convegno* (Venezia, 1-2 dicembre1999). Roma, 255-75.

Buora, M. (2009). «Sevegliano: un esempio di romanizzazione». Cuscito, G. (a cura di), *Aspetti e problemi della romanizzazione.* Venetia*,* Histria *e Arco Alpino Orientale = Atti della XXXIX Settimana di Studi Aquileiesi* (15-17 maggio 2008). Trieste, 279-95.

Capuis, L. (1993). *I Veneti. Società e cultura di un popolo dell'Italia preromana*. Milano.

Capuis, L. (2005). «Per una geografia del sacro nel Veneto preromano». Comella, A.; Mele S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 507-15.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2002). «Il santuario sud-orientale: Reitia e i suoi devoti». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana. Una città e i suoi santuari*. Treviso, 233-47.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2010). *Le lamine figurate del Santuario di Reitia a Este - Die figural verzierte Votivbleche aus dem Reitia-Heiligtum von Este*. Mainz am Rhein.

Capuis, L.; Chieco Bianchi, A.M. (2020). *Le lamine figurate del Santuario di Reitia a Este II, (scavi 1880-1916 e 1987-1991)*. Oppenheim.

Capuis, L.; Gambacurta, G. (2001). «I materiali preromani dal santuario di Altino – Località 'Fornace': osservazioni preliminari». Cresci Marrone, Tirelli 2001, 61-85.

Capuis, L.; Gambacurta, G.; Tirelli, M. (2009). «Il santuario preromano: dalle strutture al culto», Cresci Marrone, Tirelli 2009, 39-59.

Carrara, M. (2004). «Instrumentum». Mariotti, V. (a cura di), *Il teatro e l'anfiteatro di Cividate Camuno. Scavo, restauro e allestimento di un parco archeologico*. Firenze, 283-306.

Cavalieri Manasse, G. (1983-1984). «La stipe votiva di San Giorgio di Valpolicella». *Annuario Storico della Valpolicella*, 21-44.

Cavalieri Manasse, G. (2013). «Gruppo di maschere e statuette fittili». *Restituzioni 2013. Tesori d'arte restaurati*. Venezia, 96-102.

Cavalieri Manasse, G. (2018). «Verona: la città oltre le mura». *Anales de Arqueología Cordobesa*, 29, 41-84.

Cavalieri Manasse, G.; Bolla, M. (1998). «Osservazioni sulle necropoli veronesi». Fasold, P.; Fischer, T.; von Hesberg, H.; Witteyer, M. (Hrsgg), *Bestattungssitte und kulturelle Identität. Grabanlagen und Grabbeigaben der frühen römischen Kaiserzeit in Italien und den Nordwest-Provinzen = Kolloquium Xanten 1995*. Köln. 103-41.

Cazanove, O. de (1991). «*Ex-voto* de l'Italie républicaine: sur quelques aspects de leur mise au rebut». Brunaux, J.-L. (éd.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*. Paris, 203-14.

Cazanove, O. de (2012). «*Ex stipe quae ex lacu… exsempta erat*. "Avec la somme qui avait été retirée du lac". Nouvelles réflexions sur l'eau comme trésor». Testart, A. (éd.), *Les armes dans les eaux. Questions d'interprétation en archéologie*. Paris, 267-76.

Cazanove, O. de (2015). «Per la datazione degli *ex-voto* anatomici d' Italia». Stek, T.; Burgers G.J., (eds), *The impact of Rome on cult places and religious practices in ancient Italy*. London, 29-66.

Cazanove, O. de (2016). «Offerte della e dall'Italia centrale Teste e uteri di terracotta come spie delle dinamiche di diffusione». Aberson, M.; Biella, M.C.; di Fazio, M.; Sánchez, P.; Wullschleger, M. (éds), *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della romanizzazione. 'E pluribus unum?' L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*. Berne, 273-89.

Cenci, C.; Stuani, R. (2020). «La produzione di coroplastica a Verona: il quartiere artigianale di piazza Arditi (I sec. a.C.- III sec. d.C.)». *Les Carnets de l'ACoSt*, 20. https://journals.openedition.org/acost/2266.

Chieco Bianchi, A.M. (2002). *Le statuette di bronzo dal Santuario di Reitia a Este - Die Bronzestatuetten aus dem Reitia-Heiligtum von Este*. Mainz am Rhein.

Chirassi Colombo, I. (2013). «*Sacer*, *sacrum*, *sanctus*, *religiosus*. Valutazioni e contraddizioni storico-semantiche». Fontana, F. (a cura di), *'Sacrum facere' = Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro* (Trieste, 17-18 febbraio 2012). Trieste, 11-21.

Cipriano, S. (a cura di) (1999). «L'abitato di Altino in età tardorepubblicana: i dati archeologici». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Vigilia di romanizzazione. Altino e il Veneto orientale tra II e I sec. a.C. = Atti del Convegno* (Venezia, 2-3 dicembre 1997). Roma, 33-65.

Cipriano, S.; Tirelli, M. (2009). «L'area sacra in età romana». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 61-80.

Colonna, G. (2005). «Discussione». Sassatelli, G.; Govi, E. (a cura di), *Culti, forma urbana e artigianato a Marzabotto. Nuove prospettive di ricerca = Atti del Convegno di Studi* (Bologna, 3-4 giugno 2003). Bologna, 317-20.

Cornelio Cassai, C. (2015). «Antefisse fittili da Piacenza». Malnati, L., Rossi, F. (a cura di), *'Brixia': Roma e le genti del Po. III-I secolo a.C.: un incontro di culture = Catalogo della mostra* (Brescia, 9 maggio 2015-17 gennaio 2016). Firenze, 214.

Cresci Marrone, G. (2009). «Da *Altno-* a Giove: la titolarità del santuario. II. La fase romana». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 129-37.

Cresci Marrone, G. (2011). «Le divinità da Canevere: un luogo di culto periurbano?». Tirelli 2011b, 144-5.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di) (2001). *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale = Atti del Convegno* (Venezia, 1-2 dicembre 1999). Roma.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di) (2003). *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana = Atti del Convegno* (Venezia, 12-14 dicembre 2001). Roma.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di) (2009). *'Altnoi'. Il santuario altinate: Strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del Convegno* (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (2013). «Il bosco sacro nel santuario di Altino: una proposta di lettura». Fontana F. (a cura di), *'Sacrum facere' = Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro* (Trieste, 17-18 febbraio 2012). Trieste, 165-85.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (2016). «Veneti, Etruschi e Greci nel santuario di Altino ellenistica: una triangolazione prospettica». Govi E. (a cura di), *Il mondo etrusco e il mondo italico di ambito settentrionale prima dell'impatto con Roma (IV-II sec. a.C.) = Atti del Convegno* (Bologna, 28 febbraio-1marzo 2013), Roma, 335-52.

Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (2024). «Il santuario del dio Altino tra Veneti e Romani». Riso F.M. (a cura di), *Santuari e luoghi di culto dell'Italia settentrionale e centrale nella fase della romanizzazione = Atti del Convegno* (Modena 2022). Fervet Opus, 11, 63-78.

Dämmer, H.-W. (1986). *San Pietro Montagnon (Montegrotto). Un santuario protostorico lacustre nel Veneto*. Mainz am Rhein.

Dämmer, H.-W. (2002). «Il santuario sud-orientale. Le indagini recenti». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana. Una città e i suoi santuari*. Treviso, 248-69.

Dämmer, H.-W. (2009). «Strutture edilizie nel santuario di Reitia a Este». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *'Altnoi'. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia* = Atti del Convegno (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma, 203-11.

Dämmer, H.-W. (2023). *Die Votivstili aus dem Reitia-Heiligtum von Este/Gli stili votivi del santuario di Reitia a Este*. Oppenheim.

di Fazio, C. (2019). «La cultura religiosa latina tra IV e III secolo a.C. Culti, dei, riti». Cifarelli, F.M.; Gatti, S.; Palombi, D. (a cura di), *Oltre Roma Medio Repubblicana. Il Lazio tra i Galli e la battaglia di Zama = Atti del Convegno* (Roma, 7-8-9 giugno 2017). Roma, 285-304.

Di Filippo Balestrazzi, E. (1986). «Gli uomini sulla riva e l'uccello sulla scogliera nel rilievo di Argenidas». *Aquileia Nostra*, 57, 129-44.

Estienne, S.; de Cazanove, O. (2009). «Offrandes et amendes dans les sanctuaires du monde romain à l'époque républicaine». *Archiv für Religionsgeschichte*, 11, 5-35.

Facchinetti, G. (2006). «*De doneis*: una proposta per l'interpretazione di due importanti documenti epigrafici aquileiesi». *Aquileia Nostra*, 77, 106-38.

Fiore, I.; Salerno, R.; Tagliacozzo A. (2003). «I cavalli paleoveneti del santuario di Altino – località 'Fornace'». Cresci Marrone, Tirelli 2003, 115-41.

Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di) (2001). *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma.

Fontana, F. (1994). «Rappresentazione di una vittoria nel frontone fittile di Monastero». *Cicli figurativi in terracotta di età repubblicana = Convegno Internazionale di Chianciano 1992. Ostraka*, 3, 175-88.

Fontana, F. (1997). *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C*. Roma.

Fontana, F. (2004). «Topografia del sacro ad Aquileia: alcuni spunti». Cuscito, G.; Verzár Bass, M. (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. Topografia, urbanistica, edilizia pubblica = Atti della XXXIV Settimana di Studi Aquileiesi* (8-10 maggio 2003). Trieste, 401-24.

Fontana, F. (2006). «Testimonianze di culto in area nord-adriatica: il caso di Apollo e Diana». Sassatelli, G.; Braccesi, L. (a cura di), *Rimini e l'Adriatico nell'età delle guerre puniche = Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Rimini, Musei Comunali, 25-27 marzo 2004). Bologna, 313-32.

Fontana, F. (2009). «I culti della Romanizzazione». Cuscito, G. (a cura di), *Aspetti e problemi della romanizzazione. 'Venetia', 'Histria' e Arco Alpino Orientale = Atti della XXXIX Settimana di Studi Aquileiesi* (15-17 maggio 2008). Trieste, 297-308.

Fontana, F. (2018). «Ancora su Apollo in Cisalpina tra Iperborei e misticismo orfico-pitagorico». *Archeologia Classica*, 69, 703-17.

Fontana, F. (2020). «I templi forensi tra realtà indigena e romanizzazione in Italia settentrionale». *Rivista di Archeologia*, 44, 31-46.

Franzoni, L. (1982). *La Valpolicella nell'età romana*. Verona.

Gamba, M. (2019). «Uno scudo così grande e forte. Considerazioni su una lamina dal santuario del dio Altino-». Cresci Marrone, G.; Gambacurta, G.; Marinetti A. (a cura di), *Il dono di Altino. Scritti di archeologia in onore di Margherita Tirelli*. Venezia, 93-102. http://doi.org/10.30687/978-88-6969-380-9/007.

Gambacurta, G. (2002). «Schede nrr. 4-7-8-9-10-11-12-15-16». Ruta Serafini 2002, 318-20.

Gambacurta, G. (2005). «Il *bothros* di Asolo: una cerimonia pubblica in epoca di romanizzazione». Comella, A.; Mele, S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 491-505.

Gambacurta, G. (2013). «Uomini e dei». Gamba, M.; Gambacurta, G.; Ruta, A.; Tiné, V.; Veronese, F. (a cura di), *'Venetkens'. Viaggio nella terra dei Veneti antichi = Catalogo della mostra* (Padova, 6 aprile-17 novembre 2013). Venezia, 106-11.

Gambacurta» G. (2017). «A Loom for the Goddess – Tools for Spinning and Weaving from the Sanctuary of the Goddess Reitia in Este (Padua)». *Origini*, 40, 1, 217-32.

Gambacurta, G. (2019). «*Eni prekei*…Il santuario di Altino in località Fornace e gli aspetti di culto nel Veneto preromano». Cresci Marrone, G.; Gambacurta, G.; Marinetti A. (a cura di), *Il dono di Altino. Scritti di archeologia in onore di Margherita Tirelli*. Venezia, 73-91. http://doi.org/10.30687/978-88-6969-380-9/006.

Gambacurta, G. (2025). «I santuari del Veneto preromano: evidenze archeologiche e divinità». Murgia, E. (a cura di), *Apollo, politeismi a confronto. 'Sacrum facere' = Atti del VII Seminario di Archeologia del Sacro* (Trieste, 28 ottobre 2022). Trieste, 77-92.

Gambacurta, G.; Cipriano, S. (2018). *Varia I. Die Nichtmetallenen Kleinfunde aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991)*. Mainz am Rhein.

Gambacurta, G.; Marinetti, A. (2019). «Due lamine bronzee iscritte dall'area della necropoli tra via Tiepolo e via San Massimo a Padova». *Studi Etruschi*, 81, 265-305.

Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A. (2022). «Il riciclo nella produzione votiva del Veneto preromano». *Scienze dell'Antichità*, 28(2), 313-30.

Gambacurta, G.; Cipriano, S.; Bondini, A. (2020). *Varia II. Die Metallenen Kleinfunde aus dem Reitia-Heilgtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991)*. Mainz am Rhein.

Gangemi, G. (2009). «Le emergenze strutturali del santuario di Monte Calvario ad Auronzo di Cadore (BL) nel contesto della viabilità antica tra Italia e Norico». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 247-62.

Giunto, A. (2025). «Per una rilettura delle evidenze strutturali del santuario di Villa di Villa di Cordignano (TV): primi dati». *Archeologia Veneta*, 47, 64-79.

Gorini, G. (2021). *Le monete del santuario di Reitia a Este / Die Münzen aus dem Reitia-Heiligtum von Este*. Oppenheim.

Granino Cecere, M.G. (2009). «*Pecunia* sacra e proprietà fondiaria nei santuari dell'Italia centrale: Il contributo dell'epigrafia». *Archiv für Religionsgeschichte*, 11, 37-62.

Granino Cecere, M.G.; Mennella, G. (2008). «Le iscrizioni sacre con la formula *LDDD* e la gestione dello spazio santuariale da parte delle comunità cittadine in Italia». Berrendonner, C.; Cébeillac-Gervasoni, M.; Lamoine, L. (éds), *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*. Clermont-Ferrand, 287-300.

Gregnanin, R. (2002). «La ceramica». Ruta Serafini 2002, 164-79.

Guldager Bilde, O.; Slej, K. (1992). «The Stucco». Nielsen, I.; Poulsen, B. (eds), *The Temple of Castor and Pollux*. Rome, 188-217.

Hackens, T. (1963). «*Favisae*. Études étrusco-italiques». *Mélanges pour le 25e anniversaire de la chaire d'Étruscologie à l'Université de Louvain*. Louvain, 71-99.

Ickler, S. (2013). *Die Ausgrabungen 1987-1991 im Reitia-Heiligtum / Gli scavi 1987-1991 nel Santuario di Reitia a Este*. Mainz am Rhein.

Invernizzi, R. (2005). «Letti funebri con decorazione ad *appliques* fittili in Lombardia». Slavazzi, F. (a cura di), *Arredi di lusso di età romana. Da Roma alla Cisalpina*. Firenze, 131-68.

Invernizzi, R. (2010). «Le terrecotte figurate». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 346-53.

Känel, R. (2005). «Le terracotte architettoniche di Monastero-Der Terrakottagiebel von Monastero». Cuscito, G.; Verzár Bass, M. (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. La cultura artistica in età romana (II secolo a.C.-III secolo d.C.) = Atti della XXXV Settimana di Studi Aquileiesi* (6-8 maggio 2004). Trieste, 71-92.

Laffi, U. (2001). *Studi di storia romana e di diritto*. Roma. Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi.

Lazzaro, L. (1979). «Contributo alla conoscenza della zona termale aponense romana: l'area vicina al colle Montagnone (Montegrotto Terme)». *Archeologia Veneta*, 2, 121-38.

Lazzaro, L. (1981). *'Fons Aponi'. Abano e Montegrotto nell'antichità*, Abano Terme.

Leonardi, G. (2005). «Tracce di deposizione in situ nell'area sacra di Villa di Villa (Cordignano-Treviso)». Comella, A.; Mele S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 487-90.

Leonardi, G.; Boaro, S.; Lotto, D. (2008). «Il santuario di Villa di Villa (Cordignano, Treviso). Aspetti strutturali in corso di scavo». *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti = Atti della Giornata di Studi* (Isola della Scala, 15 ottobre 2005). Sommacampagna (VR), 123-38.

Lettich, G. (2003). *Itinerari epigrafici aquileiesi. Guida alle epigrafi esposte nel Museo archeologico nazionale di Aquileia*. Trieste.

Lippolis, E. (2001). «Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco». *MEFRA*, 113(1), 225-55.

Lippolis, E. (2005). «Pratica rituale e coroplastica votiva a Taranto». *Lo spazio del rito: santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e Greci = Atti delle Giornate di Studio* (Matera, 28-29 giugno 2002). Bari, 95-101.

Locatelli, D.; Marinetti, A. (2002). «La 'coppa' dello scolo di Lozzo». Ruta Serafini 2002, 281-2.

Maggiani, A. (2002). «*Luoghi di culto e divinità a Este*». Ruta Serafini 2002, 77-87.

Maioli, M.G.; Mastrocinque, A. (1992). *La stipe di Villa di Villa e i culti degli antichi Veneti*. Roma.

Marinetti, A. (2009a). «Da *Altno-* a Giove: la titolarità del santuario. I. La fase preromana». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 81-127.

Marinetti, A. (2009b). «Un etnico per 'etrusco' nel Venetico?». Bruni, S. (a cura di), *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale*. Pisa-Roma, 557-62.

Marinetti, A. (2013). «7.1.3 Barretta con iscrizione votiva; 7.3.2 Coltello sacrificale con iscrizione; 7.3.3 Skyphos attico a figure rosse con iscrizione; 8.3 Orlo di lebete con iscrizione votiva». Gamba, M.; Gambacurta, G.; Ruta, A.; Tiné, V.; Veronese, F. (a cura di), *'Venetkens'. Viaggio nella terra dei Veneti antichi = Catalogo della mostra* (Padova, 6 aprile-17 novembre 2013). Venezia, 306-7; 312-13; 321.

Marinetti, A. (2024). *Le iscrizioni dal santuario di Reitia/Die Inschriften aus dem Reitia-Heiligtum,* Nünnerich-Asmus Verlag & Media GMBH, Oppenheim a. Rh.

Marinetti, A., Prosdocimi, A.L. (2006). «Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi: il dio Altino e l'epiteto *sainati-*», in Bianchin Citton, E.; Tirelli M. (a cura di), «*ut…rosae…ponerentur.* Scritti di Archeologia in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, serie speciale 2, 95-103.

Maselli Scotti, F. (1991). «Ceramica a vernice nera in Aquileia». *Preistoria e Protostoria dell'Alto Adriatico = Atti della XXI Settimana di Studi Aquileiesi* (Aquileia, Grado, 21-26 aprile 1990). Udine, 303-9.

Maselli Scotti, F.; Tiussi, C. (2009). «I luoghi di culto della città romana». Ghedini, F.; Bueno, M.; Novello, M. (a cura di), *'Moenibus et portu celeberrima'. Aquileia: storia di una città*, Roma, 127-31.

Mastrocinque, A. (1987). *Santuari e divinità dei paleoveneti*. Bologna.

Mastrocinque, A. (2003). «Il culto di *Nemesis* a San Giorgio di Valpolicella». Buonopane, A.; Brugnoli, A. (a cura di), *La Valpolicella in età romana = Atti del II Convegno* (Verona, 11 maggio 2002), Verona, 23-32.

Meffert, J. (2009). *Die paläovenetische Votivkeramik aus dem Reitia-Heiligtum von Este – La ceramica votiva veneta del santuario di Reitia a Este.* Mainz am Rhein.

Meller, H. (2002). *Die Fibeln aus dem Reitia-Heiligtum von Este - Le fibule dal Santuario di Reitia a Este*. Mainz am Rhein.

Meller, H. (2012). *Die Fibeln aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916) Studien zu den Spätlatèneformen II - Le fibule del santuario di Reitia a Este (Scavi 1880-1916). Studi sulle forme tardo-latèniane*, vol. 2. Mainz am Rhein.

Mercando, L. (2000). «Le 'figurine' di terracotta». Brecciaroli Taborelli, L. (a cura di), *Alle origini di Biella. La necropoli romana*. Torino, 71-88.

Modonesi, D. (1995). *Museo Maffeiano. Iscrizioni e rilievi sacri latini.* Roma.

Morel, J.P. (1992). «*Ex-voto* par transformation, *ex-voto* par destination. A propos du dépôt votif de Fondo Ruozzo à Teano». *Mélanges Pierre Lévêque*, 6, Religion. Besançon, 221-32.

Nonnis, D. (2003). «Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica». de Cazanove, O.; Scheid, J. (éds), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte, Actes de la table ronde* (Naples, 30 novembre 2001). Napoli, 25-54.

Pagani, G.; Mariani, E. (2015). «Le pitture». Bruno, B.; Falezza, G. (a cura di), *Archeologia e storia sul monte Castelon di Marano di Valpolicella*. Mantova, 149-60.

Palombi, D. (2020). «Il 'paesaggio religioso' di Roma medio repubblicana. Luoghi, tempi, pratiche». D'Alessio, A.; Serlorenzi, M.; Smith, C.J.; Volpe, R. (a cura di), *Roma medio repubblicana. Dalla conquista di Veio alla battaglia di Zama = Atti del Convegno Internazionale* (Roma, 5-6-7 aprile). Roma, 315-38.

Parisi, V. (2017). *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica cultuale nel mondo siceliota e magnogreco*. Roma.

Pascucci, P. (1990). «I depositi votivi paleoveneti. Per un'archeologia del culto». *Archeologia Veneta*, 13.

Pezzelle, A. (2016). *L'immagine dei Veneti negli autori greci e latini.* Cargeghe (SS).

Portulano, B.; Facchinetti, G. (2010). «Soiano del Lago, luogo di culto delle acque». Di Giuseppe, H.; Serlorenzi, M. (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate = Atti del Convegno Internazionale* (Roma, Palazzo Massimo, 12-14 giugno 2008). Roma, 379-88.

Riemer, H. (2005). *Die Aschenaltäre aus dem Reitia-Heiligtum von Este - Gli altari di ceneri del santuario di Reitia a Este.* Mainz am Rhein.

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

Ruta Serafini, A. (a cura di) (2005). «Este: il santuario orientale in località Meggiaro». Comella, A.; Mele, S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 445-72.

Ruta Serafini, A. (2015). «Deposito di ceramica dal pozzo del santuario di Meggiaro. Este». Malnati, L.; Manzelli, V. (a cura di), *'Brixia'. Roma e le genti del Po = Catalogo della mostra* (Brescia, 9 maggio 2015-17 gennaio 2016), Prato, 130-1.

Ruta Serafini, A.; Sainati, C. (2002). «Il 'caso' Meggiaro: problemi e prospettive». Ruta Serafini 2002, 216-23.

Salerno, R. (2002). «I bronzi e gli altri votivi». Ruta Serafini 2002, 149-63.

Sandrini, G.M. (2001). «Note sui materiali». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 17, 48-9.

Sandrini, G.M. (2011). «La decorazione architettonica fittile nella prima urbanizzazione». Tirelli, M. (a cura di), *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*. Venezia, 103-4.

Sperti, L. (2011). «La decorazione architettonica dell'area urbana». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Altino dal cielo: la città telerivelata. Lineamenti di 'forma urbis' = Atti del convegno* (Venezia, 3 dicembre 2009). Roma, 95-115.

Stenico, A. (1954). «Coroplastica cisalpina». *Bollettino della Società Pavese di Storia Patria*, 1, 3-9.

Stenico, A. (1965). «Coroplastica». Mansuelli, G.A. et al., *Arte e civiltà romana nell'Italia settentrionale dalla repubblica alla tetrarchia = Catalogo della mostra*, (20 settembre-22 novembre 1964. Bologna, Palazzo dell'Archiginnasio). Bologna, 343-6.

Strazzulla, M.J. (1987). *Le terrecotte architettoniche della Venetia romana. Contributo allo studio della produzione fittile nella Cisalpina, II a.C. – II d.C*. Roma.

Strazzulla Rusconi, M.J. (1977). «Arule fittili di Aquileia». *Archeologia Classica*, 29, 86-113.

Strazzulla Rusconi, M.J. (1982). «*Onocles Dindi Tiberi servus*. Note su alcune presenze prenestine ad Aquileia in età repubblicana». *Archeologia Classica*, 34, 98-138.

Strazzulla Rusconi, M.J. (1990). «L'edilizia templare ed i programmi decorativi in età repubblicana». *La città nell'Italia settentrionale in età romana. Morfologie, strutture e funzionamento dei centri urbani delle 'Regiones' X e XI. Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Trieste e dall'École française de Rome* (Trieste, 13-15 marzo 1987), Trieste; Roma, 279-304.

Tirelli, M. (1999). «La romanizzazione ad *Altinum* e nel Veneto orientale: pianificazione territoriale e interventi urbanistici». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Vigilia di romanizzazione. Altino e il Veneto orientale tra II e I sec. a.C. = Atti del Convegno* (Venezia, 2-3 dicembre 1997). Roma, 5-31.

Tirelli, M. (2000). «Il santuario suburbano di Altino in località 'Fornace'». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 16, 47-51.

Tirelli, M. (2002a). «Bronzi votivi dal santuario altinate in località Fornace: osservazioni preliminari su alcuni esemplari delle fasi più recenti». *Antichità Alto Adriatiche*, 51, 191-206.

Tirelli, M. (2002b). «Il santuario di Altino: *Altno-* e i cavalli». Ruta Serafini 2002, 311-20.

Tirelli, M. (2003a). «Nuovi dati da Altino preromana». *Hesperia*, 17, 223-37.

Tirelli, M. (2003b). «Altino (VE): Il santuario per gli *emporoi*». Malnati L.; Gamba M. (a cura di), *I Veneti dai bei cavalli*. Treviso, 78-9.

Tirelli, M. (2003c). «Altino». *Luoghi e tradizioni d'Italia*. *Veneto*, vol. 1. Roma, 32-45.

Tirelli, M. (2005a). «Il santuario altinate di ALTINO-/ALTNO-». Sassatelli, G.; Govi, E. (a cura di), *Culti, forma urbana e artigianato a Marzabotto. Nuove prospettive di ricerca = Atti del Convegno di Studi* (Bologna, 3-4 giugno 2003). Bologna, 301-16.

Tirelli, M. (2005b). «Il santuario suburbano di Altino alle foci del S. Maria». Comella, A.; Mele, S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del Convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 473-86.

Tirelli, M. (2011a). «4.72, Bronzetto di offerente con patera; 4.127, Bronzetto di guerriero con armamento celtico; 5.71, Bronzetto di Paride arciere». Marzatico, F.; Gebhard, R. (a cura di), *Le grandi vie delle civiltà. Relazioni e scambi fra Mediterraneo e il Centro Europa dalla preistoria alla romanità = Catalogo della Mostra* (Trento, 1 luglio-14 novembre 2011). Trento, 518; 543; 596.

Tirelli, M. (a cura di) (2011b). *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*, Venezia.

Tirelli, M. (2011c). «I bronzetti di importazione nel santuario tra VI e V secolo a.C.». Tirelli 2011b, 69-70.

Tirelli, M. (2011d). «Un *suovetaurilia* per il rito di fondazione della porta-approdo». Tirelli 2011b, 105.

Tirelli, M. (2013). «5.20 Cavallo; 5.22 Devoto tipo Marzabotto; 5.23 Paride arciere; 5.26 Guerriero offerente; 8.6 Guerriero offerente; 8.14 Lamina con cavaliere; 8.17 Lamina con oplita; 8.29 Guerrieri con armamento celtico; 8.36 Modello di sandalo; 8.40 Pilastrino a cuscino; 10.5.7 Cavallino». Gamba, M.; Gambacurta, G.; Ruta, A.; Tiné; V.; Veronese, F. (a cura di), *'Venetkens'. Viaggio nella terra dei Veneti antichi = Catalogo della mostra* (Padova, 6 aprile-17 novembre 2013). Venezia, 274-6; 323; 325; 326-7; 330-1; 332; 335, 380.

Tirelli, M. (2014). «Altino, il santuario e il lupo. Una nuova lamina votiva». Baldelli, G.; Lo Schiavo F. (a cura di), *Amore per l'Antico. Dal Tirreno all'Adriatico, dalla Preistoria al Medioevo e oltre. Studi di Antichità in ricordo di Giuliano de Marinis*, vol. 2. Roma, 1035-41.

Tirelli, M. (2015). «Bronzetti di guerrieri celtici dal santuario di Altino; Bronzetto di Marte dal santuario di Altino». Malnati, L.; Manzelli, V. (a cura di), *Roma e le genti del Po. III-I secolo a.C. Un incontro di culture = Catalogo della mostra* (Brescia, 9 maggio -17 gennaio 2016). Prato, 134-5, 171-2.

Tirelli, M. (2018). «Altino e il suo santuario: l'emporio adriatico dei Veneti». Bassani, M.; Molin, M.; Veronese F. (a cura di), *Lezioni Marciane 2015-2016.* Roma, 139-56.

Tirelli, M. (2020). «Lo straniero-lupo e il garante nel santuario di Altino». Dubbini, R.; Castiglioni, M.P.; Curcio, M. (a cura di), *Incontrarsi al limite. Ibridazioni mediterranee nell'Italia preromana = Atti del convegno internazionale* (Ferrara, 6-8 giugno 2019). Roma, 145-57.

Tirelli, M.; Marinetti, A.; Prosdocimi, A.L. (2013). «Il cippo del lupo nel santuario di Altino». *Giulia Fogolari e il suo 'repertorio... prediletto e gustosissimo'. Aspetti di cultura figurativa nel Veneto antico = Atti del Convegno* (Este-Adria, 19-20 aprile 2012). *Archeologia Veneta*, 35 (2012). 76-91.

Tirelli, M.; Di Martino, S., Rettore, E., Rottoli, M. (2018). «Astucci con tracce di tessuto dal santuario del dio Altino». Busana, M.S.; Gleba, M. (a cura di), *Textiles and Dyes in the Mediterranean Economy and Society = Atti del VI 'Purpurae Vestes' International Symposium* (Padova-Este-Altino, 17-20 ottobre 2016). Valencia, 217-24.

Tiussi, C. (2009). «Aquileia terminale della via Annia. Tracce di culti preromani e primi santuari della colonia». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 389-414.

Veronese, F. (2010). «Appunti sul culto di Eracle e Gerione tra storia e archeologia». *Hesperìa*, 26, 29-46.

Verzár Bass, M. (1991). «I primi culti della colonia latina di Aquileia». *Preistoria e Protostoria dell'Alto Adriatico = Atti della XXI Settimana di Studi Aquileiesi* (Aquileia-Grado, 21-26 aprile 1990). Udine, 253-77.

Verzár Bass, M. (1996). «Spunti per una ricerca sulla politica religiosa in età repubblicana nella Gallia Cisalpina». Cébeillac-Gervasoni, M. (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron = Actes de la table ronde* (Clermont-Ferrand, 28-30 novembre 1991). Naples; Rome, 215-25.

Verzár Bass, M. (2006). «Riflessioni sui santuari extraurbani della colonia latina di Aquileia». Faraguna, M.; V. Vedaldi Iasbez, V. (a cura di), *Δυνασθαι διδασκειν. Studi in onore di Filippo Càssola per il suo ottantesimo compleanno*. Trieste, 423-38.

Zaghetto, L. (2002). «Le lamine figurate». Ruta Serafini 2002, 142-8.

Zaghetto, L.; Zambotto, G. (2005). «Il deposito votivo di Altichiero a Padova (fiume Brenta)». Gorini, G.; Mastrocinque, A. (a cura di), *Stipi votive delle Venezie. Altichiero, Monte Altare, Musile, Garda, Riva.* Roma, 43-101.

Zeggio, S. (2016). «Riflessioni per una terminologia dei contesti votivi di Roma». Ferrandes, A.; Pardini, G. (a cura di), *Le regole del gioco. Tracce, archeologici, racconti. Studi in onore di Clementina Panella*. Roma, 147-75.

Zeggio, S. (2019). «Depositi votivi di età regia in Roma». Damiani, I.; Parisi Presicce, C. (a cura di), *La Roma dei Re. Il racconto dell'Archeologia*. Roma, 35-40.

Zevi, F. (2002). «Opus albariorum». Rossi, F. (a cura di), *Nuove ricerche sul 'Capitolium' di Brescia. Scavi, studi e restauri.* Milano, 35-45.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Il metallo e la moneta nei santuari
Presenza e significato dei mezzi monetari nei santuari della *Venetia* tra epoca preromana ed epoca romana

Tomaso Maria Lucchelli
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Cecilia Moscardo
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper explores the presence and significance of metal, particularly *aes rude*, in Venetic sanctuaries between the seventh and third centuries BCE, and of coinage in the Roman Age within the same contexts. In the pre-Roman phase, *aes rude*, although common in residential and funerary settings, are rarely found in sanctuaries. In the Roman Age, the presence of coins in sanctuaries of *Venetia* is more widespread, yet still relatively limited. The chronological analysis suggests that a significant use of coinage in sanctuaries did not predate the late second century BCE, indicating a strong correlation with the progressive Romanization of the territory rather than pre-existing indigenous traditions.

Keywords Aes rude. Proto-currencies. Pre-Roman coins. Roman coinage. Venetic sanctuaries. Roman sanctuaries.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il metallo nei santuari veneti preromani. – 3 La moneta nei santuari veneti in età romana.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-08-26 | Published 2026-10-19
© 2026 Lucchelli, Moscardo | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/007

1 Introduzione

Il fenomeno della presenza nei santuari della *Venetia* di metalli con valore monetario, sotto forma di *aes rude* prima e di numerario poi, abbraccia un periodo lunghissimo, che va dal periodo preromano al Tardo Antico. Nei paragrafi successivi si raccoglie tutto il materiale disponibile in riferimento a questo argomento al fine di mettere in luce analogie e difformità tra le tradizioni indigene del Veneto e le pratiche sacre romane.[1] Il tema presenta caratteristiche molto complesse, infatti, sebbene sia possibile individuare alcune similitudini nell'utilizzo dei mezzi monetari tra i santuari preromani e quelli pienamente romani, esse non sembrano sufficienti per affermare diretti rapporti di causalità o di continuità. Molti di questi aspetti rimangono in gran parte non facili da definire soprattutto a causa di evidenze archeologiche scarne e di difficile interpretazione, in particolare per quel periodo di transizione definito 'romanizzazione'.

2 Il metallo nei santuari veneti preromani

Come ormai ben noto, per *aes rude* si intendono frazioni di lingotti o barre metalliche composti da rame con concentrazioni molto variabili di altri elementi, soprattutto ferro e piombo. Come in molte altre zone della penisola, tra il VII e il III sec. a.C. questi materiali sono diffusi anche in Veneto **[fig. 1]** e testimoniano un sistema economico non monetale basato sulla pesatura del metallo in riferimento a scale ponderali convenzionali e condivise. Secondo l'interpretazione ad oggi più affermata, infatti, gli *aes rude* avrebbero costituito una forma di 'circolante' utilizzato misurandone di volta in volta il peso.[2]

In Veneto questi materiali si rinvengono principalmente in contesti abitativi (in totale oltre 200 pezzi) e funerari (oltre 120 pezzi), e più sporadicamente sono attestati anche in ambito sacro (11 in totale) **[fig. 2]**. L'evidente sproporzione tra le attestazioni di questi materiali nei diversi tipi di contesti è attribuibile solo in parte allo stato delle ricerche e della documentazione. Basti pensare, infatti, che nell'enorme mole di materiali provenienti dal santuario di *Reitia* a Este sono inclusi solamente quattro lingottini. L'analisi di questo *corpus*, seppur scarno, può offrire nuovi spunti di indagine per la valutazione di questi materiali che, ad oggi, pongono ancora più interrogativi che risposte.

1 Il paragrafo 2 è a cura di Cecilia Moscardo, il paragrafo 3 a cura di Tomaso Maria Lucchelli. Questo lavoro è stato realizzato anche nell'ambito del progetto *Aut oppressi serviunt aut recepti beneficio se obligatos putant II*: *Las formas 'no coercitiva' de transformación indígena (s. IV aC-s. I dC)*, PID2020-117370GB-I00 (Ministerio de Ciencia e Innovación).

2 Zamboni 2023.

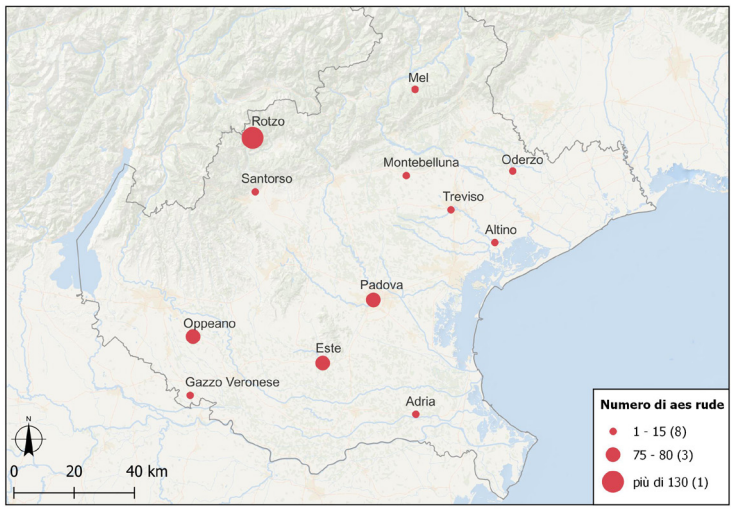


Figura 1 Mappa dei siti di rinvenimento e quantificazione degli aes rude in ciascun centro (basemap: ESRI Ocean)

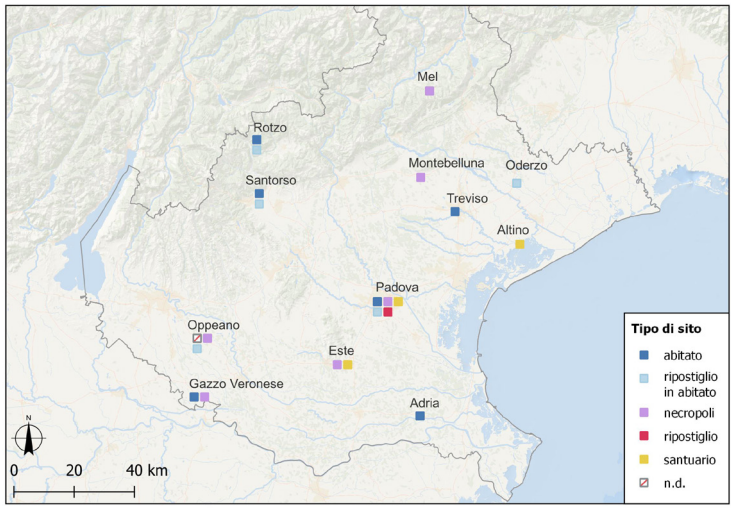


Figura 2 Mappa delle tipologie di contesti di rinvenimento degli *aes rude* in Veneto (basemap: ESRI Ocean)

Gli undici esemplari da contesti di culto sono registrati in tre centri di pianura. Un *aes rude* proviene dal santuario in località Fornace di Altino;[3] uno dal santuario periurbano patavino di Altichiero;[4] i restanti nove provengono da Este: due dal santuario di Caldevigo,[5] quattro dal santuario di *Reitia*,[6] tre da Meggiaro.[7] Solo quattro provengono da scavi stratigrafici, che verranno di seguito richiamati nelle linee più essenziali **[tab. 1]**.

Tabella 1 *Aes rude* di ambito sacro del Veneto preromano noti in letteratura

Sito	Santuario	Nr. *aes rude*	Scavo stratigrafico	Cronologia
Altino	loc. Fornace	1	sì	Fine V-metà IV sec. a.C.
Este	Caldevigo	2	no	n.d.
	Fondo Baratella-*Reitia*	4	no	n.d.
	Meggiaro	3	sì	IV sec. a.C.
Padova	Altichiero	1	no	n.d.

L'esemplare di Altino Fornace è contenuto in un astuccio in lamina di bronzo ed è stato rinvenuto all'interno di uno scarico appartenente alla fase del santuario datata tra la fine del V e la metà del IV sec. a.C.[8] Fa parte di un'associazione di ex voto particolarmente rilevante, tra cui rientrano anche un bronzetto che raffigura un arciere (forse Paride) e un bronzetto di tipo Marzabotto. Si tratta di uno dei depositi del settore orientale del santuario, caratterizzati da ex voto per lo più di produzione etrusca, centro-settentrionale e padana.

I tre *aes rude* del santuario di Meggiaro a Este sono stati rinvenuti in unità stratigrafiche di IV sec. a.C. In questa fase il sacello delimitato da blocchi in trachite rimane in continuità con la fase precedente e poco a sud-ovest viene impostata una piattaforma argillo-limosa quadrangolare, a lato della quale si accumulano depositi costituiti dagli esiti delle attività sacrali **[fig. 3]**.[9] In uno di questi depositi rientrano anche due *aes rude*, di cui uno contenuto in un astuccio in lamina analogo all'esemplare altinate. Cronologicamente di poco posteriori sono tre fossette irregolari

3 Capuis, Gambacurta 2001, 66.
4 Zaghetto, Zambotto 2005, 79.
5 Gorini 1992a, 209.
6 Gambacurta 2020.
7 Salerno 2002, 158.
8 Capuis, Gambacurta 2001, 65-7.
9 Balista, Sainati, Salerno 2002, 136-9.

e poco profonde realizzate sul limite sud-est del sacello, ciascuna in corrispondenza dei blocchi trachitici che perimetrano il sacello stesso e contenenti classi specifiche di votivi. Una di queste buche contiene il terzo *aes rude* di Meggiaro, insieme ad altri materiali, tra cui l'unica lamina iscritta del santuario.[10] Dunque, mentre i primi due fanno parte di un deposito aperto formatosi per rideposizioni successive nel tempo, l'*aes rude* contenuto nella fossetta sul margine del sacello fa parte di un complesso chiuso, esito di un singolo episodio di seppellimento. I materiali che insieme a esso erano contenuti nelle buche presso i blocchi di trachite possono prospettare molteplici e complesse linee interpretative che non verranno approfondite in questa sede.[11]

Sulla base di queste evidenze, si possono quindi formulare due ipotesi alternative: o gli *aes rude* in Veneto rimangono quasi del tutto esclusi dalla sfera del culto, oppure dobbiamo supporre che questi materiali entrassero nei santuari ma per qualche motivo non abbiano lasciato tracce archeologicamente rilevabili.

Il caso di Meggiaro, con l'*aes rude* collocato in una posizione così specifica e peculiare sul margine del sacello augurale, farebbe propendere per la seconda delle due ipotesi. Nella stessa direzione porta anche la considerazione che i santuari nell'antichità erano luoghi polifunzionali, dove ci si dedicava non solamente al culto, ma anche ad altre attività di carattere sia culturale (come ad esempio l'insegnamento della scrittura) sia economico e commerciale (come ad esempio la produzione e/o la circolazione di oggetti votivi).

In un recente studio, Giovanna Gambacurta e Angela Ruta Serafini affermano che in Veneto l'offerta di ex voto in bronzo è coerente con la formazione di una sorta di 'tesoro' del santuario, mediante l'accantonamento di beni destinati al riciclo.[12] A sostegno di questa tesi c'è l'individuazione di interventi reiterati sulle offerte bronzee che ne attestano il riutilizzo non solo tramite rifusione, ma anche tramite frammentazione, ritaglio, riparazioni e lisciature delle immagini per impostare nuove decorazioni. Tali azioni oscillano tra due poli opposti: da un lato l'esigenza di conservare il senso dell'offerta e degli strumenti del rito, dall'altro il bisogno di recuperare preziosa materia prima.

10 Marinetti 2002.

11 Ruta Serafini, Sainati 2002.

12 Gambacurta, Ruta Serafini 2022.

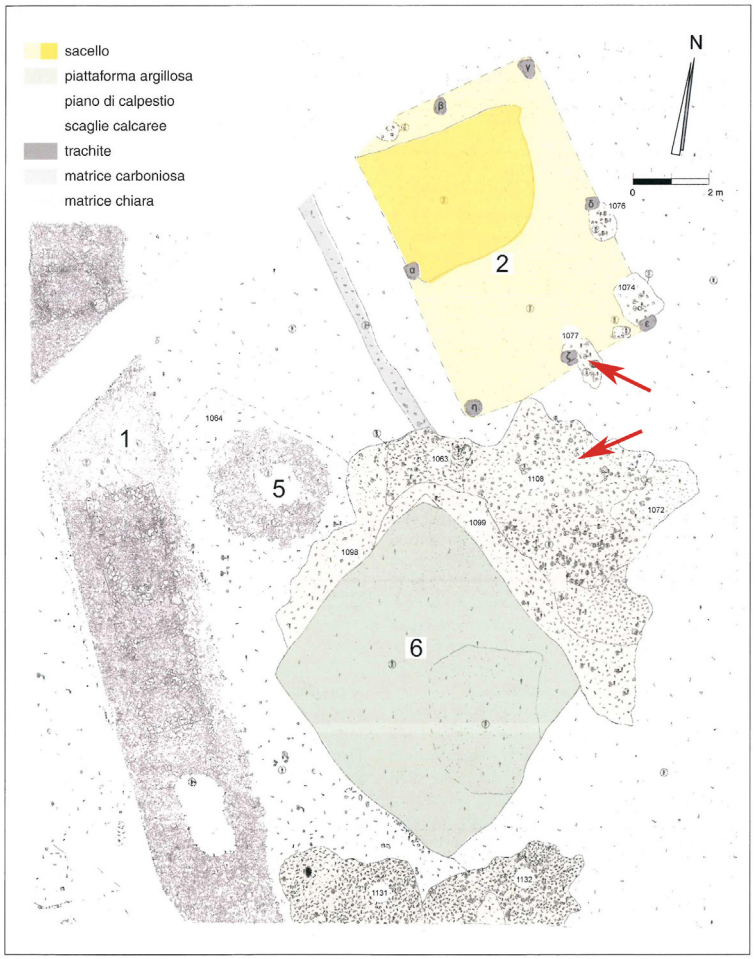


Figura 3 Este, Santuario orientale di Meggiaro: pianta della fase IV (IV sec. a.C.). Le frecce indicano le US da cui provengono aes rude. Rielaborata da Balista, Sainati, Salerno 2002, 134, fig. 43

Date queste premesse, pur con la cautela sempre necessaria quando, come in questo caso, si ragiona sull'assenza di materiali, piuttosto che sul loro concreto rinvenimento, si potrebbe ipotizzare che gli *aes rude* entrassero effettivamente nel circuito del santuario grazie all'azione dei fedeli, direttamente in qualità di offerte o impiegati come mezzo per acquistare votivi, e ne uscissero utilizzati – potremmo dire 'spesi' – da parte degli operatori rituali per il mantenimento del santuario stesso. In quest'ottica, dunque, sarebbe uscito dal circuito sacro l'oggetto fisico del mezzo monetario, ma non il suo valore in quanto destinato al sostentamento del santuario, in maniera analoga

a quanto accade nei molti casi di riutilizzo delle offerte bronzee messi in luce da Gambacurta e Ruta Serafini.

Se ci si rivolge per confronto al mondo etrusco, emerge un panorama ancor più complesso sotto molteplici aspetti. Per quanto riguarda l'Etruria padana, i santuari sono pochi e poco noti, oltre ad aver restituito un numero limitato di *aes rude*.[13] Molto diverso, invece, il quadro offerto dai santuari dell'Etruria tirrenica e centro-italici, nei quali sono registrate ingenti quantità di *aes rude* all'interno dei depositi votivi. A titolo esemplificativo si citano Pyrgi,[14] Campo della Fiera,[15] Lago degli Idoli su Monte Falterona,[16] Pontecagnano,[17] ma anche Gravisca[18] e Satricum. Tali evidenze ricorrono in particolare in santuari agricoli, ctonii e demetriaci e le analisi archeometriche hanno messo in luce che si tratta per lo più di lingotti composti da rame con alte percentuali di ferro.[19]

Questo confronto mette in gioco più di una tematica. In primis l'incertezza riscontrata in molti casi nel riconoscere la connotazione dei santuari veneti, che quindi sotto questo aspetto non possono essere confrontati con quelli etruschi. Inoltre, a oggi in Veneto, seppur nessun *aes rude* da contesto sacro sia stato analizzato dal punto di vista chimico-fisico, le analisi archeometriche eseguite su esemplari rinvenuti in abitato hanno restituito in maniera costante la composizione di rame e piombo.[20]

Tra mondo veneto e mondo etrusco sembra quindi esistere una differenza di composizione metallica, ma anche una differenza di ritualità, certificata dall'evidente asimmetria nel numero di *aes rude* rinvenuti nei depositi votivi dei due ambiti. Queste differenze potrebbero non stupire poi molto trattandosi di due ambiti culturali vicini e in comunicazione, ma ben distinti. Tuttavia, si delinea un quadro complesso, e per certi versi problematico, nel momento in cui ci si domanda se ci si trovi davanti solamente a una differenza di ritualità, oppure se questi fattori possano piuttosto indiziare un diverso utilizzo – e quindi un diverso valore – dell'*aes rude* nei sistemi economici di questi due ambiti geografico-culturali.

13 Per quanto riguarda il santuario di Villa Cassarini a Bologna cf. Romagnoli 2014, 240-1; per Servirola di San Polo d'Enza (RE) cf. Pellegrini, Macellari 2002, 41-7 con bibliografia precedente.

14 Drago Troccoli 2018.

15 Stopponi, Giacobbi 2017, 130.

16 Fedeli 2014.

17 Cerchiai 2017, 309.

18 Gorini 2004a; Fortunelli 2007, 297.

19 Felli, Saviano 2002; Garagnani, Martini 2002; Ingo, de Caro, Bultrini 2004; Chiarantini et al. 2010; tutti con bibliografia precedente.

20 Ehrenreich et al. 1988; Guida, Vidale, Gigante 1998; Vidale 2025, 99-100.

3 La moneta nei santuari veneti in età romana

La presenza di monete nei santuari antichi della *Venetia*, ampiamente attestata dai ritrovamenti, è stata finora oggetto, come fenomeno complessivo, di pochi studi specifici;[21] molti dei suoi aspetti rimangono perciò scarsamente esplorati, in particolare per quanto riguarda le dimensioni del fenomeno stesso, la natura dei materiali ad esso connessi, la cronologia e il contesto storico, nonché il suo significato generale, tutti temi che in questa sede si intendono affrontare sinteticamente.

Prima di entrare nel merito della questione, però, appare doverosa una breve considerazione introduttiva concernente lo stato della documentazione; sebbene infatti siano noti numerosi siti santuariali che hanno restituito monete, per una buona parte di essi si dispone di dati solo parziali, sia perché alcuni sono stati indagati in tempi non recenti, con metodologie che non hanno permesso di salvaguardare tutte le informazioni desiderabili,[22] sia anche perché in altri la ricerca si è per ora limitata solo a una porzione di siti verosimilmente più ampi.[23] Questa puntualizzazione è tanto più necessaria in quanto proprio la registrazione delle monete rinvenute, la loro identificazione e soprattutto le informazioni riguardanti la relazione tra esse e il contesto archeologico sono in certi casi poco circostanziate o comunque carenti, così che le conclusioni e le interpretazioni che si possono trarre sia a livello locale sia più in generale andranno necessariamente trattate sempre con una certa cautela.

Considerato ciò, si è scelto di limitare l'analisi ai siti meglio conosciuti, cioè Altichiero (Zambotto 1994; 2005), Altino, località Fornace (*RMRVe*, VI/1, 20; anche Asolati 1999; 2009), Auronzo di Cadore, Monte Calvario (*RMRVe*, I/3, 1/3(1-5); anche Marcer 2019), Campagna Lupia, Lova (*RMRVe*, VI/3, 1/1-7; Asolati, Crisafulli 1995; Carraro 2008; Asolati 2011; Carraro 2011a; 2011b; Gorini 2011),[24] Este, santuario di Reitia (*RMRVe*, V/2, 11/31; Gorini 2021), Lagole di Calalzo (*RMRVe*, I/3, 2/5(1-8); Gorini 2001), Monte Altare (*RMRVe*, II/1, 50/10; Gorini 2005), Monte Cesen (Callegher, Larese, Rinaldi 2018), Villa di Villa di Cordignano (*RMRVe*, II/1, 14/5; Mastrocinque

21 La bibliografia disponibile sull'argomento è rappresentata infatti quasi solo da studi dedicati soprattutto a specifici siti (per i quali si rimanda alle note successive di questo contributo), in cui sono spesso presentate anche sintetiche considerazioni più generali, oppure da trattazioni che riguardano un contesto geografico molto più ampio e anche con attenzione a fenomeni particolari (per esempio l'offerta delle monete nelle acque, su cui Facchinetti 2003).

22 Tipico in questo senso il caso del santuario di Reitia a Este (Gorini 2021).

23 Per esempio nel sito di Lagole di Calalzo (Gorini 2001).

24 Sui problemi riguardanti l'attribuzione delle monete rinvenute in questa località all'area santuariale, si veda più oltre.

1992; Pavoni 2006; 2007), che sono comunque anche quelli al momento più ricchi di materiale numismatico.[25]

Per quanto riguarda l'aspetto quantitativo complessivo, in totale da questi nove siti sono stati recuperati poco meno di 1.700 esemplari. Sebbene a prima vista si possa avere forse l'impressione che si tratti di un ammontare elevato, in realtà bisogna invece considerare che, provenendo tale insieme di monete da una pluralità di luoghi e, soprattutto, riferendosi esso a produzioni attribuibili a un arco cronologico piuttosto lungo, di cinque o sei secoli (come si specificherà più oltre, dal III-II secolo a.C. al IV secolo d.C.), si ha che fare piuttosto con un fenomeno relativamente poco consistente dal punto di vista del numero delle monete censite, se si considerano le singole fasi storiche e i singoli siti.

In effetti, se si va a verificare le situazioni a livello locale, si osserva anche come non ci siano attestazioni di nuclei di monete che superano le poche centinaia di pezzi, mentre in diversi casi le monete rinvenute ammontano solo a qualche decina.[26] Da questo punto di vista si può dunque anche notare che il territorio indagato, almeno stando alle informazioni disponibili a oggi, non presenta esempi paragonabili a quelli che si riscontrano in alcune altre aree del mondo romano, tanto nella penisola italiana quanto altrove nelle province occidentali dell'impero.[27]

Per ciò che concerne poi il genere di monete antiche che si trovano nei santuari presi in esame, esse sono nella stragrande maggioranza emissioni romane, di età repubblicana e imperiale (rispettivamente il 17,3% e il 72,2% circa, quindi in totale quasi il 90% del campione);

25 Si deve comunque ricordare che, oltre a quelli qui elencati, sono attestati, ma quasi sempre in modo lacunoso o in numero assai ridotto, rinvenimenti numismatici anche in un buon numero di altri siti della *Venetia* con presumibili funzioni santuariali, per esempio, e solo per citarne alcuni, a San Pietro Montagnon (Redditi 1992; Gorini 1992c; 2005, 226), a Este, nei santuari del Fondo Cortellazzo (*RMRVe*, V/2, 11/3) e Caldevigo (*RMRVe*, V/2, 11/26; Gorini 1994, 80-1), a San Fior (località Castel Roganzuolo; *RMRVe*, II/1, 38/1).

26 Il maggior numero di monete rinvenute nell'area di un santuario, se si esclude il caso piuttosto problematico di Campagna Lupia (si veda oltre), è riferibile al sito di Este (santuario di Reitia), dove sono stati recuperati 314 esemplari, mentre sia da Altino che da Monte Altare provengono circa 250 monete; 220 sono state trovate sul Monte Cesen (anche per questa località, tuttavia, si tratta di un dato discutibile), 107 a Villa di Villa, poco più di 50 infine ad Altichiero, Auronzo di Cadore, Lagole di Calalzo.

27 Basterà a questo proposito richiamare i siti di Vicarello (circa 5.200 monete; Panvini Rosati 1968 = Panvini Rosati 2004; Taylor 2019), di Carsoli (circa 3.000 pezzi; Biella 2006) e quello, recentemente indagato, di San Casciano (oltre 9.400 esemplari; Pardini 2023; Pardini, Carbone 2024; Pardini 2025) per l'Italia centrale; di Martigny (poco meno di 1.000 monete da un'area templare; Geiser, Wiblé 1983; altre 2.700 circa da un altro sito santuariale non lontano; Wiblé 1996) e del Gran San Bernardo (circa 1.600 monete; Geiser 2005; Golosetti 2019, 147-8) nelle Alpi occidentali; di Fontaine-de-Vaucluse nella Gallia sud-orientale (oltre 1.600 monete; Billaud, Besombes 2004; Golosetti 2019, 126-7), oltre a quello, celebre, di Bath, in Britannia (più d 12.000 monete; Walker 1988).

sono attestate inoltre monete di imitazione massaliota prodotte in area padano-veneta e monete del Norico (complessivamente pari a circa il 9,5%),[28] accanto a pochissimi esemplari di altra provenienza, (meno dell'1%).[29]

Si può aggiungere che la quota prevalente di pezzi recuperati nelle aree santuariali è costituita da moneta enea, quindi in linea di massima di valore nominale contenuto, anche se non mancano ampie testimonianze relative a esemplari di argento; non dovrebbe stupire invece l'assenza di monete auree.

Dal punto di vista della cronologia generale, come già anticipato, il materiale numismatico rinvenuto si riferisce a emissioni che datano essenzialmente tra l'ultima parte del III secolo a.C. e la fine del IV secolo d.C., con pochi sporadici pezzi databili prima o dopo tali estremi temporali;[30] comunque, oltre il 70% degli esemplari noti è stato emesso dall'età augustea in poi.

Anche in questo caso è importante però una precisazione: il riferimento sopra riportato è alla data di produzione degli esemplari in questione, che ha tuttavia una relazione quasi sempre piuttosto problematica rispetto alla cronologia relativa all'afflusso delle monete (e alla perdita delle stesse) nei diversi siti, che è il fattore che veramente interessa dal punto di vista storico-numismatico. In sostanza, in molti casi, si può determinare un generico termine *post quem* per il materiale presente, ma solo con grande difficoltà e incertezza si riesce a stabilire una datazione utile a chiarire i tempi della sua disponibilità reale nei santuari, testimoniata dai ritrovamenti. Si deve ricordare inoltre a questo proposito che la circolazione di alcune emissioni può essere perdurata perfino per diversi secoli e che, quindi, per esempio, un pezzo coniato tra la fine del III secolo e i primi decenni del successivo teoricamente potrebbe essere stato ancora in uso anche verso la fine de I secolo a.C. o addirittura dopo.[31]

28 Si deve rilevare che tale percentuale, relativamente elevata, è fortemente influenzata dalla presenza, nel santuario di Monte Altare, di un gruppo di 108 oboli del Norico; se non se ne tenesse conto, la quota di monete 'celtiche' sarebbe infatti molto più bassa (circa il 3%).

29 A questa categoria sono attribuiti gli esemplari che non possono essere ricondotti a produzioni né romane né di area celtico-venetica; in sostanza si tratta di quelle monete che in letteratura sono spesso definite come 'greche', anche se solo in parte sono emissioni definibili propriamente elleniche o ellenistiche.

30 Si può citare per esempio un pezzo di *Ariminium* dal santuario di Reitia a Este databile alla prima metà del III secolo a.C. (*RMRVe*, V/2, 11/31(1), nr. 6); inoltre si deve precisare che alcune degli esemplari romani più tardi non identificabili potrebbero risalire anche alla prima parte del V secolo d.C.

31 È questo per esempio il caso degli assi repubblicani della prima metà del II secolo a.C. che, come è ormai dimostrato da tempo, erano ancora in circolazione in età augustea e giulio-claudia (Buttrey 1972; Gorini 2021, 16).

Sempre riguardo all'aspetto cronologico, si deve sottolineare che non tutti i diversi siti presi in esame presentano una situazione uguale; in alcuni infatti si registrano materiali relativamente antichi (in qualche caso gli esemplari più recenti risalgono al II secolo d.C.),[32] mentre sono scarsi o assenti quelli più recenti, in altri invece sono state trovate in numero molto significativo anche emissioni tarde, fino al IV secolo.[33]

Sulla base di questi dati generali è possibile affrontare ora il più complesso problema della ricostruzione del contesto nel quale si inserisce la presenza di monete nei santuari della *Venetia* e del significato da attribuire a tale presenza.

Un primo aspetto fondamentale da chiarire riguarda le circostanze e le motivazioni che hanno potuto provocare l'afflusso delle monete all'interno dei santuari dell'area indagata. Dal momento che non si dispone di alcuna fonte oltre ai ritrovamenti e ai dati di scavo, questo può essere fatto solo ricorrendo a due elementi: da un lato, appunto, le informazioni desumibili archeologicamente e dall'analisi del materiale numismatico, dall'altro la comparazione con quanto è noto in relazione a contesti geografici diversi, ma in qualche modo assimilabili, e quindi anche con le interpretazioni e i modelli che sono stati elaborati a livello più generale a tale proposito.

In linea di massima, le diverse situazioni che potevano portare alla presenza di monete in un santuario antico sembrano da ricondursi essenzialmente a tre fattori, definiti e dipendenti dalle intenzioni e dai moventi dei possessori delle monete stesse, vale a dire lo smarrimento fortuito, il trasferimento deliberato come forma di pagamento per i 'servizi' offerti dal santuario,[34] la deposizione volontaria legata più direttamente al rapporto dei soggetti coinvolti con il soprannaturale.[35]

Una prima possibilità da prendere in considerazione si riferisce dunque all'eventualità che un certo numero di monete trovate nelle aree santuariali sia semplicemente frutto di perdite accidentali da parte degli individui che accedevano al santuario stesso, e che quindi tali monete non abbiano una relazione diretta con le funzioni legate ad esso, quanto semmai costituiscano una sorta di effetto collaterale

32 Tale situazione si verifica, in modo più o meno netto, per esempio a Este (Santuario di Reitia), Altino (località fornace) e Altichiero.

33 Per esempio a Lagole di Calalzo o sul Monte Cesen.

34 Ci si riferisce, come si chiarirà meglio in seguito, al complesso di transazioni (monetarie) che potevano aver luogo nel santuario o comunque in relazione con esso, nell'ambito dei rapporti tra gli utenti del santuario stesso e chi ne gestiva le attività.

35 Si tratta in linea generale di quell'insieme di situazioni in cui un individuo (o un gruppo) intendeva semplicemente abbandonare delle monete nel santuario, in particolare quando ciò non assumeva la forma di un esplicito rapporto economico-commerciale con un qualsivoglia contraente umano e avveniva invece nell'ambito di azioni deliberatamente rivolte alla divinità.

del richiamo che tali spazi avevano per le persone; è un fatto accertato e del tutto normale in epoca antica che, per una serie di ragioni, una cospicua quantità di esemplari uscisse dalla circolazione in questo modo e, dal momento che i santuari erano evidentemente spazi frequentati da individui detentori di monete, costoro potevano perderle, esattamente come avveniva in altri luoghi.[36]

Dal momento però che di rado si è in grado di identificare con certezza quali siano le monete smarrite, distinguendole da quelle depositate per conservarle o deposte intenzionalmente per altri motivi,[37] risulta molto problematico se non impossibile determinare con maggiore precisione quanta parte dei pezzi ritrovati in un sito, quindi anche nei santuari, sia frutto di perdite.

Per contribuire a chiarire la complessità della questione, può forse essere utile comunque proporre qualche esempio.

Nel santuario di Altino (località Fornace) sono stati recuperati due nuclei di monete: uno, di 215 pezzi, trovato in un pozzo, mentre l'altro, composto da 38 esemplari,[38] proviene da altre giaciture nell'area dello scavo. Tale situazione è aperta a diverse interpretazioni, ma si può ipotizzare che le monete rinvenute nel pozzo rappresentino soprattutto l'esito di depositi intenzionali,[39] mentre per le altre si rimane effettivamente nel dubbio se siano anch'esse testimonianze di pratiche legate al santuario (forse con caratteristiche ben distinte da quelle che hanno dato vita al nucleo finito nel pozzo) oppure costituiscano un insieme che comprende (anche) circolante smarrito accidentalmente; al di là delle eventuali informazioni dedotte dallo scavo, non esistono criteri veramente affidabili per decidere quale

36 Lo smarrimento fortuito di monete è un fenomeno relativamente poco studiato in quanto tale, probabilmente perché difficile da circoscrivere e in qualche modo ritenuto meno 'significativo' di altri (per una definizione e una sintetica trattazione, corredata di fonti letterarie, si veda Thüry 2016, 140-50), ma i ritrovamenti (e anche i testi antichi) sembrano indicare che non doveva essere infrequente. Si può osservare, peraltro, che nel caso di santuari collocati in ambienti naturali o comunque poco trasformati, soprattutto per quanto riguarda la sistemazione del suolo, lo smarrimento di una moneta probabilmente poteva avvenire con relativa facilità (nel senso che il suo recupero sarebbe stato più difficile).

37 In effetti risulta più facile identificare dei criteri per stabilire che un ritrovamento monetale non sia esito di uno smarrimento fortuito piuttosto che il contrario; in questo senso dunque le caratteristiche del contesto di rinvenimento (per esempio l'attestazione di contenitori o l'associazione con altri oggetti) e il genere di materiale trovato (per esempio la compresenza di più monete che formano tesoretti, la cronologia e la tipologia dei pezzi ecc.) possono portare, suggerendo altre interpretazioni, a escludere la possibilità di perdite casuali.

38 Rispettivamente *RMRVe*, VI/1, 20(1a) e 20(1b) con 20(2); vedi anche Asolati 2009.

39 Si deve notare che risulta oltremodo difficile chiarire i processi precisi attraverso i quali si è formato il gruppo di monete trovate nel pozzo in questione, e cioè determinare se, per esempio, esse erano state gettate in modo distinto oppure tutte insieme, come conseguenza di un atto secondario.

delle due opzioni sia quella preferibile, ma, come notato sopra, sembra in linea di massima improbabile che in un'area frequentata non vi siano stati in assoluto smarrimenti di monete. Nel caso specifico, per esempio, si potrebbe presumere che le poche monete più tarde rinvenute nell'area del santuario, cioè emissioni di III e IV secolo d. C., che non hanno paralleli all'interno del nucleo recuperato nel pozzo, siano derivate da perdite involontarie, ma bisogna riconoscere che non si può esserne del tutto sicuri.[40] Ancora più incerta inoltre l'interpretazione di alcuni altri pochi pezzi trovati fuori dal pozzo ma più antichi rispetto a quelli in esso rinvenuti: in linea teorica potrebbero essere resti di deposizioni o depositi volontari, estranei al processo connesso con il pozzo, oppure anche smarrimenti che testimoniano solo la frequentazione del luogo.

Per il santuario di Reitia a Este non si dispone, salvo in pochissimi casi,[41] di dati di scavo relativi alle monete ivi rinvenutevi; tra i pezzi recuperati quindi non è possibile per questa via discernere quelli collegati con l'attività del santuario (per esempio provenienti da una stipe) rispetto a quelli derivati da perdite accidentali o altro; anche qui tuttavia si è ipotizzato, plausibilmente, che almeno le pochissime emissioni più recenti, di IV secolo d.C., siano da riferirsi a smarrimenti e non siano collegate direttamente alla vita del luogo sacro.[42]

Diversa e ancora più complessa è la situazione riscontrata a Campagna Lupia, dove, a causa delle modalità con le quali è stata recuperata una buona parte del materiale numismatico,[43] si dispone di un insieme piuttosto abbondante di monete provenienti dal sito in questione, ma la cui pertinenza diretta all'area specifica del santuario individuato in questo luogo non può essere affermata assolutamente, né, per altro, essere negata, per tutti gli esemplari, e quindi si potrebbe ricondurre con facilità anche a perdite.

Simile per certi aspetti il caso del Monte Cesen, dove, come è stato dimostrato, solo una parte delle monete recuperate, cioè quelle provenienti dallo scavo, sono connesse verosimilmente con l'area sacra (anche se non si può neanche escludere che qualcuna tra di esse vi sia

40 Naturalmente si potrebbero proporre molte altre interpretazioni, per esempio che le emissioni più tarde siano 'banalmente' le testimonianze di una fase successiva della vita del santuario.

41 Si tratta di pochi pezzi venuti alla luce nel corso delle più recenti indagini, cioè *RMRVe*, V/2, 11/31(2-4).

42 *RMRVe*, V/2, 220. Il fatto che tra le oltre 300 monete ritrovate solo cinque siano databili al IV secolo d.C., e che le emissioni più vicine cronologicamente siano della metà del II secolo, cioè vi sia uno iato di due secoli, suggerisce in effetti che non vi sia stata alcuna continuità nell'afflusso di monete nel santuario e che i pezzi più tardi vi siano giunti con modalità non legate alla destinazione dell'area.

43 Sull'intricata questione, si veda la bibliografia citata sopra con riferimento a tale località.

stata smarrita da un antico frequentatore), mentre per un'altra ampia parte, derivata a quanto sembra, da raccolte di superficie durante survey o altre attività di ricerca, poco si può affermare di sicuro.[44]

Anche per le monete trovate negli altri siti santuariali la situazione non permette sempre di concludere al di là di ogni dubbio che la loro presenza sia legata all'interazione volontaria tra 'utenti' del santuario e il santuario stesso. In conclusione, le perdite accidentali devono essere quindi sempre ammesse come una possibilità, salvo che in casi specifici, sebbene non si possa arrivare a una loro valutazione numerica.

Considerato ciò, e riprendendo quanto notato sopra circa l'aspetto quantitativo del fenomeno, si deve ancora mettere in evidenza un altro punto, e cioè che, probabilmente, il dato numerico delle attestazioni monetarie note totali nei santuari indagati, se ci si vuole riferire a monete che hanno giocato un ruolo effettivo e attivo nella vita dei santuari stessi, deve essere con ogni probabilità ulteriormente ridimensionato in senso riduttivo.[45]

La seconda circostanza prevedibile legata all'afflusso di monete in un santuario come quelli della *Venetia* qui presi in considerazione si può mettere in rapporto con l'impiego del numerario come mezzo di pagamento; si tratta in questo caso quindi di un atto intenzionale da parte di un individuo, o un gruppo, che portava con sé una somma di denaro e la utilizzava all'interno del santuario per poter fruire dei 'servizi' del santuario stesso, trasferendola a chi lo gestiva e lo amministrava; a questo proposito sono state ipotizzate, in riferimento ad altri contesti geografici, diverse possibilità più specifiche, che vanno dal pagamento di una sorta di tassa di ingresso, all'acquisto di oggetti ritenuti necessari per le attività connesse al sacro (per es. oggetti votivi o animali da sacrificare), alla remunerazione degli operatori, al versamento di ammende o ad altro ancora.[46]

La difficoltà nel riconoscere le monete affluite in un santuario per tali motivi sono in generale molte, in primo luogo perché esse prevedibilmente non lasciano traccia in quanto tali, ma solo quando venivano riunite e conservate in una struttura apposita, come una cassa o uno spazio adibito a ciò, un *thesaurus*, e, per qualche motivo, per esempio un evento catastrofico o l'abbandono del luogo sacro,

44 Callegher, Larese, Rinaldi 2018; come viene sottolineato, sussistono dubbi addirittura circa la provenienza dal sito in questione di tutto il materiale numismatico ad esso attribuito.

45 Per i motivi ricordati, non è facile stimare il numero delle monete smarrite o estranee all'area dei santuari considerati; tenendo conto solo dei pezzi che in qualche modo risultano di dubbia pertinenza rispetto ai siti di Campagna Lupia e Monte Cesen, si potrebbe ipotizzare una riduzione degli esemplari di circa 400 unità, e quindi un totale di attestazioni numismatiche per tutti e nove i santuari analizzati di circa 1.300 monete.

46 Su questo punto, si vedano in particolare le osservazioni di R. Golosetti (2019, 122).

si sono conservate in esso o nelle sue vicinanze. Tenuto conto del fatto che in nessuno dei santuari della *Venetia* indagati sono state trovate testimonianze di una struttura la cui destinazione plausibile fosse la custodia delle monete che costituivano un tesoro del tempio (ma ciò naturalmente non esclude che potessero esistere),[47] non si dispone di alcun elemento concreto per attribuire questa o quella moneta a questo ambito. In ogni caso, il numerario che rientra in tale categoria, anche quello che veniva collocato nel *thesaurus*, non necessariamente vi restava a lungo, anzi, di norma probabilmente entrava in un circuito di scambi che ne prevedeva prima o poi il riutilizzo anche verso l'esterno del santuario.

Tutto ciò considerato, non si può peraltro neanche escludere che una parte delle monete rinvenute nei santuari in questione avesse questa origine, per esempio perché proveniente da contenitori o spazi in cui esse erano state immobilizzate, mai più recuperati per un qualche motivo. Un possibile indizio di nuclei di questo genere si potrebbe riconoscere in gruppi relativamente omogenei di pezzi, quindi in pratica tesoretti, come quello di oboli del Norico trovato a Monte Altare (Gorini 2005), ma bisogna riconoscere che si tratta di una interpretazione altamente ipotetica.

Il terzo grande ambito a cui si possono ricondurre i ritrovamenti dai santuari è costituito da tutti quei pezzi portati in tali luoghi appositamente allo scopo di deporli e abbandonarli nell'area del santuario stesso in un contesto di rapporti con il soprannaturale e di azioni connesse a tali rapporti, quindi come offerta, dono, sacrificio, ex-voto o altro ancora.

A questo proposito, bisogna innanzitutto sottolineare che, nonostante questa possa sembrare in astratto la destinazione più ovvia e comune delle monete rinvenute in un santuario, solo di rado si possono riconoscere indizi veramente convincenti e tali da far concludere che effettivamente ci si trovi di fronte a questa circostanza. Certo, talvolta i dati di scavo possono far sospettare che si tratti di questo caso, per esempio quando una moneta viene recuperata in una posizione tale da far pensare che fosse stata collocata appositamente e intenzionalmente dove non potesse essere recuperata con facilità.[48]

47 Si può infatti supporre che siano esistiti contenitori per conservare le monete fabbricati anche in materiali deperibili, oppure che quelli in pietra siano stati semplicemente distrutti o asportati. Sulla presenza di *thesauri* nei santuari dell'Italia antica, si veda in particolare Crawford 2003; per la Gallia, Izri 2011; Golosetti 2019.

48 Sarebbe il caso, per esempio, delle monete che risultano incastrate in anfratti della roccia o del suolo (come nell'area del Gran San Bernardo; cf. Golosetti 2019, 147), ma soprattutto di quelle gettate in fonti e stagni, naturali o artificiali, o in pozzi, presumibilmente in modo tale che non fosse agevole la loro raccolta (Golosetti 2019, 126-7; esemplare a questo proposito il caso di Fontaine-de-Vaucluse. Si noti che tuttavia la deposizione di monete nelle acque non necessariamente ne rendeva impossibile il recupero; cf. Cazanove 2013, 269-72).

Il pozzo nel santuario di Altino già citato potrebbe forse essere interpretato in tali termini, come anche certi ritrovamenti di monete collocate in piccole fosse e in relazione con lastre di pietra sul Monte Cesen (Callegher, Larese, Rinaldi 2018, 78-80). Un'altra situazione, per altro non frequente, che fa sospettare una probabile destinazione non economica di una moneta è la sua manipolazione, che può assumere varie forme, per esempio la mutilazione o la deformazione,[49] ma anche l'aggiunta di graffiti significativi, come si riscontra in effetti su alcuni esemplari ad Auronzo di Cadore.[50]

È stata poi avanzata la possibilità di interpretare secondo questa prospettiva monete che presentano caratteristiche peculiari, o per la provenienza in un certo senso inusuale, quindi per esempio monete che si potrebbero in un certo senso definire 'esotiche',[51] o per i loro particolari tipi, ipoteticamente selezionati in vista di utilizzare tali oggetti proprio per relazionarsi con il soprannaturale. L'idea che siano tipiche di contesti santuariali le monete di origine 'greca', per esempio, è stata proposta proprio in connessione con i santuari della *Venetia*, anche se in realtà vi sono solo tenui indizi a questo proposito;[52] in modo simile, talvolta si è cercato di riconoscere una scelta consapevole di monete con determinate tipologie tra i materiali deposti in qualche santuario,[53] sebbene, ugualmente, una interpretazione di questo genere non sembra avere a suo favore prove decisive, per quanto sia

49 Come si riscontra per esempio a Martigny (Wiblé 1996); sulla mutilazione di monete nei santuari, cf. Kiernan 2001.

50 Si tratta di alcuni denarii romani che recano dediche graffite (*RMRVe*, I/3, 1/3(1), nr 2; 1/3(3), nr. 21; sui graffiti, Marinetti 2008). Si deve notare, per altro, che la presenza di graffiti su una moneta, soprattutto se non troppo invasivi, non ne precludeva affatto un possibile riutilizzo come circolante.

51 Cioè, essenzialmente, esemplari di emissioni del tutto estranee al contesto territoriale in cui sono state rinvenute, quindi non romane né celtiche o venetiche.

52 Una relazione tra presenze di monete greche nell'Italia settentrionale e loro uso votivo è stato ipotizzato per esempio da G. Gorini (1992b, 95-6; 1994, 83), tuttavia la documentazione disponibile (raccolta dallo stesso autore, Gorini 2004b) non suggerisce un legame poi molto stringente, dal momento che numerosi esemplari 'greci' sono stati rinvenuti fuori da siti con (probabile) destinazione santuariale, mentre nei santuari stessi la loro presenza rimane del tutto saltuaria; Del resto non è neanche certo che le monete 'greche' fossero sempre riconosciute come tali: è ipotizzabile infatti, per esempio, che il piccolo nominale argenteo di Massalia trovato nel sito di Monte Altare (Gorini 2005, 174, nr. 1) fosse semplicemente confuso con gli oboli norici. In altri casi, monete di bronzo non romane (per esempio l'emissione di *Patrae* da Altichiero; Zambotto 1994, 110, nr. 7) probabilmente circolavano insieme al numerario romano senza che ciò venisse forse neanche notato, se avevano pesi e moduli in qualche modo compatibili. Si deve notare, infine, che le monete greche di alto valore recuperate nell'area di un santuario della *Venetia* sono rarissime (in pratica è conosciuto un solo esemplare, un tetradrammo tolemaico, da Campagna Lupia; Gorini 2011).

53 Si veda Gorini 2005, 220, a proposito delle monete da Monte Altare, tra le quali sembra esserci una certa diffusione di tipi femminili (un altro caso possibile, in contesto territoriale differente, cioè nel sito gallico di *Glanum*, è ricordato da Golosetti 2019, 127).

in astratto certamente plausibile.[54]

A complicare ulteriormente il quadro delle possibili interpretazioni del significato delle presenze di monete nei santuari, si aggiunge il fatto che non necessariamente esso doveva essere un elemento immutabile, anzi non si può escludere una sorta di evoluzione e confusione dei ruoli del numerario presente, sotto diverse prospettive. Così, per esempio, una parte delle monete smarrite avrebbe potuto essere stata portata nel santuario con lo scopo di essere utilizzata proprio come mezzo di pagamento o come offerta, oppure anche, soprattutto, alcuni esemplari abbandonati deliberatamente come offerte, come si specificherà meglio in seguito, potevano essere poi raccolti da chi gestiva la struttura santuariale e collocati in un tesoro e quindi impiegati per scopi economico-commerciali a beneficio del santuario stesso, si presume. D'altra parte, è importante sottolineare come nulla faccia pensare che i santuari costituissero una realtà monetaria separata dal resto del territorio, anzi, come è stato messo in evidenza (Crawford 2003), è chiaro che vi era una stretta connessione tra le monete nel santuario e la circolazione monetaria nell'area in cui esso si trovava.

Un secondo aspetto importante per contestualizzare e interpretare il fenomeno della presenza di monete nei santuari della *Venetia* riguarda la sua origine e la sua evoluzione nel tempo. Tali questioni risultano centrali sotto molti punti di vista, perché si connettono al quadro storico in cui inserire il fenomeno stesso, e quindi si legano a una serie di processi che hanno coinvolto il territorio in cui si trovavano i santuari, in primo luogo quello rappresentato dai rapporti tra le popolazioni indigene e l'elemento romano e, in generale, la romanizzazione; in sostanza, il punto centrale si può dire che ruoti attorno alla domanda se l'utilizzo delle monete nei santuari nella *Venetia* sia da ricondurre in modo determinante all'influenza romano-italica oppure si sia sviluppata (anche) su basi locali.

Considerato il fatto che i santuari considerati risultano avere avuto una effettiva frequentazione precedente all'epoca della diretta penetrazione romana nella regione, un primo punto che si vorrebbe accertare è se si possa riconoscere una presenza di moneta in questa fase.

A tale proposito, tuttavia, bisogna riconoscere subito che non vi sono elementi per poter confermare questa ipotesi, in quanto i dati archeologici risultano sostanzialmente insufficienti e, soprattutto, l'analisi più propriamente numismatica sembra suggerire piuttosto

54 Più difficile da interpretare la chiara abbondanza di uno specifico nominale nei santuari della *Venetia*, e non solo, cioè dell'asse; tale diffusione potrebbe derivare da una selezione (un po' come avviene nelle monete in tomba), ma potrebbe anche essere la logica conseguenza del fatto che l'asse era in generale, almeno in certi periodi, uno dei nominali più diffusi nella circolazione monetaria romana.

una risposta negativa. La prova di un impiego di numerario in un santuario preromano potrebbe infatti derivare essenzialmente dal ritrovamento di monete in un contesto plausibilmente riferibile a una fase precedente ai più stretti contatti con il mondo romano, ma questa circostanza non sembra verificarsi, almeno per ora, in nessuno dei siti indagati. Anche lo studio delle monete stesse non dà indicazioni evidenti che facciano pensare a un momento 'preromano' del fenomeno, e, anzi, una serie di elementi portano a concludere che non si possa individuare una fase in cui è attestabile una presenza di monete nei santuari della *Venetia* di un qualche significato se non in epoca abbastanza tarda, quindi di contatti già intensi con Roma se non di ormai forte romanizzazione. Senza infatti potere o volere escludere che qualche esemplare sia potuto arrivare in un santuario in epoca anche molto precedente, per esempio come offerta di un oggetto 'esotico', dallo studio del materiale noto risulta che lo scenario più plausibile sia invece quello di una presenza almeno apprezzabile di monete in quei siti non prima dell'ultima parte del II secolo a.C., e una diffusione realmente importante solo dall'epoca triumvirale o piuttosto augustea, quindi in piena età romana.

Si arriva a questa conclusione considerando innanzitutto il fatto che gli esemplari romani sicuramente databili come produzione al III secolo a.C. (e in ogni caso quasi esclusivamente agli anni finali di quel secolo), i soli pezzi di quest'epoca per i quali si dispone di una cronologia veramente affidabile,[55] sono presenti in numero molto ridotto,[56] e alcuni di questi potrebbero senza dubbio avere avuto una circolazione protratta nel tempo e perciò essere non solo giunti nella *Venetia* decenni dopo la loro emissione, quindi nel II secolo avanzato, ma anche esservi stati usati per diversi altri anni ancora,[57] prima di finire nei santuari; d'altra parte anche le emissioni romane di II secolo a.C., presenti già complessivamente in buona quantità, sono note per aver conosciuto un uso frequente addirittura fino all'inizio dell'epoca imperiale (Asolati 2011, 144), e perciò il loro discreto numero non può assolutamente essere interpretato come sicura testimonianza diretta di un impiego coevo o solo di poco posteriore all'epoca della loro produzione.

Anche l'analisi del numerario non romano, in particolare le dracme

55 La monetazione romana è di fatto l'unica per la quale sia possibile fare riferimento a una cronologia abbastanza sicura e dettagliata, in grado quindi di distinguere con certezza tra emissioni attribuibili ai diversi decenni dell'epoca che interessa.

56 In diversi tra i santuari qui presi in considerazione, cioè Altichiero, Auronzo di Cadore, Calalzo, Monte Altare, Monte Cesen, Villa di Villa, così come nel pozzo di Altino, sono del tutto assenti; relativamente più numerose invece le attestazioni nel santuario di Reitia a Este, anche se comunque in percentuale ridotta (vicina al 5%).

57 È il caso in particolare del numerario di argento, cioè denarii e vittoriati di fine III secolo a.C., che si ritrovano comunemente nei tesori del secolo successivo e anche dopo.

di imitazione massaliota, e tra queste specialmente quelle prodotte proprio nel territorio indagato, non dà indicazioni affidabili di un loro utilizzo in una fase preromana. Certo tali emissioni, potenzialmente, potrebbero costituire una componente rappresentativa di usi indigeni e locali, ma la loro cronologia risulta alquanto incerta e non vi sono elementi per pensare che la coniazione della maggior parte di esse risalga a prima del II secolo a.C. inoltrato (forse perfino verso la fine di questo secolo), mentre nulla esclude che possano aver circolato talvolta anche durante il secolo successivo (Gorini 2005, 214), quindi anche in questo caso in periodi che non si possono certo definire esattamente 'preromani'. Inoltre, va sottolineato che l'altro importante gruppo di monete non romane attestate in certi santuari, le emissioni del Norico, vengono del resto datate proprio al I secolo a.C. (Gorini 2005, 211-14), perciò sono coeve al numerario romano, con cui probabilmente circolavano spesso insieme.

Per concludere su questo punto, dunque, lo spettro delle attestazioni monetarie potenzialmente più antiche presenti nei santuari, quello che dovrebbe riguardare una fase preromana, è fortemente sbilanciato invece verso una datazione (della fine della loro circolazione, e quindi del loro probabile uso) riconducibile a un momento di romanizzazione già avanzata; del resto, si deve sempre ricordare che la stragrande maggioranza dei pezzi rinvenuti è comunque di epoca imperiale, che appare essere quindi senza dubbio anche il periodo in cui l'uso di portare monete nei santuari, per qualsiasi scopo e impiego, è di certo molto più diffuso e frequente.

Infine, se questa ricostruzione della cronologia è plausibile, significa che il ruolo giocato dalle monete nei santuari della *Venetia*, qualunque esso fosse, probabilmente si è sviluppato in un contesto di ormai profonde interferenze e influenze romano-italiche, e, più semplicemente, può forse essere interpretato come un portato della romanizzazione stessa.

Considerato ciò, il fenomeno della presenza di monete nei santuari in esame va considerato tenendo conto soprattutto dei modelli romani e centro-italici, naturalmente intrecciati anche alle attitudini e abitudini locali, che però, come scritto sopra, non sembrano prevedere un impiego del numerario, se non in modo del tutto sporadico.

La ricostruzione proposta suggerisce dunque di inquadrare in una certa direzione diversi altri aspetti del fenomeno qui studiato, a partire dai soggetti coinvolti, sia come apportatori di monete che come riceventi, fino alle modalità con le quali la pratica di impiegare le monete nei santuari si è concretamente diffusa e agli usi specifici e alle azioni che le prevedevano e alla gestione del numerario all'interno delle strutture santuariali.

Riguardo agli individui responsabili dell'afflusso di monete nei santuari non è possibile stabilire praticamente nulla di certo circa le loro identità e caratteristiche, quindi età, sesso, posizione sociale

ed etnia. Che ci sia un legame tra tipologie delle monete e le persone che le offrivano, per esempio, non si può escludere, ma è di fatto un'ipotesi molto difficile da dimostrare, perché potrebbero entrare in gioco diversi fattori a noi sconosciuti. Anche arrivare a una caratterizzazione di tipo etnico riguardo a chi portava le monete nei santuari risulta altrettanto difficile: per le fasi iniziali, si potrebbe forse affermare solo che le monete di produzione locale, di area cisalpina o celtica in generale, più probabilmente erano utilizzate da individui o gruppi non romani né italici, ma non si può arrivare neanche a questo proposito a una definizione esclusiva e precisa, considerata la natura della circolazione antica che in questa fase è essenzialmente piuttosto mista, e in parte integrata, per cui, per esempio, nulla assicura veramente che un esemplare del Norico trovato in un santuario vi fosse stato portato da un abitante di quella regione e non invece da un veneto, da un romano o da un italico o da un altro soggetto che vi era stato oppure aveva avuto contatti con qualcuno che vi era stato.[58] Altrettanto, e forse più, incerta e impercorribile, naturalmente, l'ipotesi di interpretare tutte le monete romane rinvenute come legate a immigrati o alloctoni, perché appare evidente come il numerario romano si fosse diffuso abbastanza precocemente su tutto il territorio e anche individui veneti o celti potevano utilizzarlo.

Anche a proposito del processo per cui le monete divennero manufatti effettivamente presenti nei santuari della *Venetia* non si dispone di informazioni specifiche; considerato il fatto che tale fenomeno sembra essere tutto sommato piuttosto tardivo e, almeno stando alle attuali conoscenze, relativamente marginale, si può pensare che si tratti dell'esito di un processo piuttosto lento e certamente non imposto dall'esterno, quanto piuttosto messo in moto sia dall'adozione spontanea da parte degli abitanti locali di pratiche 'straniere' che prevedevano l'uso di numerario nelle interazioni con i santuari, forse anche perché 'apprese' da quanti avevano soggiornato in contesti geografici dove tale uso era diffuso, come l'Italia centrale (si potrebbe pensare a militari[59] o a individui dediti al commercio), sia dalla presenza nella *Venetia* di immigrati italici o romani, già abituati a utilizzare le monete nei rapporti con i luoghi sacri altrove.

D'altro canto, la 'domanda' di moneta da parte dei santuari, o quanto meno il fatto che essa diventava una delle opzioni accettabili

58 Questo vale più facilmente per le monete singole; nel caso del già citato tesoretto di oboli del Norico trovato a Monte Altare potrebbe esserci forse qualche elemento in più per pensare che il soggetto che lo ha deposto nel santuario fosse in effetti strettamente legato all'area norica, forse perché originario di quell'area, anche se rimane comunque una speculazione.

59 Si può per esempio ricordare la possibile presenza di reparti composti da Veneti di *Opitergium* nell'esercito romano impegnato nella Guerra Sociale (Busana 1995, 26-7).

che si offrivano ai loro frequentatori, potrebbe invece essere ricondotta ipoteticamente a un qualche sviluppo nelle pratiche di gestione dei santuari stessa con il passare del tempo, legate per esempio alla necessità crescente di fornire servizi, assicurare la costruzione di strutture e mantenerle, o anche all'adozione di modalità amministrative più 'romane', quindi tendenzialmente monetizzate. Del resto, è chiaro che questa (parziale) diffusione della moneta nei santuari è comunque da vedere soprattutto nel più ampio contesto della monetizzazione e intensificazione dell'uso della moneta nelle comunità locali della *Venetia*.

Un altro punto interessante concernente le modalità di afflusso di monete nei santuari e i soggetti coinvolti riguarda la questione se le monete venissero conferite da individui oppure da gruppi o addirittura da collettività; la presenza, in pochi casi, di nuclei di più monete con caratteristiche comuni, come il già ricordato tesoretto di oboli del Norico da Monte Altare o i diversi esemplari di denarii graffiti chiaramente collegati tra loro da Auronzo, suggerisce la possibilità di conferimenti multipli o in lotti, ma non è comunque possibile stabilire se essi fossero messi in atto da singoli o da più persone, contemporaneamente o in modo continuativo. Del resto, si deve notare che non ci sono attestazioni di altro genere riguardo a donazioni, offerte o pagamenti in moneta da parte di comunità, plausibili in astratto, ma non documentate, per i siti in questione.[60]

Pochi sono anche gli indizi per chiarire cosa succedesse concretamente alle monete una volta che erano state portate all'interno dell'area santuariale; i dati di scavo disponibili di rado sono eloquenti a questo proposito e se, come già notato sopra, non permettono neanche di distinguere a sufficienza i pezzi smarriti accidentalmente da quelli conservatisi come conseguenza di atti deliberati, solo in poche occasioni forniscono informazioni sufficienti per gettare luce sul trattamento del numerario nel santuario, per esempio riguardo a dove e come venisse deposto o conservato o alla sua relazione con le strutture del santuario stesso e con gli altri materiali presenti.

In un caso, cioè a Villa di Villa, le ricerche archeologiche hanno fatto sospettare che le monete, presumibilmente offerte, venissero trattate in modo differenziato rispetto ad altri materiali votivi (Pavoni 2006; 2007), in quanto risultano del tutto escluse da una favissa individuata, ma quale sia il significato di tale separazione non è chiaro. Inoltre, sono già state richiamate le situazioni riscontrate ad Altino (il materiale numismatico accumulatosi nel pozzo) e di Monte

60 L'assenza di una documentazione scritta, per esempio epigrafica, riguardo alla gestione dei santuari e alle pratiche che in essi coinvolgevano in vario modo la moneta rappresenta in effetti un grande limite alla loro comprensione.

Cesen (le monete disposte in modo preordinato), che potrebbero suggerire la volontà di rendere irrecuperabili gli esemplari conferiti. Per il resto, monete e altri oggetti sono stati spesso recuperati, a quanto pare, nelle stesse aree, ma come sia da interpretare questo dato rimane alquanto dubbio, considerata la complessità della storia dei siti durante e dopo la vita dei santuari, spesso nota tra l'altro in modo alquanto parziale.

Nella grande incertezza riguardo ai santuari qui considerati, e tenuto conto che, come si è suggerito, il fenomeno appare essenzialmente 'romano' (sebbene forse su una scala ridotta), per arrivare a gettare luce sugli utilizzi e modi concreti di gestione delle monete nei siti sacri in questo specifico territorio può essere utile, naturalmente con una certa cautela, un confronto con quanto si è riscontrato in altri contesti territoriali meglio noti e studiati.[61]

Si è già messo in evidenza in precedenza un punto di grande rilevanza, e cioè che non tutte le monete presenti in un santuario sono da ricondurre ad atti legati direttamente alla sfera dei rapporti con il soprannaturale, cioè, in altre parole ad azioni che vedevano come contraente finale la divinità o qualcosa di simile, o rimanevano tali col passare del tempo. Ciò significa anche che una parte delle monete in un santuario restavano in realtà monete a tutti gli effetti, sia perché costituivano i mezzi di pagamenti dei frequentatori del santuario stesso (per quelli che si sono definiti i 'servizi' erogati da esso), sia perché chi gestiva le offerte e i doni, per sopperire alle esigenze della struttura santuariale, aveva la facoltà di procedere in vario modo al loro riutilizzo o riciclo, che, nel caso delle monete, doveva risultare, come si preciserà meglio oltre, nella maggioranza dei casi un atto estremamente facile ed immediato, e differente da quanto poteva accadere con altre classi di materiali.

Per i santuari di altre regioni si è supposto infatti che, nell'ambito di azioni di 'manutenzione' periodica dei santuari stessi, quantità anche ingenti di monete abbandonate dai frequentatori, deposte su *mensae*, gettate in specifici spazi artificiali o naturali o altrimenti disposte, destinate, nell'intenzione di che le aveva portate, alla divinità, venissero raccolte e, per così dire, ricondotte alla loro funzione economica di mezzi monetari, riunendole per periodi più o meno lunghi in *thesauri* da cui venivano attinte le risorse utili al mantenimento, al funzionamento ed eventualmente allo sviluppo, per esempio edilizio, del santuario.

È evidente che queste azioni di 'pulizia' dovevano avere, in prospettiva, come conseguenza diretta la sparizione, in quanto venivano asportate, di molte delle offerte in moneta o, in certi casi, addirittura della quasi totalità di esse, il che si tradurrebbe anche in

61 Su questo tema, si veda in particolare Crawford 2003; Izri 2011; Golosetti 2019.

una sostanziale invisibilità delle stesse per gli archeologi.

Se questo modello sia applicabile ai santuari della *Venetia*, non si può affermare con certezza, ma appare quanto meno plausibile, e ciò potrebbe contribuire, come si dirà, anche a gettare luce su un ultimo aspetto importante, cioè la già sopra citata apparente scarsità di testimonianze numismatiche nei siti sacri indagati rispetto ad altri contesti geografici.

Tale caratteristica dei santuari della *Venetia* può essere interpretata, in via ipotetica, secondo varie prospettive, non necessariamente esclusive; da un lato essa si potrebbe infatti ricondurre a una generale più ridotta propensione degli individui, in particolare locali, che li frequentavano a ricorrere al numerario come mezzo di interazione con il soprannaturale (in sostanza, le monete potevano essere presumibilmente ritenute in qualche misura meno adeguate allo scopo), forse come portato di pregresse consolidate modalità e abitudini, addirittura risalenti a epoche molto precedenti (come potrebbe anche far pensare la sopra citata esiguità di presenze di *aes rude*), dall'altro però si apre anche la possibilità che la relativa scarsità di esemplari trovati sia conseguenza di caratteristiche proprie dei santuari stessi e di chi li amministrava, secondo diversi punti di vista. Si può pensare innanzitutto che la scarsa attitudine dei frequentatori dei santuari a utilizzarvi le monete fosse semplicemente rispecchiata da una uguale ridotta propensione da parte di chi li gestiva, ma è ipotizzabile che ciò fosse anche legato a una necessità limitata di risorse monetarie per sostenere le attività dei luoghi sacri (perché queste ultime, forse, erano relativamente poco costose, in quanto, per esempio, non prevedevano strutture molto complesse, oppure perché i mezzi necessari venivano procurati in altro modo) e quindi vi fosse poco incentivo a ricorrervi rispetto ad altre classi di oggetti; si potrebbe inoltre supporre che in questo contesto la relativa scarsità di attestazioni di monete fosse dovuta anche a una eventuale più spiccata propensione a riutilizzare proprio le offerte in moneta, con la conseguente loro asportazione dai siti in questione e, di fatto, la rarefazione negli stessi, secondo i meccanismi illustrati sopra (anche in relazione all'*aes rude*).

È forse utile, per finire, qualche considerazione conclusiva riguardante lo statuto particolare delle monete in rapporto ai santuari della regione, che è anche in buona parte alla base delle difficoltà che, come si è messo in luce, si incontrano nell'interpretare il significato della loro presenza in questo genere di siti.

Sebbene indubitabilmente utilizzate nell'ambito dei rapporti con il soprannaturale, bisogna riconoscere che esse infatti si distinguono profondamente da gran parte degli altri oggetti impiegati in tale

contesto,[62] con funzioni riconducibili per esempio a quelle di offerte, doni, ex-voto o simili. Certo, se interpretate come oggetti votivi, le monete potrebbero essere definite tecnicamente come votivi per trasformazione, ma anche da questo punto di vista presentano tratti del tutto peculiari.

Innanzitutto sono di per sé stesse estremamente anonime, impersonali e quasi indistinguibili tra loro,[63] anche perché erano manufatti concepiti, da tutti gli utilizzatori, in primo luogo e in modo pervasivo come strumenti economici, che dovevano di norma, per la loro stessa essenza, essere impiegati e reimpiegati continuamente negli scambi e nei pagamenti, dovevano quindi circolare e non si prevedeva che fossero scartati dopo un loro uso né immobilizzati se non forse come riserva di valore (il che è comunque espressione di una funzione economica); inoltre, salvo qualche eccezione, le monete non venivano distrutte o trasformate, ma conservavano la propria forma.

Tali caratteristiche, probabilmente tanto più spiccate quanto il valore dei pezzi era alto, non impedivano, come si è mostrato, che essi venissero dedicati, offerti o sacrificati nei santuari, ma conferiva loro un persistente status ambiguo, perché molto facilmente e direttamente erano riutilizzabili con il loro ruolo originario di mezzi monetari, cioè fatti diventare di nuovo, senza difficoltà o la necessità di lavorazioni particolari, valuta corrente anche se, appunto, erano stati usati, per esempio, come offerte. In altre parole, si potrebbe sospettare che in epoca romana nella *Venetia* il costume di usare nei santuari le monete si sia diffuso certamente, ma esse rimasero in un certo senso abbastanza estranee alle pratiche che le collegavano più direttamente al mondo del soprannaturale e del sacro.

62 Si veda a tal proposito Crawford 2003.

63 Risulta abbastanza difficile pensare che si stabilisse un qualche tipo di rapporto diretto tra il possessore e offerente di monete e i pezzi specificamente offerti, in quanto, come è ovvio, si tratta di oggetti prodotti in grande serie e difficilmente 'personalizzabili'; una possibilità da tenere in considerazione sarebbe quella di monete che presentavano qualche peculiarità significativa per il loro proprietario, ma, come si è visto, questa situazione non sembra verificarsi, almeno in modo tale da poter essere colta in modo evidente da noi.

Abbreviazioni

RMRVe, I/3 = Marcer, J. (2006). *Ritrovamenti monetali di età romana nel Veneto*. Vol. I/3, *Provincia di Belluno, Cadore*. Padova.

RMRVe, II/1 = Bernardelli, A. (1995). *Ritrovamenti monetali di età romana nel Veneto*. Vol. II/1, *Provincia di Treviso, Treviso*. Padova.

RMRVe, V/2 = Stella, A. (2018). *Ritrovamenti monetali di età romana nel Veneto*. Vol. V/2, *Provincia di Padova, Este*. Padova.

RMRVe, VI/1 = Asolati, A.; Crisafulli C. (1999). *Ritrovamenti monetali di età romana nel Veneto*. Vol. VI/1, *Provincia di Venezia, Altino 1*. Padova.

RMRVe, VI/3 = Asolati, A.; Crisafulli C. (1993). *Ritrovamenti monetali di età romana nel Veneto*. Vol. VI/3, *Provincia di Venezia, Chioggia*. Padova.

Bibliografia

Asolati, M. (1999). «La documentazione numismatica ad Altino». Cresci, G.; Tirelli M. (a cura di), *Vigilia di romanizzazione. Altino e il Veneto Orientale tra II e I sec. a.C*. Roma, 141-52.

Asolati, M. (2009). «Le monete». Cresci Marrone, G.; Tirelli M. (a cura di), *Altnoi, Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia*. Roma, 180-1.

Asolati, M. (2011). «La presenza della moneta romana». Gorini, G. (a cura di), *Campagna Lupia. Studi e ricerche di storia e archeologia,* I. *Alle foci del Medoacus Minor*. Padova, 143-9.

Asolati, M.; Crisafulli C. (1995). «Le monete». *Ostis: il santuario alle foci di un Meduaco: indagini archeologiche a Lova di Campagna Lupia*. Monselice, 9.

Balista, C.; Sainati, C.; Salerno, R. (2002). «La nuova scoperta. Il santuario orientale a Meggiaro». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana: una città e i suoi santuari*. Treviso, 127-41.

Biella, M.C. (2006). «Contributo per una rilettura della stipe di Carsoli: i rinvenimenti del 1906». *Archeologia Classica*, 57, 347-70.

Billaud, Y.; Besombes, P.A. (2004). *Résurgence de Fontaine-de-Vaucluse (84), Rapport de sondage (subaquatique) 2003, Rapport de fouille*. Aix-en-Provence.

Busana, M.S. (1995). *Oderzo: forma urbis. Saggio di topografia antica*. Roma.

Buttrey, T.V. (1972). «Halved Coins, the Augustan Reform and Horace, Odes I.3». *American Journal of Archaeology*, 76, 31-48.

Callegher, B.; Larese A.M.; Rinaldi, L. (2018). «Un deposito votivo sul crinale delle Prealpi Trevigiane-Bellunesi: lo scavo archeologico del Monte Cesén, reperti numismatici e analisi archeometriche». *The Journal of Archaeological Numismatics*, 8, 69-124.

Capuis, L.; Gambacurta, G. (2001). «I materiali preromani dal santuario di Altino-località 'Fornace': osservazioni preliminari». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale = Atti del Congresso* (Venezia, 1-2 dicembre 1999). Roma, 61-83.

Carraro, G. (2008). *Tesori di Campagna Lupia. I reperti monetali del fondo Lazzari-Marchiori*. Campagna Lupia.

Carraro, G. (2011a). «Catalogo delle monete rinvenute». Gorini, G. (a cura di), *Campagna Lupia. Studi e ricerche di storia e archeologia*. Vol. 1, *Alle foci del Medoacus Minor*. Padova, 111-31.

Carraro, G. (2011b). «La dispersione dei rinvenimenti monetali». Gorini, G. (a cura di), *Campagna Lupia. Studi e ricerche di storia e archeologia*. Vol. 1, *Alle foci del Medoacus Minor*. Padova, 151-7.

Cazanove, O. de (2013). «*Ex stipe quae ex lacu… exsempta erat*, 'avec la somme qui avait été retirée du lac': nouvelles réflexions sur l'eau comme trésor». Testart, A. (dir.), *Les armes dans les eaux. Questions d'interprétation en archéologie*. Paris, 265-74.

Cerchiai, L. (2017). «Pontecagnano nel quadro generale del mondo etrusco-campano». Govi, E. (a cura di), *La città etrusca e il sacro. Santuari e istituzioni politiche = Atti del Convegno* (Bologna, 21-23 gennaio 2016). Bologna, 301-17.

Chiarantini, L.; Giunti, I.; Benvenuti, M.; Costagliola, P.; Verdiani, G. (2010). «Indagine archeometrica di alcuni resti di lavorazione metallurgica». Govi, E.; Sassatelli, G. (a cura di), *Marzabotto. La casa 1 della regio IV - insula 2*. Bologna, 439-74.

Crawford, M.H. (2003). «*Thesauri*, Hoards and Votive Deposits». Cazanove, O. de; Scheid J. (éd.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. Naples, 69-84.

Drago Troccoli, L. (2018). «L'*aes rude* nei contesti votivi del santuario meridionale di *Pyrgi*». Pardini, G.; Parise, N.; Marani, F. (a cura di), *Numismatica e Archeologia. Monete, stratigrafie e contesti. Dati a confronto*. Roma, 275-86.

Ehrenreich, R.M.; Vidale, M.; Lora, S.; Bicego, C. (1988). «I metallurghi protostorici di Santorso (VI): considerazioni preliminari». *Origini*, 14(2), 615-44.

Facchinetti, G. (2003). «*Iactae stipes*: l'offerta di monete nelle acque nella Penisola italiana». *Rivista Italiana di Numismatica*, 104, 3-45.

Fedeli, L. (2014). «Le indagini archeologiche 2003-2007 nella stipe etrusca del Lago degli Idoli sul monte Falterona». Negroni Catacchio, N. (a cura di), *Paesaggi cerimoniali. Ricerche e scavi = Atti dell'Incontro di studi* (Valentano, Pitigliano, 14-16 settembre 2012). Milano, 263-7.

Felli, F., Saviano, G. (2002). «Studio archeometallurgico preliminare su *aes rude* del santuario etrusco di Pyrgi». *La Metallurgia Italiana*, 10, 43-7.

Fortunelli, S. (2007). *Gravisca. Scavi nel Santuario greco. Il deposito votivo del santuario settentrionale*. Bari.

Gambacurta, G. (2020). «XX. Pesi, *aes rude* e scarti di lavorazione». Gambacurta, G.; Cipriano, S.; Bondini, A. (Hrsgg), *Varia 2: die metallenen Kleinfunde aus dem Reitia-Heiligtum von Este: Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991*. Oppenheim, 45.

Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A. (2022). «Il riciclo nella produzione votiva del Veneto preromano». *Scienze dell'antichità*, 28(2), 313-30.

Garagnani, G.L.; Martini, C. (2002). «Analisi microstrutturali e chimiche di lingotti di rame e di *aes rude*». Pellegrini, E.; Macellari, R. (a cura di), *I lingotti con il segno del ramo secco. Considerazioni su alcuni aspetti socio-economici nell'area etrusco-italica durante il periodo tardo arcaico*. Pisa; Roma, 147-62.

Geiser, A. (2005). «Comparaison des faciès monétaires du sanctuaire du Grand-Saint-Bernard avec ceux des dépôts à offrandes découverts entre les Alpes Pennines et le Jura». Haselgrove, C.; Wigg-Wolf, D. (eds), *Iron Age Coinage and Ritual Practices*. Mainz, 287-300.

Geiser, A.; Wiblé, F. (1983). «Monnaies du site de Martigny». *Archäologie der Schweiz*, 6, 68-77.

Golosetti, R. (2019). «La *stips* des Alpes à la Méditerranée: interpréter la présence des monnaies dans les sanctuaires d'époque romaine». *Gallia*, 76, 121-63.

Gorini, G. (1992a). «La circolazione monetale atestina in età preromana e romana». Tosi, G. (a cura di), *Este antica dalla preistoria all'età romana*. Este, 207-39.

Gorini, G. (1992b). «La presenza greca in Italia Settentrionale: la documentazione numismatica». Chaves Tristan, F. (ed.), *Griegos en Occidente*. Sevilla, 91-113.
Gorini, G. (1992c). «San Pietro Montagnon: un gruppo di monete conservate al Museo Bottacin di Padova». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 8, 147-9.
Gorini, G. (1994). «L'offerta di moneta nei santuari: il caso di Este». Mastrocinque, A. (a cura di), *Culti pagani nell'Italia settentrionale*. Trento, 69-84.
Gorini, G. (2001). «Le monete». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 51-7; 319-36.
Gorini, G. (2004a). «Le monete del santuario di Gravisca». Colivicchi, F. (a cura di), *Gravisca. Scavi nel Santuario greco. I materiali minori*. Bari, 159-71.
Gorini, G. (2004b). «Monete greche dal Veneto». *Presenza e funzioni della moneta nelle chorai delle colonie greche dall'Iberia al Mar Nero*. Roma, 133-70.
Gorini, G. (2005). «Monete». Gorini, G.; Mastrocinque, A. (a cura di), *Stipi votive delle Venezie. Altichiero, Monte Altare, Musile, Garda, Riva*. Roma, 173-231.
Gorini, G. (2011). «Le monete greche e celtiche». Gorini, G. (a cura di), *Campagna Lupia. Studi e ricerche di storia e archeologia*. Vol. 1, *Alle foci del 'Medoacus Minor'*. Padova, 133-41.
Gorini, G. (2021). *Le monete del santuario di Reitia a Este (Scavi 1880-1916 e 1987-1991)*. Oppenheim.
Guida, G.; Vidale, M.; Gigante, G.E. (1998). «Metallurgia veneta antica del rame e del bronzo: la questione dei centri urbani di pianura». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 14, 147-56.
Ingo, G.M.; de Caro, T.; Bultrini, G. (2004). «Microchemical Investigation of Archaeological Copper Based Artefacts Disclosing an Ancient Witness of the Transition from the Value of the Substance to the Value of the Appearance». *Microchimica Acta*, 144(1), 87-95.
Izri, S. (2011). «Usages rituels de la monnaie». Reddé, M. (éd.), *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*. Glux-en-Glenne, 639-54.
Kiernan, P. (2001). «The Ritual Mutilation of Coins on Romano-British Sites». *British Numismatic Journal*, 71, 18-33.
Marcer, J. (2019). «Über die Alpen. Keltische und römische Münzen aus dem Heiligtum von Monte Calvario bei Auronzo di Cadore (Belluno, Italien)». Dolenz, H.; Strobel, K. (Hrsgg.), *Chronologie und vergleichende Chronologien zum Ausgang der Römischen Republik und zur Frühen Kaiserzeit*. Klagenfurt am Wörthersee, 403-10.
Marinetti, A. (2002). «L'iscrizione votiva». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana: una città e i suoi santuari*. Treviso, 180-4.
Marinetti, A. (2008). «Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni». *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti*. Sommacampagna, 155-82.
Mastrocinque, A. (1992). «Monete». Maioli, M.G.; Mastrocinque, A., *La stipe di Villa di Villa*. Roma, 160-6.
Panvini Rosati, F. (1968). «Monete della stipe di Vicarello nel Museo Nazionale Romano». *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 40, 57-74.
Panvini Rosati, F. (2004). «Monete della stipe di Vicarello nel Museo Nazionale Romano», in «Monete e medaglie. Scritti di Francesco Panvini Rosati», suppl., *Bollettino di numismatica*, 37, 307-20.
Pardini, G.; Carbone, F. (2024). «I rinvenimenti monetali». Osanna, M.; Tabolli, J. (a cura di), *Gli dei ritornano. I bronzi di San Casciano*. Roma, 148-55.
Pardini, G. (2023). «Le offerte di moneta nella vasca. Questioni preliminari e prospettive di ricerca». Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (a cura di), *Il Santuario*

ritrovato 2. Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni. San Miniato, 255-67.

Pardini, G. (2025). «I rinvenimenti monetali dalla vasca sacra (campagne di scavo 2021-2024)». Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (a cura di), *Il Santuario ritrovato 3. Oltre il bronzo. Rapporto preliminare di scavo (2023-2024) al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno, 183-93.

Pavoni, M.G. (2006). «Villa di Villa di Cordignano (TV): monete dal santuario. Campagna di scavo 1997». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 22, 189-94.

Pavoni, M.G. (2007). «Villa di Villa di Cordignano (TV): monete dal santuario. Campagne di scavo 2004 e 2005». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 23, 44-9.

Pellegrini, E.; Macellari, R. (a cura di) (2002). *I lingotti con il segno del ramo secco. Considerazioni su alcuni aspetti socio-economici nell'area etrusco-italica durante il periodo tardo arcaico*. Pisa; Roma.

Redditi, S. (1992). «San Pietro Montagnon: un gruppo di monete conservate al Museo Bottacin di Padova». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 8, 143-7.

Romagnoli, S. (2014). *Il santuario etrusco di Villa Cassarini a Bologna*. Bologna.

Ruta Serafini, A.; Sainati, C. (2002). «Il 'caso' Meggiaro: problemi e prospettive». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana: una città e i suoi santuari*. Treviso, 216-23.

Salerno, R. (2002). «I bronzi e gli altri votivi». Ruta Serafini, A. (a cura di), *Este preromana: una città e i suoi santuari*. Treviso, 149-63.

Stopponi, S.; Giacobbi, A. (2017). «Orvieto, Campo della Fiera: forme del sacro nel 'luogo celeste'». Govi, E. (a cura di), *La città etrusca e il sacro. Santuari e istituzioni politiche = Atti del Convegno* (Bologna, 21-23 gennaio 2016). Bologna, 121-44.

Taylor, R. (2019). «Wheels, Keels, and Coins: *Aquae Apollinares* (Vicarello, Lazio) and Patterns of Pilgrimage in 3rd-Century Italy». Robinson, B.A.; Bouffier, S.; Fumadó Ortega, I. (éds), *Ancient Waterlands*. Aix-en-Provence, 225-44.

Thüry, G.E. (2016). *Die antike Münze als Fundgegenstand: Kategorien numismatischer Funde und ihre Interpretation*. Oxford.

Vidale, M. (2025). «Altri residui metallurgici: un primo sguardo a microstrutture e composizioni». Vidale, M.; Baratella, V. (a cura di), *Padova 800 a.C. Storia di un laboratorio e dei suoi metallurghi*. Padova, 92-101.

Walker, D.R. (1988). «Roman Coins from the Sacred Spring at Bath». Cunliffe, B. (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath*. Vol. 2, *The Finds from the Sacred Spring*. Oxford, 281-358.

Wiblé, F. (1996). «Martigny, lieu-dit Coin de la Ville». *Vallesia*, 51, 322-30.

Zaghetto, L.; Zambotto, G. (2005). «Il deposito votivo di Altichiero a Padova (fiume Brenta)». Gorini, G.; Mastrocinque, A. (a cura di), *Stipi votive delle Venezie. Altichiero, Monte Altare, Musile, Garda, Riva*. Roma, 41-101.

Zamboni, L. (2023). «Economia non monetale nella valle del Po tra II e I millennio a.C. Sistemi di scambio e modelli sociali». *Rivista Italiana di Numismatica*, 124, 69-106.

Zambotto, G. (1994). «Le monete della stipe di Altichiero». *Quaderni di Archeologia del Veneto*, 10, 110-15.

Zambotto, G. (2005). «Monete». Gorini, G.; Mastrocinque, A. (a cura di), *Stipi votive delle Venezie. Altichiero, Monte Altare, Musile, Garda, Riva*. Roma, 79-90.

Casi di studio

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Due iscrizioni gemelle da *Iulia Concordia*: una nuova lettura

Anna Clara Maniero Azzolini
University of London, School of Advanced Study, United Kingdom

Abstract This paper examines two Roman inscriptions from the Museo Nazionale Concordiese, likely small votive altars or statue bases. Dedicated to Vesta Augusta and to [*Cere*]*ri* or [*Vene*]*ri Augustae*, they were set up by a *sevir* and an *Augustalis* who donated two thousand sesterces *in tuitionem* for sacred maintenance. An intentional erasure in the fourth line of both inscriptions suggests deliberate alteration. The rare term *tuitio*, mostly attested in Roman *Venetia*, suggests periodic financial upkeep of sacred objects. The erasure likely pertained to financial clauses, and the involvement of *seviri* and *augustales* in managing such donations also comes to light.

Keywords Iulia Concordia. Tuitio. Tutela. Vesta. Venere. Cerere. Seviri. Augustali.

Sommario 1 Le due iscrizioni. – 2 La *tuitio*, il denaro, la rasura. – 3 I protagonisti. – 4 Conclusioni.

1 Le due iscrizioni

Oggetto del presente studio sono due iscrizioni risalenti al II secolo d.C.,[1] attualmente conservate presso il Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro e incastonate in una parete in modo permanente. Per tale motivo non è possibile determinare con certezza lo spessore originario del supporto e, di conseguenza, la tipologia precisa del manufatto. Tuttavia, è lecito supporre che si trattasse di due are o basi

1 Per l'iscrizione A: *CIL* V 1872 = *CIL* V 8654 = Buchi 2002, 74 nota 64 = HD033266 (B. Ruck); EDR093917 (D. Baldassarra) = Q129325352 (A.C. Maniero Azzolini). Cf. Luciani 2015, 79-80 tab. I, nr. 15 e tab. nr. 6. Per l'iscrizione B: *CIL* V 8655 = EDR093743 (D. Baldassarra) = HD033263 (B. Ruck) = Ubi erat Lupa 29118 (F. Harl) = EDCS05401455 = Q129326917 (A.C. Maniero Azzolini). Cf. Brusin, Zovatto 1960, 11; Luciani 2015, 79-80 tab. I, nr. 15 e tab. II, nr. 6.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-08-26 | Published 2026-10-19
© 2026 Maniero Azzolini | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/008

votive. L'ampiezza originaria è ipotizzabile grazie all'integrazione delle lacune **[figg. 1-2]**. Essendo i due testi pressoché identici, quanto conservato nell'uno permette di integrare quanto manca nell'altro. L'unico distinguo corrisponde al teonimo presente in prima riga in posizione incipitaria: mentre una delle iscrizioni **[fig. 2]** riporta la dedica di un'offerta a *Vesta Augusta*, l'altra **[fig. 1]** sembra riferirsi ad una divinità da integrarsi con [*Cere*]*ri Augustae* o [*Vene*]*ri Augustae*.[2] A queste divinità, il seviro *Titus* [- - -]*lius Atimetus*, liberto di *Titus*, e l'augustale [- - -]*dius Euhodus*, la cui formula onomastica è giunta incompleta,[3] consacrarono un dono caduto in lacuna e duemila sesterzi *in tuitionem*.

Un aspetto non rilevato finora dai numerosi commentatori è che entrambe le iscrizioni presentano una lacuna nella quarta riga, frutto di una cancellazione volontaria, come evidenziato da un'analisi autoptica che ha permesso di individuare i segni lasciati dallo scalpello, strumento usato per rimuovere una porzione di materiale in entrambe le iscrizioni.[4] L'intento fu quello di cancellare una specifica sezione del testo senza intaccare la formula dedicatoria, ancora parzialmente visibile nella seconda iscrizione, verosimilmente presente in lacuna nella prima.

2 Pubblicata già una prima volta da Theodor Mommsen nel 1857, vide una sua seconda edizione diciannove anni dopo in occasione del rinvenimento del suo esemplare gemello che fu parte della raccolta di Dario Bertolini e che rese possibile l'integrazione di alcune lacune. Per quanto riguarda il teonimo menzionato nell'iscrizione A, Mommsen optò per [*Cere*]*ri*; tuttavia, al momento della redazione degli *Indices* (cf. *CIL* V, *Indices*, 1181), attribuì la titolarità dell'iscrizione alla dea Venere, forse per errore: dai brogliacci del *CIL* conservati a Berlino, presso la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, si evince l'integrazione [*Cere*]*ri*. Senza poterci avvalere di sue giustificazioni, possiamo immaginare non solo che per lo studioso fosse giustificata la devozione a Cerere in una colonia a vocazione agricola, ma anche che si presupponesse un legame tra le due iscrizioni di natura sacrale, atteso il parallelismo cultuale fra Vesta, dea del focolare, e Cerere, dea del raccolto. Broilo 1980 si dichiarò più tardi a favore della integrazione [*Vene*]*ri*, basandosi su considerazioni epigrafiche e storiche. Sui culti d'epoca imperiale: Fraschetti 1990, 357 ss.; sulle divinità *Augustae*: Gregori 2009, 307-30; Villaret 2019; sui culti di *Iulia Concordia*: Cozzarini 2002, 116-29.

3 Come suggerisce il *cognomen* grecanico, potrebbe trattarsi di un liberto mimetizzato.

4 Autopsia condotta in data 22 settembre 2023, per la quale si ringrazia il Museo Archeologico Concordiese di Portogruaro e la Direzione dei Musei Civici del Veneto, nonché i professori Calvelli, Cresci Marrone e Lucchelli per il costante supporto alle mie ricerche.



Figura 1 Facsimile dell'iscrizione A edita in CIL V 8654. Portogruaro, Museo Nazionale Concordiese.
© Maniero Azzolini Anna Clara 2023

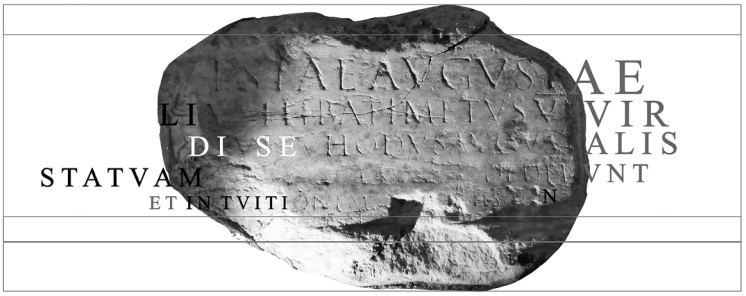


Figura 2 Facsimile dell'iscrizione B edita in CIL V 8655. Portogruaro, Museo Nazionale Concordiese.
© Ortolf Harl 2018

A

[*Cere*?]*ri Aug*[*ustae*],[*T(itus) - - -lius T(iti)*] *ḷib(ertus) Aṭị̣me*[*tus VIvir*],[- - -*diu*]*ṣ Euhodus Aụ*[*gustalis*][*statuam*?] [[[- - -]]] [*dederunt*][*et in*] *ṭuitionem ((sestertium))* [*II (milia) n(ummum)*].

A Cerere? Augusta Tito …lio Atimeto, liberto di Tito, seviro …dio Euhodo, augustale diedero …una statua?...e per la manutenzione duemila sesterzi.

B

Vestae August[*ae*][*T(itus) - - -*]*llius T(iti) lib(ertus) Atimetus VI*[*vir*],[- - -]*d̲ius Euhodus august*[*alis*],[*statuam*?] [[[- - -]]] *deder*[*unt*][*et in tuiti*]*onem ((sestertium)) II (milia) n(ummum).*

A Vesta Augusta Tito …lio Atimeto, liberto di Tito, seviro…dio Euhodo, augustale diedero … una statua?...e per la manutenzione duemila sesterzi.

2 La *tuitio*, il denaro, la rasura

Nel mondo romano la manutenzione di monumenti sacri o civili è citata in letteratura attraverso i termini *tuitio* o *tutela*. Ma in ambito epigrafico, i due significati sembrano riferirsi a contesti differenti **[graf. 1]**. Mentre il termine *tutela*[5] ricorre in abbondanza ovunque nel mondo romano e indica un qualunque tipo di manutenzione, *tuitio*[6] sembra essere pertinente quasi alla sola *Venetia* e assumere il significato di manutenzione rituale periodica di un *donum* votivo particolare, un *sacrum*, spesso una statua.[7] A differenza della maggior parte dei casi in cui è documentata una *tuitio*, le iscrizioni qui considerate non riportano alcun riferimento ad un oggetto cultuale ma, per confronto con tali casi, si può ritenere che fosse indicata, in lacuna o in rasura, proprio la plausibile menzione di una *statua*.

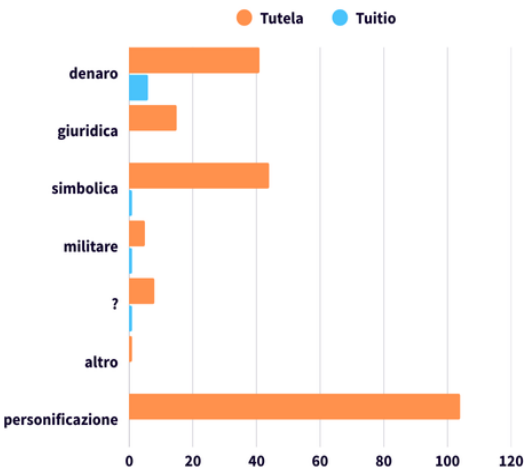


Grafico 1 Numero di attestazioni in EDR ed EDCS di *tuitio* e *tutela* e loro tipologie di occorrenza. © Maniero Azzolini Anna Clara 2023

5 Sul concetto di *tutela* nel mondo romano Mrozek 1968, 283-8.

6 I casi più significativi nella *Venetia*: *CIL* V 1019 (Aquileia) = EDCS-01600297:] *uxoris* / [3 *ma*]*rmoribus ex*/[*struxit cum sig*]*no aereo effi*/[*giei(?)* 3 *cum sig*]*nis marmoreis* / [3] *e verva aqua* / [3 *cas*]*tello(?) publico* / [3]*o et cetera in* / [3 *fec*]*itque(?) opus* / [*collegium cent*]*onariorum(?)* / [3]*t et in tuition(em)* / [*dedi*]*t item praece*/[*dentibus(?) in*] *memoriam mari*/[*ti sui et filia*]*e suae HS II(milia) n(ummum) dedit*; EDR093778 (A. Pistellato): <:frg. a>/ *Q(uintus) Gelliu*[*s* - - -] / *praef(ectus) f*[*abr(um)* - - -] / *cur(ator) aer(arii)* [- - -] / *statuas i*[- - -] / *et in* [*t*]*ui*[*tionem* - - -] /- - - - - - /<:frg. b>/ - - - - - - / [- - -]*OLN*[- - -] / [- - -]*o fieri* [- - -] / [- - -]*ERO*[- - -] / - - - - - -; da confrontare con EDR093779 (A. Pistellato): - - - - - - - / *statuas II* [- - -] / *et in tuitio*[*nem* - - -] / ((*sestertium*)) ((%100000)) *CC*[- - -] / - - - - - -. Per le attestazioni più significative di *tuitio* al di fuori della *Venetia et Histria* si veda De Kisch 1979, 6. Si citano due casi che prevedono una *tuitio* in altro senso, ovvero *AE* 1952, 173 (Leptis Magna) = EDCS-06000559 dove il termine affianca *defensio* (è tuttavia menzionata a fine iscrizione una *statua marmorea*), e una tarda *tuitio muniminis Thesauri aulae* di epoca cristiana *IHC* 259 (Ovetum).

7 Buonopane 1987, 299; 309 nota 77.

Trattandosi di una manutenzione, è lecito considerare anzitutto che questa avvenisse con periodicità, e che il denaro predisposto per tale operazione e dichiarato nella somma di 2000 sesterzi[8] generasse un certo tasso di interesse, esercizio ordinario nel mondo romano esplicitato soprattutto in documenti che fanno riferimento all'*usura* come pratica di attuazione della fondazione. In effetti, il finanziamento era offerto non come pagamento una tantum, ma come un impegno continuativo per garantire la conservazione dei beni sacri. Dagli studi di Richard Duncan-Jones si evince che una somma di duemila sesterzi, se investita a tassi di interesse che oscillavano nel II d.C. tra il 5% e il 12%, avrebbe potuto generare una rendita annua massima di 240 sesterzi destinata alla copertura delle spese di ordinaria manutenzione degli oggetti di culto offerti.[9] Nel caso in esame l'atto di devozione prevedeva, dunque, anche un investimento economico che avrebbe garantito la preservazione del culto nel tempo ed inoltre, come sottolinea Alfredo Buonopane, le spese della manutenzione offerte da fondatori privati dovevano servire a non gravare ulteriormente sulla cassa municipale.[10] Pur con tali premesse, risulterebbe aleatorio il tentativo di stimare con precisione il valore dell'oggetto della manutenzione, la sua natura e persino la disponibilità economica del fondatore a partire dalla sola indicazione della fondazione.[11]

Tali fondazioni private, se destinate alla manutenzione di statue sacre potevano includere operazioni di pulizia, restauro e persino la ricolorazione delle stesse, affinché mantenessero intatta la loro funzione rituale e simbolica. È facile immaginare, ad esempio, la difficoltà nel mantenere la colorazione o la pigmentazione originale del materiale quando questo, in quanto oggetto di culto, poteva essere

8 Buonopane 1987, 303 ss., dal quale si deduce che tale somma era ben testimoniata nel II d.C. per le fondazioni private.

9 Duncan-Jones 1974, 134-5, tav. 4. Inoltre, dall'analisi delle somme elargite nella penisola italiana, l'autore dimostra che il tasso di interesse diminuiva in modo inversamente proporzionale all'aumentare del capitale investito. Nel caso in questione, non trattandosi di una somma alta, l'*usura* doveva attestarsi al 12%, il valore massimo usuale per il periodo (Duncan-Jones 1965). Per altri casi coevi abbiamo testimonianza di un tasso di interesse inferiore, pari al 5%, come per i finanziamenti menzionati nella *tabula alimentaria* di *Veleia*: alla luce di tali riferimenti, a parità cronologica, è lecito supporre dunque un minimo di 100 e un massimo di 240 sesterzi per l'iniziativa in esame.

10 Buonopane 1987, 303.

11 Si ricorda in particolare EDR177988 (F. Luciani), dove si fa invece menzione del valore di due statue argentee: *Genio dom(i)nor(um) <et> Cererì. / T(itus) Poblicius Crescens Laribus / publicìs dedit imagines argent(eas) duas / testamento ex ((sestertiis)) (:duo milia).*

periodicamente esposto all'aperto,[12] al rischio del naturale degrado causato dagli agenti atmosferici.[13] Non solo: una *tuitio statuae* poteva riguardare anche la vestizione e la purificazione dell'artefatto durante le festività rituali in onore della divinità rappresentata.[14] Si tratta dell'antica pratica della *kosmesis* delle statue di culto:[15] è proprio a questa che pare essere legato il significato di *tuitio* in ambito epigrafico. Non, quindi, una generica *tutela* che, altrove nel mondo romano, pare applicabile a qualunque tipo di manutenzione, ma una pratica rituale da eseguirsi con la partecipazione diretta e sentita della comunità, e che potrebbe riguardare proprio la cura delle statue di culto attraverso la detersione del monumento, talvolta l'acquisto di un *cocetum* (mistura generica) per gli officianti, nonché l'unzione,[16] la vestizione e la decorazione dell'immagine della divinità.

Venendo alla rasura in quarta riga, proprio per l'intrinseco legame tra la pratica della *tuitio* e il donativo di un oggetto di culto non potremmo immaginare un'obliterazione volontaria del secondo senza considerare la naturale estinzione del primo. Supponendo l'esplicitazione di un *donum* in quarta riga, dovremmo aspettarci anche una censura della manutenzione di questo, elemento che tuttavia non è stato espunto. Pertanto, è da considerare l'eventualità che tale obliterazione non riguardasse l'oggetto della manutenzione ma anche altri elementi. Di certo la sola indicazione *statuam* non può integrare appieno la rasura, che occupa infatti almeno un terzo dello spazio della quarta riga: l'ipotesi ricostruttiva **[figg. 1-2]** proposta in questa sede assume che la larghezza dei manufatti fosse più del doppio

12 Ad essere invece ubicate stabilmente all'aperto in dislocazioni civiche erano statue raffiguranti divinità ma non oggetto di culto, come sottolinea Mascolo 2022, 39.

13 Un problema già noto in antico, Plin. *nat.* 13.11.

14 Per quanto riguarda l'identificazione del teonimo in lacuna, l'integrazione [*Cere*]*ri* qui proposta considera la possibilità di una celebrazione contestuale dei culti di Cerere e Vesta. Per la vicinanza dei due culti basti ricordare Arnob. *nat.* 3.32.2: *Cererem essepronuntiant, nonnulli autem Vestam*; Aug. *civ.* 4.10: *vocant Eandem terram Cererem, eandem etiam Vestam volunt*. A sostegno dell'integrazione [*Cere*]*ri* è, inoltre anche la vocazione agricola di *Iulia Concordia*. Si è voluto rappresentare la seconda ipotesi di integrazione nel relativo facsimile.

15 In particolare, sulla *kosmesis* delle statue di culto durante i *Veneralia* celebrati il 1° aprile, cf. Ov. *fast.* 4.133-64, cf. Mascolo 2022, 202; De Kisch 1979, 263-4: si tratta di una pratica che veniva eseguita anche per altre divinità, portata a termine spesso dalla componente femminile della comunità. È questo il momento in cui «il dio viene ad esistere»: Min. Fel. 24 e Mascolo 2022, 100 nota 116 per testi affini; è interessante, inoltre, l'ipotesi commentata dall'autrice secondo la quale i verbi *consecrare*, *ponere*, *dare*, *dedicare* che ricorrono nelle iscrizioni e nelle fonti letterarie sono immagine di una sequenzialità rituale e cronologica.

16 L'unzione era prevista soprattutto se la statua era di rame, mentre per il marmo si utilizzava soprattutto cera: Vitr. 7.9.3; Plin. *nat.* 33.122; cf. Mascolo 2022, 202-3, 215.

delle attuali dimensioni.[17] Per colmare la porzione di testo obliterata sarebbe sufficiente immaginare la presenza originaria di un attributo riferito al donativo[18] o di un ulteriore donativo annesso ed espunto in un secondo momento, ma per il quale, almeno inizialmente, venne prevista manutenzione.[19] È certo suggestiva l'ipotesi dell'originaria presenza di una clausola di natura economica che prescrivesse la reiterazione del donativo nel tempo (si pensi alla formula *ex usuris* testimoniata nella *Venetia*, legata in qualche caso all'indicazione di una *tutela*) la cui cancellazione avrebbe comportato l'interruzione del versamento perpetuo[20] da parte degli interessati, i dedicanti o i loro eredi.

3 I protagonisti

Da un'analisi autoptica non pare ulteriormente integrabile il *nomen* di *Atimetus*, dal momento che oggi sono ben visibili solo le lettere VS finali nella seconda iscrizione, precedute da un tratto obliquo inverso che potrebbe essere solo una continuazione della spaccatura del margine. Dando fede, tuttavia, alla lettura originaria di Mommsen che vide chiaramente la terminazione *-lius* del gentilizio del seviro, si citano in questa sede le possibili integrazioni pertinenti a *Iulia Concordia*:[21] *Acilius, Aelius*, *Aurelius*, *Caelius*, *Calius, Cornelius*, *Iulius*, *Laelius*, *Tullius*, ma tra questi solo *Aelius, Iulius* e *Laelius* sembrano essere *nomina* attivi nel II secolo d.C. nella colonia. Per quanto riguarda il *nomen* di *Euhodus*, oltre alla terminazione IVS, è

17 In particolare, il caso già citato di una base integra edita in EDR177988 (F. Luciani), con impostazione testuale simile alle due iscrizioni qui considerate, presenta le misure: 22,7 × 69,3 × 15,3 cm (9 × 28 × 6 *unciae*), alt. lett. 3,5-1,7 cm (1,9 × 0,9 *digiti*) a titolo di confronto la prima delle due iscrizioni (EDR093917, D. Baldassarra) è di grandezza 30 res. × 25 res. cm (12 × 10 *unciae*) e alt. lett. 3,1-1,5 cm (1,6 × 0,9 *digiti*); e la seconda (EDR093743, D. Baldassarra) misura: 29 × 44 cm (11 × 17,8 *digiti*), alt. lett. 3,2-1,1 cm (1,7-0,6 *digiti*); e sulla base delle proposte di integrazione la larghezza originaria doveva essere all'incirca il doppio di quella attualmente visibile (circa 50 cm, 20 *unciae*).

18 A titolo d'esempio, la già citata iscrizione edita in EDR177988 (cf. nota 11).

19 Sebbene sia ipotizzabile anche l'obliterazione di un terzo dedicante, si notino le evidenti difficoltà che tale ipotesi comporterebbe, in particolare per lo spazio limitato che determinerebbe l'assenza della titolatura del personaggio, in contrasto con i primi due dedicanti, anche se esistono degli esempi in tal senso, come l'iscrizione EDR090077 (G. Migliorati) con menzione alla *tutela*: *Volkan(o) Aug(usto), / P(ublius) Antonius / Callistio VI/vir Aug(ustalis) et C(aius) Clod(ius) / Comic(us) et P(ublius) Post(umius) / Agatho. Idem / sport(ulis) dedic(averunt) et in / tutel(am) ((sestertios)) CCCC ded(erunt) / coll(egio) iument(ariorum)*.

20 Si noti che la prassi epigrafica non riporta indicazioni di limite temporale all'*usura*, ma rende il senso di una reiterazione auspicabilmente infinita (quel *goût de la gloire* in Andreau 1977, 159).

21 Solin-Salomies 1988, 236-43.

visibile parte dell'arco della lettera D. Si riportano pertanto i gentilizi terminanti in *-dius* tra quelli testimoniati localmente:[22] *Aufidius*, *Claudius*, *Fadius*, *Popaedius*, tenendo conto che il *nomen Claudius* è il più attestato tra questi.

Infine, è opportuno considerare succintamente la presenza dei due dedicanti nel contesto della colonia. Entrambi appartenevano ad ordini che, pur distinti, di sovente agivano in sinergia nell'istituzione di fondazioni private e nella realizzazione di donativi per acquisire prestigio sociale.[23] È rilevante notare che, a meno di altre più convincenti integrazioni della lacuna di destra in seconda riga,[24] il primo dedicante si dichiara semplicemente 'seviro' e non 'seviro augustale' come spesso accade: una titolatura non certo estranea alla documentazione di *Iulia Concordia*.[25] Si tratta, tuttavia, del primo caso di compresenza di un *augustalis* e di un *sevir nude dictus* nella colonia. Si rafforza in questo modo l'ipotesi di separazione tra i due *collegia*[26] (perlomeno a *Iulia Concordia*), che pure dovevano avere la possibilità di operare in sintonia in occasioni analoghe a quelle appena indagate.

4 Conclusioni

È dunque evidente l'estrema singolarità della coppia di iscrizioni considerate: dall'uniformità del contenuto all'alterazione della medesima porzione di testo, dalla rara occorrenza del termine *tuitio* alla traccia di una ritualità locale. La diffusione limitata quasi alla sola *Venetia* del termine *tuitio* di contro al più comune e frequente *tutela*, nonché la compresenza di *statua* nella maggioranza dei casi finora documentati, induce a ritenere tale particolare manutenzione una consuetudine prettamente locale della *Venetia*, da riferirsi forse a pratiche di purificazione e *kosmesis* rituale. Resiste invece ancora a qualsiasi tipo di interpretazione l'oggetto della rasura e

22 Solin-Salomies 1988, 227-32.

23 Sul tema in generale, Andreau 1977; Duthoy 1978, 1254-309; Frézouls 1990; Silvestrini 2000; in particolare su Concordia, Luciani 2015.

24 Come, ad esempio, un *sevir aug(ustalis)* differenziato dal successivo esteso *augustalis* in terza riga per una più armoniosa impaginazione. A *Iulia Concordia* in particolare, «il titolo di *Augustalis* è normalmente riportato per esteso; solamente in due casi compaiono rispettivamente le forme *AVG* e *AVGVST*, mentre non è attestata la forma *AVGVSTAL*» (Luciani 2015, 77, 80 tab. II, nrr. 1-2).

25 Sul sevirato a *Iulia Concordia* cf. Cozzarini 2002, 120-4; Luciani 2015, 76-86; si contano attualmente 16 *seviri* nella colonia, dei quali 4 *ingenui* e 6 dichiaratamente liberti, mentre lo status dei rimanenti 6 non è determinabile perché in lacuna o perché non esplicitato; tutti sono *seviri nude dicti*. Sono invece 6 gli *augustales*, dei quali 3 si dichiarano liberti e 3 non esplicitano lo status.

26 Duthoy 1978, 1265-77.

cosa abbia determinato l'obliterazione: la deliberata eliminazione di una porzione significativa del testo nella quarta riga di entrambe le iscrizioni lascia aperte due ipotesi principali. Da un lato, potrebbe trattarsi della cancellazione di clausole economiche in grado di reiterare pubblicamente l'investimento di fondi, come è documentato in altri casi epigrafici nella *Venetia*. Dall'altro, occorre considerare anche l'eventuale rimozione di un ulteriore *donum*, elemento quest'ultimo che avrebbe di certo arricchito la dimensione rituale della dedica, beneficiando a sua volta della *tuitio* prevista. In entrambi i casi, si conferma la complessità e l'elevata intenzionalità dietro l'obliterazione di una parte significativa di testo.

Abbreviazioni epigrafiche

AE = *L'Année épigraphique*. Paris, 1888-.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
EDCS = *Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby*. http://www.manfredclauss.de.
EDR = *Epigraphic Database Roma*. http://www.edr-edr.it/default/index.php.
HD = *Epigraphic Database Heidelberg*. https://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/.
QID = *Wikidata*. https://www.wikidata.org.

Bibliografia

Andreau, J. (1977). «Fondations privées et rapports sociaux en Italie romaine (Ier-IIIer s. ap. J.C.)». *Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2, 157-209. https://doi.org/10.3406/ktema.1977.2380.

Broilo, F. (1980). *Iscrizioni lapidarie latine del Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro (I a.C.-III d.C.)*, vol. 1. Roma.

Brusin, G.B. (1991). *Inscriptiones Aquileiae*. Vol. 1, *Deputazione di Storia patria per il Friuli*. Udine.

Buchi, E. (2002). «Il sevirato nella società della Regio X». Sartori, A.; Valvo, A. (a cura di), *Ceti medi in Cisalpina = Atti del colloquio internazionale* (Milano, 14-16 settembre 2000). Milano, 67-78.

Buonopane, A. (1987). «Donazioni pubbliche e fondazioni private». Buchi, E. (a cura di), *Il Veneto nell'età romana*. Vol. 1, *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*. Verona, 289-310.

Cozzarini, G. (2002). «Il sacro a Iulia Concordia: culti capitolini ed entità astratte». *Quad. Arch. Ven.*, 18, 116-29.

De Kisch, Y. (1979). «Tarifs de donations en Gaule romaine d'après les inscriptions». *Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 4, 259-80. https://doi.org/10.3406/ktema.1979.1827.

Duncan-Jones, R. (1965). «An Epigraphic Survey of Costs in Roman Italy». *Papers of the British School at Rome*, 33, 189-306. https://doi.org/10.1017/s0068246200007388.

Duncan-Jones, R. (1974). *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*. Cambridge.

Duthoy, R. (1978). «Les *Augustales». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2(16), 1254-1309. https://doi.org/10.1515/9783110851335-008.

Fraschetti, A. (1990). *Roma e il principe*. Roma; Bari.

Frézouls, E. (1990). «Évergétisme et construction publique en Italie du Nord (Xe et XIe Régions augustéennes)». *La Città nell'Italia' settentrionale in età romana. Morfologia, strutture e funzionamento dei centri urbani delle Regiones X e XI = Atti del convegno* (Trieste, 13-15 marzo 1987). Roma, 179-209.

Gregori, G.L. (2009). «Il culto delle divinità Auguste in Italia: un'indagine preliminare». *Dediche sacre nel mondo romano: diffusione, funzioni, tipologie*. *Acta Instituti Romani Finlandiae*, 35, 307-30.

Luciani, F. (2015). «Le iscrizioni sui sarcofagi gemelli. Note su sevirato e augustalità a Iulia Concordia». Rinaldi, F.; Vigoni, A. (a cura di), *Le necropoli della media e tarda età imperiale (III-IV secolo d.C.) a* Iulia Concordia *e nell'arco altoadriatico. Organizzazione spaziale, aspetti monumentali e strutture sociali = Atti del convegno di studio* (Concordia Sagittaria, 5-6 giugno 2014). Rubano, 71-86.

Mascolo, C. (2022). *Dèi tra pareti. Le statue di culto nella pratica rituale a Roma*. Milano; Udine.

Mrozek, S. (1968). «Zur Frage der tutela in römischen Inschriften». *Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*, 16, 283-8.

Silvestrini, M. (2000). «L'ascesa sociale delle famiglie degli *Augustali». Cébeillac-Gervasoni, M. (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien*. *Classes sociales dirigeantes et pouvoir central = Actes du colloque de Naples* (6-8 février 1997). Rome, 431-55.

Solin, H., Salomies, O. (1988). *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*. Hildesheim; Zürich; New York.

Villaret, A., (2019). *Les dieux augustes dans l'Occident romain: Un phénomène d'acculturation*. Bordeaux.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Due dediche a divinità indigene dal territorio di Belluno

Rebecca Oliva
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper discusses two Latin votive inscriptions from Volpéz and Callibago (Belluno), mentioning local deities *Louccianus* and *Ludrianus*, otherwise unattested. These theonyms, whose origin is debated, are analysed both morphologically and etymologically with particular attention to the shared suffix *-(i)āno-* and their possible derivation from Venetic or Celtic roots. The linguistic data, assessed within the Alpine ethnic context, reflect the persistence of pre-Roman cultic elements in a Romanized epigraphic form. In conclusion, a new interpretation is proposed concerning the name of the dedicator of the inscription to *Louccianus*.

Keywords Local cults. Indigenous theonymy. Louccianus. Ludrianus. Roman Belluno. Bellunum. Feltria.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Analisi dei teonimi alla luce del contesto di rinvenimento. – 3 Datazione delle due iscrizioni. – 4 Conclusioni.

1 Introduzione

Nell'ottobre del 1875 durante il restauro della chiesa di San Michele Arcangelo di Volpéz, nel comune di Sospirolo (BL), furono rinvenute due are votive in calcare locale;[1] una di queste, mancante del margine

Si ringraziano in questa sede i proff. Lorenzo Calvelli, Giovannella Cresci Marrone, Luca Rigobianco e Patrizia Solinas per il supporto e il confronto su alcune questioni epigrafiche e linguistiche trattate nel presente contributo.

1 *CIL* V 8803 = EDR097729 (D. Baldassarra); *CIL* V 8804 = EDR097730 (D. Baldassarra). A proposito della seconda, al centro di questo intervento, cf. Pais *SupplIt*, 442; Lazzaro 1989, 248; Bassignano 2004, 227.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-08-26 | Published 2026-10-19
© 2026 Oliva | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/009

superiore, attesta lo scioglimento di un voto da parte di [- - -]*i̯oniu*[*s*] *Faber* a *Louccianus,* divinità locale non altrimenti nota **[fig. 1]**.



[- - -]=
i̯oniu[*s*]
Faber
Loucciano
v(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Figura 1 Iscrizione votiva a Louccianus. Belluno, Musei civici. Foto di Rebecca Oliva

L'iscrizione presenta punti di contatto con un'ara attestata per la prima volta nel 1620 murata nella chiesa di S. Lucia a Callibago di Santa Giustina (BL), nell'agro di *Feltria,* e che attesterebbe un atto di devozione a *Ludrianus* ad opera di *Hostilia P.f. Serena* **[fig. 2]**.[2]

2 *CIL* V 2066 = EDR122847 (F. Luciani). I due intagli nella parte superiore del supporto possono essere interpretati come indice dell'alloggiamento di una statuetta ai fini di un'offerta alla divinità *Ludrianus,* non si esclude in occasione dello scioglimento di un voto nonostante l'assenza della formula votiva *VSLM*. La definisce «iscrizione votiva» Samonati 1973.



Hostilia P(*ubli*) *f*(*ilia*)
Serena
Ludriano.

Figura 2 Iscrizione di dedica a Ludrianus da parte di Hostilia Serena.
Cesiomaggiore, Villa Tauro delle Centenere.
Foto di Lorenzo Calvelli

Entrambe le iscrizioni, databili al I secolo d.C., menzionano dapprima il nome del dedicante e in seguito il teonimo,[3] secondo una prassi formulare insolita per l'uso romano. Proprio la somiglianza tra i teonimi in questione, *Louccianus* (o *Loxiccianus* secondo l'errata lettura di Mommsen)[4] e *Ludrianus*, ha portato chi si è occupato dei culti della Cisalpina a menzionarli insieme, individuando i nomi di due divinità epicoriche la cui origine tra basi di lingua e contenuti

3 Tuttavia, riprendendo l'ipotesi di De Vit (1887, 210), non escludono l'ipotesi che *Ludrianus* sia un nome personale Bassignano 1987, 316; CAV I, 99; Capozza, Pavan 1996, 26-7. Entrambi sono considerati nomi personali di ambito celtico da Delamarre (2007, 120).

4 Mommsen interpreta come *Loxiccianus* la divinità citata, mentre già Pellegrini (*La Provincia di Belluno*, 19 febbraio 1876) vi aveva letto *Louccianus*: la differenza tra le due versioni può essere giustificata dalla mancata autopsia del reperto da parte di Mommsen, poiché esso fu scoperto qualche anno dopo il suo viaggio in Italia; infatti, Ettore Pais, a Belluno nell'ottobre 1882 su volere dello stesso Mommsen perché vedesse personalmente l'iscrizione, riporta *Louccianus*. Tuttavia, Pais non fa riferimento all'iscrizione presa in esame; infatti, in una lettera indirizzata a Mommsen afferma «a Belluno nulla di interessante epigraficamente» vedi Cernecca, Schingo 2022, 70. La data dell'autopsia è probabilmente il 18 ottobre 1882 cf. Cernecca, Schingo 2022, 63 nota 91; 70 nota 108.

teologici risulta incerta.[5] Il loro accostamento e la comparazione, seppur possano fornire spunti di riflessione, sono da considerare con cautela a causa della complessità etnica nel territorio e sono da integrare con analisi linguistiche e con la valutazione dei caratteri etnico-culturali del contesto di rinvenimento. Infatti, va considerato il variegato quadro di culti del territorio, che nell'attuale provincia di Belluno era il riflesso della presenza e dell'influenza reciproca di Veneti, Reti e Celti, cui si aggiunse in seguito quella romana; così divinità locali cominciarono a portare nomi latinizzati o ad essere associate, tramite *interpretatio,* a divinità del pantheon greco-romano con cui condividevano alcuni attributi.

2 Analisi dei teonimi alla luce del contesto di rinvenimento

Pur trattandosi di due iscrizioni in lingua latina, le basi non possono essere ricondotte inequivocabilmente al latino e le due divinità non sono attestate altrove; ciò suggerisce che la cultura di riferimento sia piuttosto retica,[6] venetica o celtica. Però, l'assenza di somiglianza con basi lessicali retiche note rende meno probabile, anche se non esclude a priori, la prima ipotesi.

2.1 Louccianus

Per quanto riguarda *Louccianus*, le ipotesi divergono tra chi sostiene la matrice venetica[7] e chi ne avanza, talvolta con riserva, una celtica; partendo dagli studi etimologici condotti, si riportano due possibili interpretazioni del dittongo *-ou-* presente nella base del teonimo. La prima, ad opera di Alberto Zamboni,[8] lo considera come una scrittura latina arcaizzante di *ū*, ma Cecil Bennett Pascal riconosce nella radice *louko-* un dittongo tipico del venetico.[9] Il venetico, pur non conoscendo questa base per la teonimia e l'onomastica, possiede

5 Pascal 1964, 133; Untermann 1978, 896; Chevallier 1983, 437; Bassignano 1987, 315; 1990, 38; Zaccaria 2002, 134.

6 Bassignano 1987, 316.

7 Bassignano 1987, 315; CAV I, 99-100, nr. 60; Zaccaria 2002, 134; non si esprimono invece Pascal 1964, 134; Alpago Novello 1998, 91, che ipotizza anche un'origine celtica.

8 Zamboni 1965-66, 495-6.

9 Pascal 1964, 133. Inoltre, egli sostiene che il teonimo *Louccianus* appartenga alla stessa famiglia etimologica di *Leucetios*. La forma *Leucetios* con la sua variante *Loucetios* costituisce in ambito gallico un epiteto di Marte equivalente a 'luminoso'; cf. Delamarre 2003, 199.

la forma lessicale **louko-* corrispondente al latino *lucus*.[10] L'ipotesi che *Louccianus* sia una divinità correlata ad un bosco, eventualmente sacro, non parrebbe inopportuna di per sé e a maggior ragione se il luogo di rinvenimento dell'iscrizione, le mura della cappella di S. Michele Arcangelo, situata su un'altura boscosa a destra del torrente Mis, corrisponde al centro di culto per il quale l'ara era destinata. Gli studi più recenti di Xavier Delamarre, invece, hanno inserito *Louccianus* tra i temi nominali della lingua gallica, riconducendolo alla base *louco-* diffusa in area celtica anche nella forma apofonica *leuco-*.[11] In questo caso, l'analisi linguistica non permette di accertare la pertinenza della base lessicale al celtico o al venetico e conseguentemente di stabilire l'appartenenza della divinità all'uno o all'altro gruppo etnico – al di là dei possibili fenomeni di interferenza culturale e linguistica. Continuando a vagliare le due ipotesi, è da considerare il suffisso derivazionale *-(i)āno-*, che appare sorto dalla conglutinazione di *-(i)ā-no-*. Il venetico non conosce teonimi derivati in *-(i)āno-*, tuttavia questa suffissazione, originariamente doppia, *-(i)ā-no-*, non è incompatibile con la morfonologia del venetico.[12] D'altro canto, un suffisso *-(i)āno-* è attestato anche nella derivazione di talune forme teonimiche celtiche,[13] nonché più frequentemente nell'antroponimia. Ad ogni modo, si tratta di un elemento condiviso da *Louccianus* e *Ludrianus* e potrebbe indicare che le due divinità pertengano allo stesso sistema o comunque che i due teonimi locali abbiano subito lo stesso trattamento in seguito alla loro adozione in latino; in questo senso, infatti, si segnala che *-ianus* è un suffisso attestato, pur marginalmente, in latino.[14]

2.2 Ludrianus

Per quanto concerne *Ludrianus*, il teonimo è stato associato da Jürgen Untermann a quello di *Loudera*, che è presente in un'iscrizione venetica rinvenuta a Valle di Cadore e che potrebbe essere interpretata come il corrispettivo del latino *Libera*, presente

10 Prosdocimi 1988, 293-5.

11 Delamarre 2023, 41.

12 Cf. Lejeune 1974, 86-7.

13 Vedi Delamarre 2023, 457 (*Roudi-anos*); 463 (*Magia-nus*, *Tavia-nus*), che riconduce le forme citate rispettivamente a un suffisso *-ano-* e a un suffisso *-no-*. Al proposito si annota senza approfondire che l'identificazione dei confini tra base e morfemi derivazionali risulta talora difficoltosa anche a causa della frequenza di fenomeni evidenti di rianalisi e conseguente risegmentazione.

14 Leumann, Otto, Szantyr 1977, 325-6.

nella triade 'plebea' Cerere, *Liber*, Libera.[15] Tuttavia, la derivazione di questo teonimo a partire dalla forma *loudero-* sembra piuttosto macchinosa, in quanto prevede una sincope *loudero-* > **loudro-* e una doppia derivazione, già osservata per *Louccianus*, **loud*(*e*)*ro-io-ano-*.[16] D'altra parte, anche se Delamarre vi riconosce un nome personale, la base non ha riscontri nel sistema celtico.[17] Un'ipotesi avanzata timidamente da Luisa Ferrerio Alpago Novello[18] riguarda la possibilità che si tratti dell'attributo di una divinità locale e ritengo che ciò non sia da escludere a priori, data la natura del suffisso derivazionale summenzionato e la scarsa o nulla presenza dello stesso nella teonimia venetica e celtica. In ogni caso, un'origine venetica non sarebbe scontata in quanto il venetico non è attestato a Feltre, che rientra tra i *Raetica oppida,* a dire di Plinio il Vecchio;[19] lo stesso vale anche per un'eventuale origine celtica del teonimo. L'autore classifica, invece, Belluno tra le città dei Veneti, seppur l'etimologia del nome pare ad oggi celtica; per questo la stessa prudenza può essere applicata all'iscrizione di Volpéz. A ciò si aggiunge il fatto che si tratta di due zone periferiche e limitrofe dei *municipia* di *Feltria* e *Bellunum*, quindi non sono da escludersi fenomeni di contatto e di interferenza a causa della vicinanza.[20]

3 Datazione delle due iscrizioni

Infine, l'epigrafe di Callibago di Santa Giustina è datata al I secolo d.C. sulla base di un'analisi paleografica, e anche l'iscrizione di Volpéz può essere considerata dello stesso periodo a partire da uno studio paleografico e onomastico. L'assenza del *nomen Ionius* tanto negli indici del *CIL*, quanto in quelli redatti da Pick nei *Supplementa Italica* di Pais,[21] e la scarsità di attestazioni del gentilizio in Italia e nelle province indirizzano verso l'ipotesi che *-ionius* alla prima riga sia piuttosto la parte finale di un *nomen*.[22] Tale ricostruzione, che vede la presenza di una possibile riga superiore ospitante *praenomen*

15 Marinetti 2014, 43-4.

16 Tuttavia una sincope in seconda sillaba non sorprenderebbe in contesto venetico. Cf. Marinetti 2020, 399.

17 Delamarre 2007, 120.

18 Ferrerio Alpago Novello 1973, 98.

19 Plin. *nat.* 3.130.

20 Cf. Casagrande 2013, 222-3 per una ricostruzione dei confini tra i due *municipia*.

21 Pais *Suppl. It.*, 261.

22 Non si esclude un *nomen* locale come *Mascellionius* o *Ceionius*, attestati ad Aquileia e Altino, o *Veionius* a Padova. Sulle attestazioni del gentilizio Salomies, Solin 1988, 97. Cf. *CIL* V, 1115; *OPEL* II, 196.

e inizio del *nomen,* è resa verosimile dal confronto con altre iscrizioni conservate nel lapidario romano di Belluno le quali presentano degli a capo che non rispettano i confini delle parole; la presenza di una formula onomastica trimembre fissa la datazione al I secolo d.C.

4 Conclusioni

In conclusione, la somiglianza tra i due teonimi non trova al momento una spiegazione certa dal punto di vista linguistico, ma potrebbe indicare uno specifico trattamento nella denominazione di divinità locali in epoca romana; allo stesso tempo, una medesima origine potrebbe gettar luce su un sistema di divinità a noi ignote.

Abbreviazioni

CAV I = Capuis, L. et al. (a cura di) (1988). *Carta Archeologica del Veneto*, vol. 1. Modena.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
DE = De Ruggiero, E. (1886-1997). *Dizionario epigrafico di antichità romane*. Roma.
EDR = Epigraphic Database Roma. http://www.edr-edr.it
OPEL II = Lőrincz, B.; Mócsy, A.; Feldmann, R. (1999). *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum*, vol. 2, Wien.
Pais, *SupplIt* = Pais, E. (1884). *Supplementa Italica. Fasc. 1. Additamenta ad vol. V Galliae Cisalpinae.* Roma.
RE = Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart; München 1893- 1980.
SupplIt = *Supplementa Italica*. Nuova serie. Roma 1981-.

Bibliografia

Alpago Novello, L. (1998). *L'età romana nella provincia di Belluno*. Verona.
Bassignano, M.S. (1987). «La religione: divinità, culti, sacerdozi». Buchi, E. (a cura di), *Il Veneto nell'età romana*. Vol. 1, *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*. Verona, 311-76.
Bassignano, M.S. (1990). «Vita municipale a Belluno e Feltre». *Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore,* 61, 33-41.
Bassignano, M.S. (2004). «*Bellunum, Pagus Laebactium, Feltria*». *SupplIt*, 22, 197-254.
Capozza, M.; Pavan, C. (1996) «Ricerca sulla società della *Venetia*: le donne di *Feltria*». *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti*, 154(1), 21-50.
Casagrande, C. (2013). «L'età romana». Conte, P. (a cura di), *Belluno. Storia di una provincia dolomitica*. Vol. 1, *Dalla preistoria all'epoca romana*. Udine, 217-322.
Cernecca, A.; Schingo, G. (a cura di) (2022). *'Poche righe in stile non epigrafico'. Il carteggio fra Theodor Mommsen e Ettore Pais (1881–1903). HCS*, 3. Newcastle; Venezia. https://www.hcsjournal.org/ojs/index.php/hcs/article/view/SV03.

Chevallier, R. (1983). *La romanisation de la Celtique du Pô. Essai d'histoire provinciale*. Rome. https://doi.org/10.3406/befar.1983.1214.
De Vit, V. (1887). s.v. «Ludrianus». *Onomasticon totius Latinitatis*, vol. 4. Prati.
Delamarre, X. (2003). *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*. Paris.
Delamarre, X. (2007). *Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*. Paris.
Delamarre, X. (2023). *Dictionnaire des thèmes nominaux du gaulois: II. Lab-/Xantus*. Paris.
Ferrerio Alpago Novello, L. (1973). «Noterella Archeologica». *Archivio Storico di Belluno, Feltre e Cadore*, 64, 98-9.
Lazzaro, L. (1989). «Feltria». *SupplIt,* 5, 241-61.
Lejeune, M. (1974). *Manuel de la langue vénète*. Heidelberg.
Leumann, M.; Otto, W.; Szantyr, A. (1977). *Lateinische Grammatik*. Bd. 1, *Lateinische laut- und formenlehre*. München.
Marinetti, A. (2014). «Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni». Fontana, F.; Murgia E. (a cura di), '*Sacrum facere'. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei 'sacra' del mondo greco e romano = Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro*. (Trieste, 19-20 aprile 2013). Trieste, 33-54. Polymnia. Studi di archeologia 6.
Marinetti, A. (2020). «Venetico». *Palaeohispanica. Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania Antigua*, 20, 367- 401. https://doi.org/10.36707/palaeohispanica.v0i20.374.
Pascal, C.B. (1964). *The Cults of Cisalpine Gaul*. Bruxelles.
Prosdocimi, A.L. (1988). «La lingua». Fogolari, G; Prosdocimi, A.L. (a cura di), *I Veneti antichi. Lingua e cultura*. Padova, 225-420.
Samonati, G. (1973). s.v. «Ludrianus». *DE*, vol. 4(3), 2140.
Salomies, O.; Solin, H. (1988). *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*. Hildesheim; Zürich; New York.
Untermann, J. (1978). s.v. «Veneti». *RE*, vol. 15.
Zaccaria, C. (2002) «Alla ricerca di divinità 'celtiche' nell'Italia settentrionale in età romana. Revisione della documentazione per le *Regiones* IX, X, XI». *Veleia*, 18-19, 129-64.
Zamboni, A. (1965-66). «Contributo allo studio del latino epigrafico della X *regio* augustea (*Venetia et Histria*). Introduzione. Fonetica (Vocalismo)». *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 124, 463-517.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Il santuario di Lagole di Calalzo: novità dalla documentazione epigrafica in lingua latina

Tommaso Fantin
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The paper examines the sacred epigraphic documentation written in Latin language from the sanctuary of Lagole di Calalzo (Belluno), dating to the transitional phase between pre-Roman and Roman periods. The autopsy of the votive offerings enabled new readings of eight artifacts and a reconsideration of their chronology. Furthermore, the analysis of the various textual and material components of the inscriptions has allowed for a reflection on ritual practices and their transformations occurred in the Lagole area, contributing to the reconstruction of cultic dynamics during the process of Romanization.

Keywords Lagole. Epigraphy. Trumusiati-. Apollo. Venetia.

Sommario 1 Le testimonianze epigrafiche e il problema della datazione. – 2 L'esame dei reperti iscritti: nuove letture e indizi di datazione. – 3 Riflessioni conclusive.

1 Le testimonianze epigrafiche e il problema della datazione

Il santuario di Lagole di Calalzo, situato nel contesto montano delle Dolomiti del Cadore in provincia di Belluno ha restituito un gran numero di reperti iscritti, per un totale di 98 testi, di cui 69 in lingua

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-08-26 | Published 2026-10-19
© 2026 Fantin | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/010

e alfabeto venetico e 29 in lingua e alfabeto latino;[1] di questi ultimi, uno presenta una commistione di lingua e grafemi sia latini sia venetici.[2] Il riesame della documentazione epigrafica ha riguardato le iscrizioni in lingua e alfabeto latini di Lagole di Calalzo ed è stato condotto con la volontà di analizzare le forme di transito dalla realtà indigena alla romanità e di stabilire delle possibili cronologie relative per le iscrizioni. I documenti considerati consistono in 24 *ex-voto*, con l'esclusione di due reperti, in quanto di contenuto testuale evidentemente estraneo ai procedimenti devozionali: un'etichetta plumbea, graffita in latino corsivo,[3] e un frammento fittile recante un marchio di fabbrica.[4]

L'oggetto del rito che connota l'area sacra è il *simpulum*, il quale è attestato per lo più attraverso le sue singole componenti, il manico e la vasca, disgiunte e non solidali forse poiché nella sua defunzionalizzazione si è selettivamente conservata la parte iscritta. È raro, infatti, riuscire a ricomporre gli esemplari nella loro interezza. I manici ammontano a 119, mentre il totale delle vasche corrisponde a 20; tuttavia, i *simpula* ospitanti un messaggio iscritto sono solo 16.[5] A seguire, quale supporto portatore di scrittura figura la *trulla*, le cui testimonianze sono pari a 16, includendo i frammenti riconducibili a tale categoria di votivi; di queste, 4 risultano iscritte. Le altre tipologie documentarie provenienti dal santuario sono monete, che affiorarono in quantità significativa assieme a bronzetti, elementi figurati, resti ossei, oggetti di ornamento (come pendagli, anelli, fibbie), vasellame metallico come elementi di situle, tavolette plumbee, colini, oltre a reperti pertinenti all'*instrumentum inscriptum* come attrezzi da fuoco e da fonderia.[6]

Tali oggetti correlati al culto sono utilizzati sia durante l'età preromana sia durante l'età romana; in particolare è assai significativo

1 Cf. Marinetti 2001b, 337. Al conteggio offerto da Marinetti si aggiungono le iscrizioni 16c e 18 **[tab. 2]** e il marchio di fabbrica SPA (nr. 15b **[tab. 2]**).

2 Vedi reperto nr. 21 **[tab. 2]**. Cf. Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 543-4, Ca 63; Marinetti 2001b, 370, nr. 477.

3 L'etichetta plumbea registra il messaggio: *Ciceria /myrpha* (?) */ LIX // p*(*ondera*?) *IIII, / a*+(- - -) *III* (inv. 85). Cf. Mainardis 2008, 246-8, nr. 163; *AE* 2008, 567a-b; Marinetti 2001b, 369, nr. 436; Estarán Tolosa 2016, 219, v1.

4 Il frammento fittile reca impresso il marchio: MAE / PAIS (inv. 595). Vedi Brustia 2001, 309, nr. 580; Marinetti 2001b, 370, nr. 580. Sono stati, invece, sottoposti ad autopsia i due marchi di fabbrica nr. 16c e 18 **[tab. 2]**, in quanto il loro contenuto, sebbene non sia di natura sacra, risulta rilevante per riconsiderare le datazioni dei reperti.

5 Vedi Gambacurta 2001, 181-225 per il prospetto completo dei *simpula*.

6 Vedi Gorini 2001a, 51-7; 2001b, 319-36; Fogolari 2001a, 103-57; Tagliacozzo, Cassoli 2001, 77-86; Gambacurta, Brustia 2001a, 227-33; 2001b, 235-45; 2001c, 247-74.

notare che le iscrizioni figurano apposte, in entrambe le epoche, sui medesimi supporti.

Fra le evidenze della cultura materiale non si registra la presenza delle strutture che solitamente connotano i santuari di epoca romana e che sono esito della monumentalizzazione dell'area sacra. Infatti, non si ha contezza di strutture architettoniche che potrebbero aver offerto spazio all'appensione dei votivi, né di are, cippi, stele, lastre, colonne che sono gli elementi caratteristici della cultualità romana.

A fronte della significativa continuità nell'uso della scrittura sui medesimi arredi mobili, si riscontrano non pochi problemi ad assegnare una datazione ai reperti quali i *simpula*, in quanto la loro morfologia non consente di stabilire con certezza una cronologia e la sostanziale assenza di scavi stratigrafici non ha permesso agli archeologi di catalogarli secondo tipologie ben definite sul piano temporale. Le *trullae* costituiscono, invece, un'eccezione in quanto attraverso la presenza del marchio di fabbrica afferente all'officina dei *Cipii* apposto su due manici,[7] è possibile ascrivere tali reperti all'interno di un intervallo cronologico certo, come si vedrà di seguito.

2 L'esame dei reperti iscritti: nuove letture e indizi di datazione

Il materiale epigrafico in lingua latina è stato sottoposto a ricognizione autoptica con l'intento di mettere in luce i processi di cambiamento che si rifletterono nelle dediche dei devoti, attraverso l'esame degli aspetti formulari, onomastici, grafici e teonimici, i quali concorrono a delineare le fasi di passaggio alla romanità. Inoltre, l'autopsia ha permesso di avanzare alcune correzioni di lettura.[8]

In primo luogo, si consideri il manico di *simpulum* bronzeo, che alberga l'iscrizione nr. 5 della tabella: *C*(*aius*?) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*(*s*) {*v*} // *Trumsiate v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). A questo si aggiungono due iscrizioni apposte su *simpula*: *Futus Fovonicus Trumsia*//[*t*]*e*(*i*) *donom* (nr. 6 della tabella) e *Volsomnos Enniceios // v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum*(*usiate*) (iscrizione nr. 12 della tabella).

In aggiunta, è stato possibile avanzare una nuova lettura per

7 Vedi Gambacurta, Brustia 2001c, 248; per il marchio di fabbrica dei Cipii si vedano le iscrizioni 16c e 18 **[tab. 2]**.

8 Si è deciso di includere in questo paragrafo anche il testo delle iscrizioni 12 e 21 **[tab. 2]**, in quanto meritevoli di un esame, sebbene non siano offerte significative novità sul fronte della loro decodificazione. Si segnala che le iscrizioni della tabella nr. 1 non presentano numerazioni e appaiono secondo l'ordine di menzione, nonché di analisi, in questo paragrafo. Poiché i medesimi testi iscritti sono riportati nella tabella nr. 2 in calce al contributo, le successive occorrenze di iscrizioni corredate da un numero devono considerarsi riferimenti a suddetta tabella.

l'iscrizione nr. 16a-b **[fig. 1]** della tabella e riguarda il nome del dedicante di un manico di *trulla*, la cui formula onomastica presenta chiaramente il gentilizio abbreviato in nesso su entrambe le facce del supporto: *L*(*ucius*) *T̂ e*(- - -) *Gra*(*tus*) e [*L*(*ucius*) *T̂e*(- - -) *G*]*ratus*. Lo stesso reperto ospita sul *recto* del manico un'altra iscrizione (nr. 16c in tabella; **[fig. 2]**), ovvero il marchio di fabbrica *P*(*ubli*) *Cipi Polibị*. Al medesimo produttore è riferibile anche il marchio *Poliḅ*(*i*) (al nr. 18 della tabella).

È di rilievo anche il messaggio nr. 21 della tabella, ossia *Arbos* vo(*tum*) *ṣ*(*olvit*) *mẹ*(*rito*), apposto su un punteruolo in osso e di difficile lettura, nonché esegesi, a causa dello stato di conservazione non ottimale.

L'iscrizione nr. 22 della tabella, registrata su tre frammenti di lamina bronzea, è riconducibile unicamente all'identificazione di due lettere [- - -] *F̣F̣*? [- - -] oppure [- - -] *F̣Ẹ*? [- - -].

Infine, è stato esaminato un frammento di spalla di situla in bronzo recante la seguente dedica: [- - - *T*]*ṛibusiatin d*(*onavit*) *l̥*(*ibens*) [*m*(*erito*) - - -].



Figura 1 Manico di *trulla* (EDR186867; Pesce, S.). Museo della Magnifica Comunità di Cadore a Pieve di Cadore, inv. 2269. Foto di Sabrina Pesce. (© Su autorizzazione del Ministero della Cultura - Soprintendenza archeologia, belle arti e paesaggio per l'area metropolitana di Venezia e le province di Belluno, Padova e Treviso)



Figura 2 Manico di *trulla* (EDR186867; Pesce, S.). Museo della Magnifica Comunità di Cadore a Pieve di Cadore, inv. 2269. Foto di Sabrina Pesce. (© Su autorizzazione del Ministero della Cultura - Soprintendenza archeologia, belle arti e paesaggio per l'area metropolitana di Venezia e le province di Belluno, Padova e Treviso)

Innanzitutto, merita un'approfondita analisi l'iscrizione nr. 5 della tabella: *C*(*aius*?) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*(*s*) {*v*} // *Trumsiate v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). Si conferma la lettura della lettera C in prima posizione, così come nelle edizioni precedenti del testo,[9] con l'eccezione di Estarán Tolosa, la quale legge *G*(- - - ?) *Ẹniconei*(*os*) *Cattonico* {*v*} / *Trumsiate v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).[10] Tuttavia, il riscontro autoptico ha evidenziato un segno alla base dell'arco della lettera iniziale che è verosimilmente frutto dell'azione di incisione e non compatibile con la forma del pilastrino della G. Il secondo membro onomastico presenta un nesso fra le lettere I e O di *Eniconeîo*(*s*), come evidenziato anche da Marinetti.[11] Estarán Tolosa, invece, sulla scorta di Pellegrini e Prosdocimi,[12] propone la diversa lettura *Eniconei*(*os*) ove, in assenza del nesso fra E e I, la lettera O accompagnerebbe la S in uno scioglimento del tipo *-os*.[13] La prospettiva di un'uscita in *-os* si considera valida; tuttavia, Estarán Tolosa non la propone come

9 Pellegrini 1965-66, 24-5, nr. 10; Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 552-4, nr. Ca 73; Lejeune 1974, 280-1, nr. 219; Fogolari, Prosdocimi 1988, 310, Ca 73; Marinetti 2001b, 357-8, nr. 201.

10 Estarán Tolosa 2016, 203.

11 Marinetti 2001b, 357-8.

12 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 554.

13 Estarán Tolosa 2016, 203.

possibile terminazione anche del terzo membro onomastico, ossia *Cattonico*, che potrebbe condividere il medesimo scioglimento in *-os* di *Eniconeîo*(*s*).[14] In aggiunta, Estarán Tolosa asserisce che l'iscrizione sia stata realizzata da due mani differenti. Tale argomentazione, secondo la studiosa,[15] è supportata dalla disposizione del testo sulle due facce del supporto: sulla faccia *a* le lettere appaiono in posizione abbastanza centrale e sono di dimensioni omogenee, tendendo verso il bordo inferiore, mentre nella faccia *b* sono realizzate esclusivamente con un attacco lungo il bordo inferiore. In secondo luogo, si consideri la presenza di diverse tipologie di interpunzioni: sulla faccia *a* sarebbe visibile un piccolo tratto verticale, mentre sulla faccia *b* sarebbero osservabili segni puntiformi. L'autopsia ha messo in luce la presenza di un segno di interpunzione puntiforme sulla faccia *a* prima della V finale, la quale si è ritenuto di espungere. Infatti, tale prospettiva consentirebbe di attribuire la lettera V a un eventuale refuso dell'incisore, che ha erroneamente anticipato la V di v(otum);[16] tuttavia, a causa dell'incerta natura del segno puntiforme, il quale può essere imputato a un deterioramento della superficie scrittoria, l'interpretazione rimane problematica. Si conferma la presenza di punti con valenza di interpunzioni sulla faccia *b*.[17]

Ulteriore attenzione è da riservare all'iscrizione *Futus Fovonicus Trumsia*//[*t*]*e*(*i*) *donom* (nr. 6 della tabella), che presenta un'onomastica venetica alla quale è attribuita una veste latina con le terminazioni in *-us*; infatti, si riconosce l'esito della latinizzazione del nome locale *huovonikos*, attestato a Lagole dall'iscrizione venetica *Fovo Fouvonikos*.[18] Al nome segue il teonimo della divinità indigena, le cui ultime due lettere, T ed E, sono registrate sul *verso*; tuttavia, T non è più leggibile. Al nome del nume è affiancata la formula votiva *donom*, tipica del venetico e testimoniata da molteplici iscrizioni lagoliane in lingua venetica.[19] Circa l'interpretazione del teonimo, Marinetti propone la lettura *Trumsia*//[*t*]*e*, mentre Estarán Tolosa propone *Trumsia*//*te*(*i*).[20] Quest'ultima ritiene che il teonimo sia in lingua venetica, quindi da sciogliersi come *Trumsiate*(*i*) su modello

14 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 554; Estarán Tolosa 2016, 203. Considerazioni ulteriori in merito alla desinenza di *C*(*aius*?) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*(*s*) sono sviluppate successivamente nel paragrafo 2.2 nell'ambito dell'analisi onomastica.

15 Estarán Tolosa 2016, 202-3.

16 Pellegrini 1965-66, 24, nr. 10.

17 Cf. Estarán Tolosa 2016, 202.

18 Vedi Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 547, Ca 66; Marinetti 2001b, 354, 192; cf. Estarán Tolosa 2016, 202.

19 Vedi a titolo di esempio Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 498-500, Ca 15; 500-1; 502-3, Ca 16; 503, Ca 17; 503-4, Ca 18; 505-6, Ca 19; 506-7, Ca 20; 507, Ca 21. Cf. Estarán Tolosa 2016, 202.

20 Marinetti 2001b, 358, nr. 202; Estarán Tolosa 2016, 201.

delle attestazioni venetiche che registrano il teonimo al dativo accompagnato dalla formula venetica *donom*.[21] Tale ipotesi non trova un parallelo all'interno del ventaglio di reperti lagoliani in lingua e alfabeto latini, ma rimane una plausibile interpretazione, corroborata dai dati di lingua.[22] Infatti, considerando il contesto di transizione alla romanità, è verosimile che il reperto presenti un individuo indigeno che recepì le desinenze latine, mantenendo però l'idioma locale nel rivolgersi ritualmente alla divinità epicoria.[23]

Rilevante è anche l'iscrizione nr. 12 della tabella *Volsomnos Enniceios // v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum*(*usiate*). Innanzitutto, si è ritenuto opportuno sciogliere il teonimo con la terminazione *-e* sulla base del confronto con l'iscrizione nr. 5b della tabella,[24] ove è attestata tale uscita a corredo della formula di scioglimento del voto.[25] Il testo presenta un segno di interpunzione fra la V e la O del primo nome, dovuto forse a una scorretta reminiscenza della puntuazione venetica.[26] Tuttavia, Maria José Estarán Tolosa ritiene che tale segno sia accidentale, in quanto meno profondo rispetto agli altri, eccessivamente sviluppato in lunghezza per costituire un vera e propria interpunzione verticale e difforme rispetto agli altri segni presenti.[27] Estarán Tolosa sostiene anche che i messaggi registrati su ambedue le facce del documento sono ascrivibili a due mani differenti. Nello specifico, a seguito del vaglio del *ductus* delle lettere, la studiosa constata che, sul *recto*, i tratti grafici risultano meno stabili e che il testo è disposto sulla metà superiore della superficie scrittoria; sul *verso*, invece, il flusso di testo sarebbe ordinato a intera pagina, occupando l'area iscritta in tutta la sua altezza, con un andamento maggiormente rettilineo. A tale prospetto si somma la presenza di diversi tipi di interpunzione adottati sulle due facce: rispettivamente puntiforme sul *recto*, verticale sul *verso*. Tali elementi avvalorerebbero la teoria secondo la quale il devoto si sarebbe procurato l'oggetto votivo già iscritto e, successivamente, avrebbe aggiunto la propria formula onomastica prima di offrirlo alla divinità epicoria.[28] La ricostruzione elaborata da Estarán Tolosa

21 Estarán Tolosa 2016, 202.

22 Si vedano le iscrizioni venetiche di Lagole in Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 544-6, Ca 64, Ca 65, Ca 66, ove compare la struttura *donom* + teonimo epicorio al dativo (o viceversa).

23 Cf. Estarán Tolosa 2016, 202.

24 Cf. iscrizione nr. 5a-b **[tab. 2]**: *C*(*aius*?) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*(*s*) {*v*} // *Trumsiate v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). (EDR187923; Pesce, S.).

25 Si condivide qui la lettura adottata a testo da Estarán Tolosa 2016, 200.

26 Vedi Lejeune 1954, 125, nr. 11; Marinetti 2001b, 357, nr. 197.

27 Estarán Tolosa 2016, 199-200.

28 Estarán Tolosa 2016, 199-200.

appare verosimile, infatti, è assolutamente plausibile che presso il santuario di Lagole, ove furono rinvenuti in considerevole quantità oggetti in corso di lavorazione e scartati, operasse un'officina preposta al confezionamento di votivi.[29]

A suffragare l'ipotesi concorre l'uso, in questo caso, di un cesello profilatore, che implicherebbe una realizzazione più 'professionale' della dedica. Tuttavia, tale considerazione merita uno studio più approfondito delle tecniche di approntamento del messaggio su bronzo, che non è possibile sviluppare in questa sede.[30]

Per quanto concerne l'iscrizione nr. 16a-b **[fig. 1]** della tabella, la formula onomastica del dedicante, precedentemente trascritta come *L*(*ucius*) *F*(- - -) *Gra*(*tus*),[31] presenta invece il gentilizio abbreviato in nesso su entrambe le facce del supporto: *L*(*ucius*) *T̂ e*(- - -) *Gra*(*tus*). Sul *recto* del manico compare un'altra iscrizione (nr. 16c in tabella; **[fig. 2]**), cioè il marchio di fabbrica *P*(*ubli*) *Cipi Polibị*, precedentemente interpretata come *Cipi. Polibi* o *P*(*ubli*) *Cipi Polybi*.[32] Al medesimo produttore è riferibile il marchio *Poliḅ*(*i*) (al nr. 18 della tabella), letto anteriormente come *i. Poli*.[33]

In un contesto di difficile datazione come quello lagoliano, l'esame dei reperti ha consentito, inoltre, di valorizzare il potenziale informativo della *trulla* in oggetto (nr. 16 della tabella), in quanto essa permette di avvalersi di indizi di cronologia assoluta e relativa: assoluta in quanto il marchio *P*(*ubli*) *Cipi Polibị* si data tra il 40 d.C. e il 70 d.C. e rappresenta, dunque, un significativo caposaldo cronologico;[34] relativa in quanto gli elementi analizzati successivamente consentiranno di postulare delle cronologie relative.

Ulteriormente, si consideri il messaggio nr. 21 della tabella, ossia *Arbos* vo(*tum*) *ṣ*(*olvit*) *mẹ*(*rito*), un'iscrizione venetico-latina e caratterizzata da un andamento sinistrorso.

Estarán Tolosa asserisce, tuttavia, che il testo presenti un

29 Fogolari 2001c, 373.

30 Una riflessione in merito all'uso del cesello profilatore nei documenti lagoliani è presentata nel paragrafo 2.3, dedicato alle tecniche di apposizione del messaggio.

31 Vedi Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 559-61, Ca 6; Lejeune 1974, 283, nr. *222-12; Gambacurta, Brustia 2001c, 257, 261, nr. 423; Marinetti 2001b, 368, nr. 423; Mainardis 2008, 237, nr. 148; *AE* 2008, 555.

32 Rispettivamente la prima lettura è stata proposta da Brustia in Gambacurta, Brustia 2001c, 248, mentre la seconda è stata avanzata da Mainardis 2008, 237, nr. 148. Vedi Kunow 1985, 234, nr. 17; 237, nr. 38; 238-9, nr. 53 per confronti con la nuova lettura prospettata.

33 Castoldi, Massari 1985, 21-4; Gambacurta, Brustia 2001c, 248. Cf. Bennett, Young 1985, 42-3 per la proposta di una cronologia più risalente, ossia 65-85 d.C., sulla base dei reperti rinvenuti prevalentemente in Britannia. Tuttavia, risulta più convincente la proposta di Castoldi, Massari 1985, accolta anche da Gambacurta, Brustia 2001c, poiché maggiormente in linea con il contesto lagoliano.

34 Gambacurta, Brustia 2001c, 248.

andamento destrorso, circostanza che invaliderebbe l'ipotesi della classificazione venetico-latina dell'iscrizione, supposta finora dalla critica,[35] e orienterebbe a definire la testimonianza esclusivamente venetica.[36] A conferma di tale tesi, la studiosa argomenta che, qualora la propria interpretazione non fosse accolta, si configurerebbe un *unicum* epigrafico: un'iscrizione mista e digrafa con grafia latina ad andamento sinistrorso.[37] La criticità di tale interpretazione risiede nell'assenza di elementi cogenti che concorrano a determinare l'andamento della scrittura, in quanto, in entrambi i sensi di lettura, l'identificazione delle lettere rimane inalterata. La A iniziale e la V – gli unici segni grafici, fra quelli registrati, la cui notazione varia in funzione dell'orientamento della scrittura – non offrono indizi dirimenti per deliberare sulla questione. Inoltre, contestualizzando il reperto all'interno della fase di passaggio, non è da escludere che il latino possa presentare eccezionalmente andamento sinistrorso, specialmente nel caso in cui il promotore della dedica fosse chiaramente indigeno e, quindi, non ancora conformatosi alla modalità di notazione dei segni grafici invalsa nella cultura romana all'altezza del I sec a.C.

La trascrizione del testo adottata a testo è fornita da buona parte della critica precedente, [38] con l'eccezione di Estarán Tolosa,[39] la quale propone un'interessante novità di lettura: *arφos vo+nis*. Dopo l'antroponimo, seguito da un tratto verticale che funge da interpunzione, figurano le lettere V e O seguite da un segno non identificabile, indicato come +, e da una combinazione di segni spiegati come la sequenza di N, I, S. La studiosa afferma che tali ultimi elementi potrebbero costituire la sigla onomastica dell'individuo, ma la precaria visibilità delle lettere impedisce una decodificazione certa.[40] Dalla ricognizione autoptica, appare, tuttavia, che la lettera non identificata da Estarán Tolosa sia S.

Se *Arbos* è indubbiamente un nome individuale venetico, permangono dubbi sull'interpretazione del secondo gruppo di lettere come elemento onomastico, secondo quanto propone Estarán Tolosa. Infatti, se l'iscrizione fosse pienamente venetica, *vo+nis* occuperebbe la posizione di appositivo, dotato di una terminazione *-is*, forse derivante da un ipotetico **-io-s*. Tuttavia, è necessario notare che a

35 Vedi Pellegrini 1965-66, 17, nr. 2; Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 543-4, Ca 61; Lejeune 1974, 279-80, nr. 214, Marinetti 2001b, 370, nr. 477.

36 Estarán Tolosa 2016, 220.

37 Estarán Tolosa 2016, 220.

38 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 543-4, Ca 63; Lejeune 1974, 279-80, nr. 214; Marinetti 2001b, 370, nr. 477.

39 Estarán Tolosa 2016, 219.

40 Estarán Tolosa 2016, 220.

Lagole è più frequente il suffisso *-iko* come formante di appositivo.[41]

Raffronti con altre iscrizioni venetiche hanno permesso di accertare la presenza di una terminazione *-nis* in antroponimi maschili. È utile, dunque, considerare l'iscrizione atestina *Alkomno metlon Śikos Enogenes Vilkenis horvionte donasan*,[42] ove figura *Vilkenis*, individuo maschile con desinenza *-nis*. Il testo menzionato è verosimilmente una dedica posta da tre individui distinti, come suggerisce la terminazione di plurale *-an* in *donasan*, a una coppia divina, i Dioscuri.[43] Pertanto, è ammissibile che dopo il nome *Arbos* e l'interpunzione costituita da un tratto verticale figurino forse dei segni costituenti un altro elemento onomastico, correlato ad *Arbos* o meno. È anche vero, però, che nel *corpus* di iscrizioni venetiche non è altresì attestata una base onomastica *vos-* , – il che non sarebbe un ostacolo insormontabile – mentre nello stesso contesto cadorino sono numerosi gli antroponimi con base *volt-* e *vot-*.[44] Data l'incertezza nell'identificazione delle lettere e l'individuazione di un solo altro antroponimo con uguale desinenza, è preferibile rimanere nel campo delle ipotesi.

Inoltre, la studiosa spagnola sostiene che il supporto ospitante il messaggio iscritto non sia un punteruolo, in quanto tale supporto non sarebbe in grado di reggere la pressione su di esso esercitata durante la sua attività; ella ritiene più plausibile che l'oggetto sia un pendente simile a quelli attestati a Vicenza e Magrè.[45] Tuttavia, poiché tali reperti non sono discussi nel dettaglio, non è possibile istituire un raffronto e verificare le eventuali affinità tipologiche.

Per quanto concerne l'iscrizione nr. 22 della tabella, si prospettano due alternative interpretative: [- - -] *F̣F̣*? [- - -] oppure [- - -] *F̣F̣*? [- - -]. In precedenza, erano state proposte diverse letture, come [- - -] *Soffiu* [- - -] o [-] *Ṣofẹius* [- - -].[46] Tuttavia, alla luce della frammentarietà e dell'usura della superficie scrittoria, non è possibile accogliere le interpretazioni anteriori.

Infine, è stato possibile proporre una lettura leggermente nuova per [- - - *T*]*ṛibusiatin d*(*onavit*) *ḷ*(*ibens*) [*m*(*erito*) - - -] (iscrizione nr. 24 della tabella). Tale messaggio presenta una variante del teonimo locale attestata con minore frequenza rispetto a *Trumusiati-*. Marinetti ha

41 Marinetti 2013, 86; Marinetti 2020, 389-90.

42 Fogolari, Prosdocimi 1988, 283; Marinetti 2002, 157-8, nr. 1.

43 Fogolari, Prosdocimi 1988, 283-4; Marinetti 2002, 157-8.

44 Pellegrini, Prosdocimi 1967b, 203-17; Marinetti 2013, 83.

45 Estarán Tolosa 2016, 219.

46 Rispettivamente la prima lettura si deve a Marinetti 2001b, 344, nr. 105, mentre la seconda a Mainardis 2008, 244, nr. 159; cf. *AE* 2008, 564. Ulteriori interpretazioni sono state offerte da Pellegrini 1952, 62, nr. 44; Lejeune 1952, 55, nr. C'; De Lotto-Frescura 1953, 41, nr. 42 e 44, fig. 42; Lejeune 1953, 6, nr. C'; Lejeune 1954, 125, nr. 8; Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 563-4, nr. Ca X; Lejeune 1974, 281, nr. *222-01; Fogolari 2001b, 163-4, nr. 105; Mainardis 2008, 244, nr. 159.

spiegato la forma *Tribusiatin*, con l'individuazione di una radice *tribu-*, la quale può essere intesa sia come latinismo che come forma venetica corrispettiva di quella latina. È evidente, dunque, il riferimento alla comunità di cui si fa portatore la base *tribu-*, cui è associato il suffisso -(*i*)*sio-*, frequente in diversi toponimi, come *Tarvisio-*.[47]

Nel caso specifico, *Tribusiati-* appare mutilo della lettera iniziale, poiché caduta in lacuna, e la prima R è di difficile lettura a causa del danneggiamento del supporto. Nonostante ciò, la proposta di lettura converge sostanzialmente con l'edizione di Estarán Tolosa,[48] sia per l'identificazione delle lettere sia per i segni interpuntivi, con l'unica differenza rappresentata dalla lettura della prima R.

Tabella 1 Prospetto delle nuove letture derivanti dall'autopsia a confronto con le letture precedenti della critica[49]

Nuova lettura dell'autore	Pellegrini, Prosdocimi 1967a	Lejeune 1974	Marinetti 2001b	Mainardis 2008	Estarán Tolosa 2016
Futus Fovonicus Trumsia // [*t*]*e*(*i*) *donom*.	*Futu.s. Fovonicvs. Trumusia* // [- - -] *donom.*	*Futu.s. Fovonicus. trvmusia* // *te donom.*	*Futu.s. Fovonicv*[*s*]*. Trvmusia* // [*t*]*e donom.*	Non edita.	*Futus* · *Fouonicus* · *Trumsia* // *te*(*i*) *donom.*
Volsomnos Enniceios // *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum*(*usiate*).	*V.olsomnos. Enniceios* // v. s. l. m. Trum(usiatei).	*V.olsomnos. Enniceios* // v. s. l. m. Trum.	V.olsomnos. Enniceios // *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum.*	Non edita.	*Volsomnos* · *Enniceios* // *v*(*otum*) · *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum*(*usiate*).
L(*ucius*) *T̂e*(- - -) *Gra*(*tus*) *Ap*(*ollini*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) // [*L*(*ucius*) *T̂e*(- - -) *G*] *ratus*[*Apollin*] *i v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).	*L. F. Gra*(*tus*?) *Ap*(*ollini*) *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* // [- - -]*tus* [*Apollin*] *i v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*	*L. F. Gra. Ap. v. s. l. m* // [*G*]*ratus* [*Apollin*]*i v. s. l. m.*	*L. F. Gra. Ap. v. s. l. m.* // [- - -]*tus* [- - -]*i v. s. l. m.*	*L*(*ucius*) *F*(- - -) *Gra*(*tus*) *Ap*(*ollini*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) // [*L*(*ucius*) *F*(- - -) *G*] *ratus*[*Apollin*]*i v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).	Non edita.
P(*ubli*) *Cipi Polibi.*	Non edita.	Non edita.	Non edita.	*P*(*ubli*) *Cipi Polybi.*	Non edita.
Polib(*i*).	Non edita.	Non edita.	Non edita.	Non edita.	Non edita.

47 Marinetti 2001a, 68.

48 Estarán Tolosa 2016, 204.

49 Per ragioni di spazio si sono selezionate le pubblicazioni più significative. Per la bibliografia completa precedente all'uscita del volume di Fogolari e Gambacurta del 2001 si veda l'edizione omnicomprensiva del *corpus* lagoliano a opera di Marinetti 2001b.

Arbos vo(*tum*) *ṣ*(*olvit*) *mẹ*(*rito*).	*Arbos vo*(*tum*) *s*(*olvit*) *me*(*rito*).	*Arbos vo*(*tum*) *s*(*olvit*) *me*(*rito*).	*Arbos vo*(*tum*) *s*(*olvit*) *me*(*rito*).	Non edita.	*arφos vo+nis.*
[- - -] *F̲F̲*? [- - -]. oppure [- - -] *F̲Ẹ̲*? [- - -].	[- - -] *Sofeiu* [- - -].	[- - -] *Ṣof* [- - -] *iu* [- - -].	[- - -] *Sofeiu* [- - -] oppure [- - -] *Soffiu* [- - -].	[-] *Ṣofẹius* [- - -].	Non edita.
[- - - *T*]*ribusiatin d*(*onavit*) *l̲*(*ibens*) [*m*(*erito*) - - -].	[- - - *T*]*ribusiatin. d. l*[*.m.*].	[- - - *T*] *ribusiatin. d. l*[*.m.*].	[- - - *T*]*ribusiatin. d. l.* [*. m.* - - -].	Non edita.	[- - - *T*] *ribusiatin* · *d*(*onavit*) · *l̲*(*ibens*) [· *m*(*erito*) - - -].

2.1 Il formulario votivo

Dall'esame dei testi iscritti risulta che è il formulario votivo romano a marcare un primo cambiamento, come si evince dal seguente testo (nr. 21 della tabella): *Arbos* vo(*tum*) *ṣ*(*olvit*) *mẹ*(*rito*).

Arbos è un antroponimo monomembre chiaramente venetico,[50] il quale dimostra come nella fase di passaggio, verosimilmente negli stadi iniziali, alcuni devoti non avvertano l'esigenza di latinizzare il proprio nome,[51] come si riscontrerà in altri casi successivi. Considerando che il nome individuale fu vergato in alfabeto venetico, mentre la formula votiva fu apposta in grafia latina, si evince che il primo indizio del mutamento verso la romanità sia rappresentato dall'ingresso nelle dediche della formula *vo*(*tum*) *s*(*olvit*) *me*(*rito*), seppure in questo caso con l'omissione del termine *libens*. Dunque, pur mantenendo il proprio nome indigeno, il dedicante si dimostrò sensibile alla nuova modalità di espressione del culto, adottando la formula romana di scioglimento del voto.

L'occorrenza della formula completa *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) rappresenta un chiaro indizio della penetrazione della ritualità romana nel territorio lagoliano, offrendo un elemento significativo per formulare supposizioni circa la datazione dei reperti iscritti. Secondo Panciera,[52] infatti, la frase rituale indicante lo scioglimento del voto è attestata, in forma abbreviata, a partire dalla fine del II o dall'inizio del I sec. a.C. Tale dato risulta estremamente rilevante al fine dell'individuazione di un limite *post quem* per le testimonianze

50 Cf. il caso di *Arbonkos* di Montebelluna. Vedi Pellegrini, Prosdocimi 1967b, 55; Marinetti 2001b, 370, nr. 477.

51 Cf. Mainardis 2008, 244, nr. 158.

52 Panciera 2006, 26. Le conclusioni di Panciera si basano sui risultati emersi dalla collazione di tutte iscrizioni di natura sacra contenute in *CIL* I^2, abbracciando un ventaglio cronologico che si estende dall'età arcaica sino alla fine dell'età tardo-repubblicana. Lo studioso ha constatato che le prime occorrenze in cui la formula risulta abbreviata rimontano alla fine del II secolo a.C. e gli inizi del I secolo a.C.

ospitanti tale formula. Le iscrizioni lagoliane afferiscono chiaramente alla fase di transizione, nel corso della quale ebbe luogo l'incontro della cultura indigena con quella romana; l'attestazione della formula votiva romana certifica un solido riferimento cronologico entro il quale collocare i reperti analizzati.

2.2 Il formulario onomastico

Il dato onomastico in virtù del proprio apporto informativo risulta di notevole rilevanza non solo per inquadrare aspetti socioeconomici riguardanti coloro che coltivavano i propri interessi commerciali nell'area, come i *Barbii*,[53] ma anche le forme del transito dalla realtà indigena alla romanità.

I messaggi epigrafici attestano sia dedicanti che scelsero di mantenere il proprio nome venetico, sia devoti che latinizzarono il proprio nome. Relativamente al primo caso, si osservi il devoto *Arbos* vo(*tum*) *ṣ*(*olvit*) *mẹ*(*rito*), ove è significativo evidenziare come sia il solo devoto non interessato ad attribuire una *facies* latina al proprio nome.

Se si considera la seconda categoria, si esamini il caso del dedicante *Ç*(*aius*?) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico* {*v*} (nr. 5 della tabella), il quale, adottando l'alfabeto latino, esibisce la struttura onomastica romana **[fig. 3]**.[54] L'antroponimo è costituito, infatti, da un primo elemento che corrisponde alla lettera C, come abbreviazione del prenome latino *Caius*; segue *Eniconeîo*(*s*) che può essere identificato come un gentilizio, e, infine, *Cattonico* {*v*}, che verosimilmente ricopre la funzione di *cognomen* o di patronimico venetico.[55]

53 La famiglia dei *Barbii* è di origine centro-italica e, a seguito di vari spostamenti, si stanziò ad Aquileia, da dove sviluppò traffici con il Norico e l'area alpina. In tale contesto, Lagole di Calalzo fu un importante crocevia, in virtù della propria posizione che permetteva il collegamento dell'area del Cadore con la pianura e con le regioni d'oltralpe. Tale circostanza spiega come gli esponenti di tale *gens* sfruttassero lo strategico centro di Lagole per accrescere la propria attività, beneficiando di floridi scambi commerciali. Sulla *gens Barbia* vedi Šašel 1987, 147-8; Bandelli 2001, 183-4; Chiabà 2003, 94. Cf. iscrizioni nrr. 9, 10 e 20 **[tab. 2]**.

54 *C*(*aius?*) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*(*s*) *{v} // Trumsiate v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). (EDR187923; Pesce, S.).

55 Marinetti 2001b, 357, nr. 201.



Figura 3 *Recto* di manico di *simpulum* (EDR187923, S. Pesce). Museo della Magnifica Comunità di Cadore a Pieve di Cadore, inv. 48752. (© Su autorizzazione del Ministero della Cultura - Soprintendenza archeologia, belle arti e paesaggio per l'area metropolitana di Venezia e le province di Belluno, Padova e Treviso)

Le desinenze in *-o* del secondo e terzo elemento non sono certamente sicure, in quanto alla fine del secondo membro onomastico compare una serie di segni sovrapposti poco chiara, mentre il terzo nome è seguito dalla lettera V, che, secondo Pellegrini,[56] è stata probabilmente notata per errore, su influenza di *v(otum)* pertinente alla formula latina, la quale fu poi riportata nel *verso* del documento. A corroborare suddetta congettura contribuisce quello che sembra essere un segno di interpunzione dopo *Cattonico* e prima di V: tale prospettiva consentirebbe di attribuire la lettera V a un eventuale sbaglio dell'incisore; tuttavia, a causa dell'incerta natura del segno puntiforme, il quale può essere imputato a un banale deterioramento della superficie scrittoria, l'interpretazione rimane problematica.

Se le basi lessicali degli ultimi due elementi onomastici sono senza dubbio epicorie, le presunte terminazioni in *-o* sono latine. L'uscita in *-o* afferisce al nominativo, poiché il caso dativo è escluso dalla struttura della formula di dedica. La *-o* di nominativo, dunque, è stata spiegata da Pellegrini su modello dei nomi con tema in nasale (a titolo di esempio si consideri *Cato*, *Catonis*), possibilità che spiegherebbe la forma *Cattonico*, ma non quella di *Eniconeîo*.[57] In alternativa, il medesimo studioso ha ipotizzato che si tratti di una non notazione di

56 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 553.

57 Pellegrini, Prosdocimi 1967a, 554; cf. Lejeune 1974, 281.

-s finale a partire da un'uscita in *-os*, quindi *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*(*s*), ove si assiste all'esito di volgarismi del latino.[58]

Un altro caso significativo (nr. 12 della tabella) è costituito dal devoto *Volsomnos Enniceios*,[59] il quale appose il messaggio in alfabeto latino, impiegando il consueto formulario votivo romano, rivolgendo la propria dedica a *Trumusiati-*, adottando, dunque, il teonimo preromano. Egli è un dedicante di origine venetica, come si evince dalle basi onomastiche, le desinenze in *-os* e la struttura bimembre.[60] *Volsomnos Enniceios* si colloca a metà fra le due forme sopracitate, in quanto esibisce una struttura binomia ancora fortemente ancorata al sistema onomastico venetico, benché utilizzi la grafia latina.

Da quanto esposto, si evincono differenti istanze: da un lato, la volontà degli offerenti di uniformarsi al modello dei *tria nomina*, o, quantomeno, di conferire una veste latina al proprio nome, dall'altro, il proposito di mantenere l'indicazione onomastica, in qualche misura, fedele alla lingua madre, evidenziando chiaramente la propria origine senza rinunciare all'idioma e alla scrittura locali in seguito all'ingresso nella realtà statuale, politica e culturale romana.[61] A testimoniare la conclusione del processo – ancorché esso non è detto sia rettilineo – è la dedica di *T*(*itus*) *Vólusius Ti*(*beri*) *f(ilius*) *Firmus* (nr. 17a della tabella),[62] individuo che si identificò con la formula romana trimembre.

2.3 La grafia: iscrizioni puntinate e graffite

L'indagine relativa alla modalità di apposizione del messaggio iscritto ha permesso di elaborare una classificazione cronologica dei reperti, fondata sulla tecnica scrittoria adottata.

Le iscrizioni latine incise mediante puntinatura ammontano a quindici, mentre sette risultano graffite.[63] All'interno di quest'ultima categoria rientrano anche alcune iscrizioni realizzate con l'ausilio del cesello profilatore (iscrizioni nrr. 2, 5, 12, 16a-b della tabella), le quali si distinguono da quelle eseguite più propriamente 'a sgraffio'.

58 Lejeune 1974, 281; Marinetti 2001b, 357, nr. 201. Cf. il caso di *Calvo* (*CIL* V 155 = EDR139137, V. Zovic) in Zamboni 1967-68, 144; vedi anche *Samnio* in Cresci Marrone, Marinetti 2012, 228.

59 *Volsomnos Enniceios // v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum*(*usiate*); cf. *AE* 2008, 563 a-b = EDR186950 (S. Pesce).

60 Marinetti 2001b, 357, nr. 197; vedi Marinetti 2001a, 66-70; Marinetti, Prosdocimi 2006 per un inquadramento sulla divinità *Trumusiati-*.

61 Mainardis 2008, 244.

62 *T*(*itus*) *Vólusius Ti*(*beri*) *f*(*ilius*) *Firmus Ạp*(*ollini*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*); cf. *AE* 2002, 544b = EDR098336 (S. Pesce e S. Nicolini).

63 Vedi **[tab. 2]**. Puntinate: 1, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15a, 16a-b, 17a, 19, 20, 22. Graffite: 2, 5, 6, 11, 12, 17b, 21.

È rilevante osservare che non sono attestati testi preromani realizzati attraverso la puntinatura. Oltre a ciò, tutti i messaggi puntinati, in cui è espresso il nome del dedicante, si presentano pienamente latini sotto l'aspetto onomastico, formulare e alfabetico; a fronte di tale uniformità si registra, un'unica eccezione, rappresentata dall'iscrizione nr. 19 della tabella: *L*(*ucius*) *Apinius L*(*uci*) *f*(*ilius*) // *Trum*[*usia*]*tei v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*), in cui il nome, la formula votiva e l'alfabeto sono latini ma la figura divina è ancora espressa dalla divinità indigena *Trumusiati-*.

È possibile, di conseguenza, supporre che le iscrizioni puntinate riflettano una modalità scrittoria che si sviluppò successivamente a quella consolidata nel contesto epicorio, cioè quella a sgraffio. A sostegno di tale tesi concorre, inoltre, l'iscrizione nr. 17a del sopracitato *T*(*itus*) *Vólusius Ti*(*beri*) *f*(*ilius*) *Firmus*, il quale appose la propria dedica in alfabeto latino attraverso puntinatura sul manico di una *trulla*. Il medesimo supporto ospitava già un altro messaggio graffito sul fondo, corrispondente al nome *Ḍovos Sabinaius* (iscrizione 17b della tabella),[64] un antroponimo venetico riportato in alfabeto latino che consente di individuare il primo utilizzatore del manufatto. Di conseguenza, si potrebbe inferire, seppur con debita cautela, che i messaggi graffiti siano stati realizzati antecedentemente rispetto a quelli puntinati.

Tali considerazioni sono approfondite in questo volume da Franco Luciani, il quale illustra quali siano gli elementi di continuità e discontinuità tra le culture veneta e romana attraverso l'analisi degli aspetti tipologici, scrittori, linguistici e onomastici di alcune epigrafi latine sacre del Veneto settentrionale, fra le quali anche alcune di Lagole di Calalzo.

In ogni caso, l'attestazione di iscrizioni realizzate mediante il cesello profilatore è particolarmente rilevante, in quanto implicherebbe la presenza di individui qualificati, specializzati nell'utilizzo di tale strumento.

È plausibile, infatti, istituire una correlazione fra lo strumento e il suo fruitore: alcune iscrizioni potrebbero essere il risultato di un lavoro specialistico. Tuttavia, ciò non toglie che le iscrizioni lagoliane rappresentino, nel loro complesso, forme più o meno spontanee di apposizione del messaggio. Infatti, da un lato i *tituli* potevano essere realizzati da professionisti, come un ipotetico *officinator*; dall'altro, è verosimile che in taluni casi lo stesso promotore della dedica registrasse autonomamente il proprio testo e cioè in modo più 'spontaneo', come nel caso di *Covos Sabinaius* (iscrizione nr. 17b della tabella).

Non è possibile ricomporre con sicurezza le fasi del rito, ossia non si è in grado di accertare se a Lagole il devoto acquistasse il reperto

64 *Covos Sabinaius*; *AE* 2002, 544a = EDR187600 (S. Pesce).

e lo facesse incidere nell'officina locale, oppure se registrasse egli stesso il testo direttamente. Perciò, l'utilizzo di strumenti tecnici non è una prerogativa esclusiva di figure professionali, e non implica necessariamente l'intervento di uno specialista. Ne risulta che non è possibile stabilire quali testi siano opera di una mano esperta e quali siano frutto dell'iniziativa del singolo devoto.

D'altronde, il bronzo è un materiale piuttosto difficile da lavorare in rapporto a supporti più duttili (come intonaco, ceramica, legno, cera, ecc.) e quindi necessita di strumenti specifici, che tuttavia il dedicante poteva verosimilmente padroneggiare. Pertanto, è necessario vagliare in modo più approfondito ed esauriente le tecniche e le competenze richieste per la realizzazione dei graffiti, con particolare riferimento all'epigrafia del sacro. In tale prospettiva, si potrebbe valutare una correlazione fra la modalità di apposizione del messaggio graffito e la tipologia di testo prodotto, distinguendo fra produzioni più 'professionali' e forme più 'spontanee'.

2.4 Il teonimo

Nelle iscrizioni latine risulta significativa la presenza del teonimo, sempre espresso in alfabeto latino. Esso in 6 casi designa la divinità come l'epicoria *Trumusiati-* e in 12 identifica il nume olimpico Apollo. I due teonimi non risultano mai attestati contemporaneamente nella medesima iscrizione.[65] Il teonimo, assieme ai dati precedenti, testimonia la persistenza dell'identificazione della divinità titolare del santuario con *Trumusiati-* nel periodo di passaggio; permette altresì di notare come in maniera progressiva le subentri Apollo, probabilmente quando il nuovo assetto culturale permeò interamente anche la sfera devozionale. Il processo di transizione giunse idealmente a una conclusione nell'iscrizione di *T*(*itus*) *Vólusius Ti*(*beri*) *f*(*ilius*) *Firmus*,[66] dedicante dall'onomastica pienamente romana che offrì il votivo ad Apollo. In ogni caso, appare verosimile che il passaggio politico-istituzionale comportò la progressiva contrazione delle attestazioni del nume epicorio *Trumusiati-* in favore di Apollo.

Dunque, sorge spontaneo un interrogativo: si registrò una compresenza delle figure divine o si consumò una sostituzione del titolare del luogo di culto?

A tale proposito, Emanuela Murgia ha proposto un'interpretazione comparativa fra il caso di Lagole e il culto di *Albiorix* nel contesto

65 Le 6 iscrizioni che registrano il teonimo *Trumusiati-* sono le nr. 5, 6, 11, 12, 19, 24; le 12 iscrizioni che ospitano il nome di Apollo sono le nr. 1, 2,4, 8, 9, 10, 13, 14, 15a, 16a-b, 17a, 20.

66 *AE* 2002, 544 a-b. Al nr. 17a **[tab. 2]**.

delle Alpi Cozie, in virtù dell'analogo rapporto fra divinità epicoria e romana riscontrabile nei due ambiti cultuali.[67] Le iscrizioni di quest'area, databili fra il I e il III secolo d.C., presentano alcuni dedicanti di origine celtica e altri di origine latina.[68] I primi rivolgono le proprie dediche ad *Albiorix*, ovvero la divinità indigena e i secondi ad Apollo. Secondo Murgia, il nume destinatario del messaggio votivo dipenderebbe dall'origine etnica del devoto. Applicando tale modello a Lagole si potrebbe supporre che i frequentatori venetici si rivolgessero a *Trumusiati-*, mentre i frequentatori latini ad Apollo.[69]

Tale congettura trova effettivamente un riscontro nella realtà lagoliana, ove i devoti di origine venetica dedicarono a *Trumusiati-* e gli individui di origine latina si rivolsero ad Apollo. Si constata, pertanto, che il santuario lagoliano fu frequentato da molteplici tipologie di utenti differenti (come i commercianti quali i *Barbii* e gli indigeni), i quali si rivolsero a figure divine pertinenti a due *pantheon* diversi, l'uno venetico e l'altro romano. Si registrano, però, due significative eccezioni: l'iscrizione nr. 19, ove il già menzionato *L*(*ucius*) *Apinius L*(*uci*) *f*(*ilius*), dedicante di origine latina, offrì il proprio *ex-voto* a *Trumusiati-* e l'autoctono *Firmus Vettius* (iscrizione nr. 15a), il quale destinò la propria dedica ad Apollo e presenta basi onomastiche latine; tuttavia, il disordine onomastico con il quale sono espresse consente di inferire la sua origine epicorica.[70]

Inoltre, è bene considerare che, se i messaggi rivolti ad *Albiorix* presentano una cronologia variabile fra I e III secolo d.C., le iscrizioni di Lagole sono inquadrabili all'interno di un intervallo che non supera il I secolo d.C., oltre il quale si interrompe la documentazione epigrafica. Ne consegue che non è possibile accertare se a Lagole, nei secoli successivi – ovvero superato il periodo di transizione –, furono prodotte dediche rivolte a *Trumusiati-*, così come in epoca tarda furono promossi messaggi all'indigeno *Albiorix* nel territorio delle Alpi Cozie.

Pertanto, risulta difficile giungere a una determinazione sicura di compresenza o sostituzione, in quanto non è possibile determinare con certezza l'etnia dei devoti e le datazioni di cui si dispone non sono assolute, bensì relative.

3 Riflessioni conclusive

Risulta plausibile ascrivere le testimonianze epigrafiche qui considerate entro un segmento cronologico compreso fra il I secolo

67 Cf. Giorcelli Bersani 1999, 102-4; Murgia 2019, 77 nota 390.

68 Cimarosti, Facchinetti 2012, 199.

69 Cf. Giorcelli Bersani 1999, 102-4; Murgia 2019, 77 nota 390.

70 Cf. Salomies 1987, 121-2; Mainardis 2008, 238.

a.C. e il I secolo d.C., cioè nella fase di passaggio dalla romanizzazione alla romanità, a seguito del vaglio della formula di voto, dei dati onomastici, dell'alfabeto utilizzato, quindi della lingua e delle modalità grafiche e, infine, del teonimo.

Innanzitutto, sembra che le modalità del culto di epoca venetica siano proseguite senza apparente iato anche successivamente al contatto con Roma; infatti, le precipue caratteristiche liturgiche rimangono sostanzialmente inalterate. A certificare tale continuità è, inoltre, l'assenza di oggetti di arredo e supporti pertinenti alla ritualità romana.

A fronte di ciò, dal dato epigrafico emerge la presenza, a fianco della divinità *Trumusiati-*, di un altro teonimo, cioè Apollo. L'epigrafia, tuttavia, può offrire un effetto distorcente nella ricostruzione del rito, in quanto non fornisce dati precisi sui tempi e sulle modalità delle pratiche performative, nelle quali le evidenze materiali meglio si inserivano. Infatti, non si tratta semplicemente dell'adozione di un diverso teonimo, ma di un processo che investì nel profondo l'organizzazione della vita religiosa, tramite l'istituzione di personale addetto al culto, l'allestimento e l'implementazione dei nuovi appuntamenti cerimoniali, delle processioni e molteplici altri aspetti rituali che non sono messi in luce dalle iscrizioni.

In seguito al contatto con il sistema religioso romano, si verificò l'assimilazione di *Trumusiati-* con Apollo, probabilmente in concomitanza con uno dei mutamenti istituzionali che sancirono l'appartenenza di Lagole a un municipio e comportarono l'interferenza delle autorità romane nell'organizzazione del *pantheon* locale. Esplicitare le forme e la cronologia in cui la sostituzione è giunta a compimento non è semplice; tuttavia, è opportuno tenere presente che quando si registrò la municipalizzazione del territorio, esso fu sottoposto all'autorità di *quattuorviri*, elemento che può aver condizionato le modalità del culto e la composizione del pantheon locale, attesa la responsabilità di tali magistrati nell'organizzazione cultuale.[71]

È rilevante, inoltre, ricordare che i processi di transito non hanno un andamento rettilineo e sono solitamente meglio inquadrabili nei contesti di natura sepolcrale, i quali offrono dati archeologici particolarmente dirimenti circa la datazione dei corredi. In un contesto come quello di Lagole, in cui le evidenze della cultura

71 Capitolo 64 della *Lex Coloniae Genitivae Iuliae seu Ursonensis* in Crawford 1996, 401: *IIviri quicumque post colon*(*iam*) *deductam erunt,ii in die/bus* (*decem*) *proxumis, quibus eum mag*(*istratum*) *gerere coeperint, at / decuriones referunto, cum non minus duae partes / ader<u>nt, quos et quot dies festos esse et quae sacra / fieri publice placeat et quos ea sacra facere place/at. Quot ex eis rebus decurionum maior pars, qui / tum aderunt, decreverint statuerint, it ius ratum/que esto, eaque sacra eique dies festi in ea colon*(*ia*) */ sunto*.

materiale non apportano indizi significativi per ancorare i messaggi epigrafici a un preciso orizzonte cronologico, è assai rilevante considerare, dunque, gli aspetti sopramenzionati al fine di elaborare una cronologia relativa. A tal proposito si rivelano cruciali i dati emersi dall'analisi delle *trullae*; in particolare dall'esemplare nr. 16 ospitante il marchio *P*(*ubli*) *Cipi Polibi*, datato tra il 40 e il 70 d.C. Solo su questa è registrato, oltre al marchio di fabbrica, un altro messaggio, ovvero una dedica votiva: sul recto *L*(*ucius*) *Ṭe*(- - -) *Gra*(*tus*) *Ap*(*ollini*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) e sul verso [*L*(*ucius*) *Ṭe*(- - -) *G*]*ratus* [*Apollin*]*i v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).[72]

Si rivela, dunque, decisivo individuare un termine temporale per assegnare con certezza una cronologia a uno dei documenti analizzati. L'*ex-voto* nr. 16 consente, pertanto, di supporre una datazione tra l'età neroniana e l'età flavia per quei documenti che, pur appartenendo a un'altra classe documentaria – come i *simpula* – mostrino affinità di formulario e onomastica.

Un altro dato significativo concernente gli aspetti di cronologia riguarda la modalità di scrittura. Dall'esame condotto, emergono argomenti a sostegno della plausibile seriorità delle iscrizioni puntinate rispetto a quelle graffite. Con una certa probabilità le forme grafiche in ambito cultuale si differenziarono e videro dal I secolo d.C. un incremento del ricorso alla tecnica della puntinatura.

Infine, è rilevante considerare che in epoca venetica sono attestate espressioni di culto comunitarie attraverso tre dediche alla divinità epicoria promosse dalla *teuta*, la comunità locale.[73] I messaggi iscritti afferenti al periodo di passaggio in esame, tuttavia, non attestano tale dimensione collettiva. L'eccezione potrebbe essere rappresentata dall'iscrizione nr. 11 della tabella, ovverosia *Ṭe*(- - -?) *Trum*(*usiatei*?). La sequenza iniziale *Ṭe*(- - -?) potrebbe essere sciolta come *Ṭe*(*uta*), anche considerando il tratto obliquo che si diparte dalla T iniziale; pertanto, le prime due lettere potrebbero individuare la comunità locale, la quale promosse la dedica. Tale congettura risulterebbe funzionale se si considera l'iscrizione venetica *Te*(*uta*) *Tru*(*musiatei*) (inv. 4875),[74] che testimonierebbe così il medesimo messaggio, sebbene in alfabeto e lingua venetici. Tuttavia, un nesso fra T, E e U appare inverosimile sotto il profilo paleografico, soprattutto considerando il peculiare tratto obliquo legato al braccio della T. In tal senso, Marinetti avanza la congettura di una correzione da parte dello scriba,[75] il quale avrebbe eseguito l'incisione in maniera scorretta per poi rigettarla.

72 Vedi Marinetti 2001b, 368, nr. 423; *AE* 2008, 555a-b.

73 Marinetti 2001b, 340, nr. 92; 353 nr. 190; 359 nr. 216. Si riportano i rispettivi numeri di inventario: inv. 374, inv. 133, inv. 48753.

74 Marinetti 2001b, 364-5, nr. 216.

75 Marinetti 2001b, 365.

Pertanto, è plausibile ipotizzare che, a seguito del contatto con la cultura romana, le dediche assunsero un carattere strettamente individuale, nonostante fossero presumibilmente inserite in pratiche performative collettive, ove il devoto presentava la propria offerta alla divinità in occasioni comunitarie e, verosimilmente, in date prestabilite.

Naturalmente le testimonianze epigrafiche in nostro possesso costituiscono solo una parte delle espressioni di culto che ebbero luogo nel santuario lagoliano e permettono di illuminare solo alcuni aspetti del cambiamento, in particolare quelli legati alla divinità, congiuntamente alla costanza degli oggetti. Infatti, dai messaggi iscritti non si sono potuti evincere gli altri elementi soggetti a mutamento, come il calendario delle feste e le forme delle pratiche performative.

La romanizzazione fu un processo lento e graduale che, nello specifico caso di Lagole, sembra abbia investito in prima istanza le modalità del voto e l'onomastica, e in seguito anche la divinità titolare del santuario, ovvero *Trumusiati-*.

Tabella 2 Prospetto delle testimonianze epigrafiche lagoliane sottoposte ad autopsia e raggruppate per tipo di supporto, all'interno del quale è stato adottato l'ordine alfabetico della prima lettera attestata[76]

Nr.	Testo	Datazione	Supporto	Inventario e scheda EDR	Modalità di apposizione del messaggio	Bibliografia	Note
1	[- - -?] *Ap*(*ollini*) [- - - ?].	I sec. d.C.	Frammento di manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 325 (EDR186871; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 364, nr. 266.	Teonimo latino.
2	[- - -?] *Ạpol*(*l*)*ini.*	I sec. d.C.	Frammento di manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 108 (EDR186872; Pesce, S.)	Graffito; grafia latina.	Marinetti 2001b, 365, nr. 270.	Teonimo latino.
3	[- - -] *AM.*	I sec. d.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 62 (EDR188881; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 363, nr. 247.	-
4	*Apolliṇi.*	I sec. d.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 48751 (EDR186874; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 362, nr. 227.	Teonimo latino.
5a 5b	*C*(*aius*?) *Eniconeîo*(*s*) *Cattonico*(*s*) {*v*} *Trumsiate v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).	I sec. a.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 48752 (EDR187923; Pesce, S.)	Graffito; grafia latina.	Marinetti 2001b, 357-8, nr. 201.	Antroponimo venetico con veste latina; teonimo venetico.
6a 6b	*Futus Fovonicus Trumsia=* [*t*]*e*(*i*) *donom.*	Prima metà del I sec. a.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 326 (EDR188799; Pesce, S.)	Graffito; grafia latina.	Marinetti 2001b, 358, nr. 202.	Antroponimo venetico con veste latina; teonimo venetico.
7	*Irti fratr*[- - -].	I sec. d.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 2270 (EDR186952; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 361, nr. 225.	Antroponimo non identificabile.
8	*M̂arĉellinus Apol*(*lini*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m̨*(*erito*).	I sec. d.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 48749 (EDR186870; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 357, nr. 199.	Antroponimo latino; teonimo latino.
9a 9b	*T*(*itus*) *Barḍi*(*us*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *A*[*po*]*lliṇi.*	Prima metà del I secolo d.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 48750 (EDR186865; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 357, nr. 200.	Antroponimo latino; teonimo latino.
10a 10b	*T*(*itus*) *Barbiụ*[*s* - - -] *Apolli*[*ni*].	Prima metà del I sec. d.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 340 (EDR186866; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 363, nr. 255.	Antroponimo latino; teonimo latino.
11	*T̂e*(- - -?) *Tru*(*musiatei*?).	I sec. a.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 324 (EDR188801; Pesce, S.)	Graffito; grafia latina.	Marinetti 2001b, 364-5, nr. 269.	Teonimo venetico.

76 Le trascrizioni sono riportate secondo i criteri dei Supplementa Italica (titolo in corsivo). Si è adottato come riferimento bibliografico il volume di Fogolari e Gambacurta 2001. Inoltre, si precisa che per identificare i testi iscritti opistografi e indicarne la collocazione sul recto e sul verso del supporto sono state utilizzate rispettivamente le lettere 'a' e 'b'. Rappresentano un'eccezione i testi nr. 15b, 16c e 17b, i quali sono registrati insieme alle altre iscrizioni presenti sul medesimo reperto, ma in posizioni differenti; si è deciso di includerli nella stessa cella della tabella per evidenziare che pertengono allo stesso manufatto, su modello di Marinetti 2001b, 368, nr. 415.

Nr.	Testo	Datazione	Supporto	Inventario e scheda EDR	Modalità di apposizione del messaggio	Bibliografia	Note
12a	*Volsomnos Enniceios*	I sec. a.C.	Manico di *simpulum* bronzeo.	Inv. 378 (EDR186950; Pesce, S.)	Graffito; grafia latina.	Marinetti 2001b, 357, nr. 197.	Antroponimo venetico; teonimo latino.
12b	*v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *Trum*(*usiate*).						
13	*Ap*(*ollini*).	I sec. d.C.	Vasca di *simpulum* bronzea.	Inv. 2268 (EDR186875; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 366, nr. 305.	Teonimo latino.
14	*Ap*(*ollini*).	I sec. d.C.	Vasca di simpulum bronzea.	Inv. 65 (EDR187040; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 365-6, nr. 303.	Teonimo latino.
15a	*Firmus Vettius Ap*[*ollin*?]*i v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).	I sec. d.C.	Manico di *trulla* in bronzo.	Inv. 46 (EDR186869; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina. (15a)	Marinetti 2001b, 368-9, nr. 424.	Antroponimo latino di individuo indigeno; teonimo latino (15a).
15b	*SPA.*				Lettere rilevate; grafia latina (15b).		Marchio di fabbrica non decodificabile (15b).
16a	*L*(*ucius*) *Ṭe*(- - -) *Gra*(*tus*) *Ap*(*ollini*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).	I sec. d.C.	Manico di *trulla* in bronzo.	Inv. 2269 (16a-b: EDR186867; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina (16a-b).	Marinetti 2001b, 368, nr. 423.	Antroponimo latino; teonimo latino (16a-b).
16b	[*L*(*ucius*) *Ṭe*(- - -) *G*] *ratus*[*Apollin*]*i v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).						
16c	*P*(*ubli*) *Cipi Polibị.*			(16c: EDR188832; Pesce, S.)	Lettere rilevate; grafia latina (16c).	Gambacurta, Brustia 2001c, 248, 257, nr. 423.	Marchio di fabbrica apposto sulla faccia 'a' con antroponimo latino (16c).
17a	*T*(*itus*) *Vólusius Ti*(*beri*) *f*(*ilius*) *Firmus Ap*(*ollini*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).	17a) I sec d.C.	*Trulla* in bronzo.	Inv. 319 (17a: EDR098336; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina (17a).	Marinetti 2001b, 368, nr. 415.	Antroponimo latino; teonimo latino (17a).
17b	*Covos Sabinaius*.	17b) Prima metà I a.C.- prima metà I d.C.		(17b: EDR187600; Pesce, S.)	Graffito; grafia latina (17b).		Antroponimo venetico con veste latina. (17b).
18	*Polibị*(*i*).	I sec. d.C.	Manico di *trulla* in bronzo.	Inv. 191 (EDR188802; Pesce, S.)	Lettere rilevate; grafia latina.	Gambacurta, Brustia 2001c, 248, 261, nr. 426.	Antroponimo latino.
19a	*L*(*ucius*) *Apinius L*(*uci*) *f*(*ilius*) *Trum*[*usia*]*tei v*(*otum*) *s*(*olvit*)	Prima metà del I secolo d.C.	Quattro frammenti di piedistallo di statuetta in bronzo.	Inv. 188 (EDR186944; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 346, nr. 132.	Antroponimo latino; teonimo venetico.
19b	*l*(*ibens*) *m*(*erito*).						
20a	*Ti*(*berius*) *Barbi*(*us*) *Tertius.*	Primametà del I sec d.C.	Base di statuetta di bronzo.	Inv. 4869 (EDR098337; Pesce, S. e Nicolini, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001, 339, nr. 52.	Antroponimo latino; teonimo latino.
20b	*Apolini v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)						

Nr.	Testo	Datazione	Supporto	Inventario e scheda EDR	Modalità di apposizione del messaggio	Bibliografia	Note
21	*Arbos* vo(*tum*) *ṣ*(*olvit*) *mẹ*(*rito*).	Ultimi decenni del I secolo a.C.-prima metà del I sec d.C.	Punteruolo in osso.	Inv. 5788 (EDR187925; Pesce, S.)	Graffito; antroponimo in grafia venetica e formula di voto in grafia latina.	Marinetti 2001b, 370, nr. 477.	Antroponimo venetico.
22	[- - -] *F̲F̲*? [- - -]. oppure [- - -] *F̲Ẹ̲*? [- - -].	I sec. d.C.	Tre frammenti di laminetta bronzea.	Inv. 75 (EDR186951; Pesce, S.)	Puntinatura; grafia latina.	Marinetti 2001b, 344, nr. 105f.	
23	[- - -] *T̲*(*iti*) *f*(*ilius*) + [- - -] - - - - - - ?	I sec. d.C.	Frammento di lamina bronzea.	Inv. 32 (EDR186953; Pesce, S. e Nicolini, S.)	Incisione a matrice; grafia latina.	Marinetti 2001b, 369-70, nr. 438.	Antroponimo latino.
24	[- - - *T*]*ribusiatin d*(*onavit*) *l̲*(*ibens*) [*m*(*erito*) - - -].	I sec. a.C.	Frammento di spalla di situla in bronzo.	Inv. 80 (EDR188797; Pesce, S.)	Lettere rilevate; grafia latina.	Marinetti 2001b, 367, nr. 394.	Teonimo venetico.

Abbreviazioni

AE = L'Année épigraphique. Paris, 1888-.
EDR = Epigraphic Database Roma. http://www.edr-edr.it.

Bibliografia

Bandelli, G. (2001). «Altino tra l'Egeo e il Magdalensberg». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana = Atti del convegno* (Venezia, 12-14 dicembre 2001). Roma, 79-198.

Bennett, J.; Young, R. (1981). «Some New and Some Forgotten Stamped Skillets, and the Date of P. Cipius Polybius». *Britannia*, 12, 37-44. https://doi.org/10.2307/526242.

Brustia, M. (2001). «Ceramica». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 307-17. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Castoldi, M.; Massari, G. (1985). *Vasellame in bronzo romano. L'officina dei 'Cipii'*. Como. Archeologia dell'Italia settentrionale 1.

Chiabà, M. (2003). «Spunti per uno studio sull'*origo* delle *gentes* di Aquileia repubblicana». *Antichità Altoadriatiche,* 54, 79-118.

Cimarosti, E.; Facchinetti, G. (2012). «'Albiorix' e Apollo nel santuario del monte Genevris (Sauze d'Oulx, TO): i graffiti e le monete». Baratta, G.; Marengo, S.M. (a cura di), *Instrumenta inscripta* III. *Manufatti iscritti e vita dei santuari in età romana*. Gorgonzola, 197-222.

Crawford, M.H. (1996). *Roman statutes*, vol. 1. London.

Cresci Marrone, G.; Marinetti, A. (2012). «Il messaggio iscritto nel sepolcreto di Posmon a Montebelluna». Gilli, E. (a cura di), *Carta geomorfologica e archeologica del Comune di Montebelluna. Il Progetto Archeogeo*. Montebelluna, 225-32.

De Lotto, E.; Frescura, G.B. (1953). «Gli scavi di Lagole». *Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore*, 24, 40-50.

Estarán Tolosa, M.J. (2016). *Epigrafía bilingüe del Occidente romano: el latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*. Zaragoza.

Fogolari, G., Prosdocimi, A.L. (1988). *I Veneti antichi. Lingua e cultura*. A cura di G. Fogolari; A.L. Prosdocimi. Padova. Il mito e la storia. Serie maggiore 2.

Fogolari, G. (2001a). «Bronzetti ed elementi figurati». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 103-57. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Fogolari, G. (2001b). «Lamine decorate». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 159-68. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Fogolari, G. (2001c). «Lagole, luogo di culto fra i luoghi di culto veneti». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 371-7. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Gambacurta, G. (2001). «'Simpula'». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 181-225. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Gambacurta, G.; Brustia, M. (2001a). «Oggetti di ornamento». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 227-33. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Gambacurta, G.; Brustia, M. (2001b). «Fibule». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 235-45. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Gambacurta, G.; Brustia, M. (2001c). «Vasellame metallico ed oggetti vari». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 247-74. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Giorcelli Bersani, S. (1999). «Un paradigma indiziario: cultualità cisalpina occidentale in età romana». Giorcelli Bersani, S.; Roda, S. (a cura di), *'Iuxta fines Alpium'. Uomini e dèi nel Piemonte romano*. Torino, 5-130. Deputazione Subalpina di Storia Patria, Biblioteca Storica Subalpina, 215.

Gorini, G. (2001a). «Le monete». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 51-7. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Gorini, G. (2001b). «Le monete». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 319-36. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Kunow, J. (1985). «Die capuanischen Bronzegefäßhersteller 'Lucius Ansius Epaphroditus' und 'Publius Cipius Polybius'». *Bonner Jahrbücher*, 185, 215-42. https://doi.org/10.11588/bjb.1985.0.71903.

Lejeune, M. (1952). «Les bronzes votifs Vénètes de Lagole. (étude épigraphique)». *Revue des Études Anciennes*, 65, 51-82. https://doi.org/10.3406/rea.1952.3468.

Lejeune, M. (1953). «Note sur les fouilles de Lagole (1952)». *Latomus*, 12, 3-13.

Lejeune, M. (1954). «Notes de linguistique italique: XII. Les dédicaces du sanctuaire de Làgole». *Revue des Études Latines*, 32, 120-38.

Lejeune, M. (1974). *Manuel de la langue vénète*. Heidelberg.

Mainardis, F. (a cura di) (2008). «*Iulium Carnicum*. Storia ed epigrafia». Num. monogr., *Antichità altoadriatiche*, 4.

Marinetti, A. (2001a). «Il venetico di Lagole». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 61-73. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Marinetti, A. (2001b). «Iscrizioni». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 337-70. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Marinetti, A. (2002). *Akeo. I tempi della scrittura. Veneti antichi: alfabeti e documenti = Catalogo della mostra* (Montebelluna, 3 dicembre 2001-26 maggio 2002). Cornuda.

Marinetti, A. (2013). «Il venetico: la lingua, le iscrizioni, i contenuti». Gamba, M.; Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A.; Tiné, V.; Veronese, F. (a cura di), *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti antichi*. Venezia, 79-91.

Marinetti, A. (2020). «Venetico». *Paleohispanica*, 20, 367-401. https://doi.org/10.36707/palaeohispanica.v0i20.374.

Marinetti, A.; Prosdocimi, A.L. (2006). «Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi. Il Dio Altino e l'epiteto *Śainati-*». Bianchin Citton, E.; Tirelli, M. (a cura di), '*Ut…rosae…ponerentur'. Scritti di archeologia in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan*. Roma, 95-103. Quaderni di archeologia del Veneto, serie speciale 2.

Murgia, E. (2019). «Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni». Num. monografico, *Polymnia*: *Collana di Scienze dell'Antichità. Studi di Archeologia*, 4.

Panciera, S. (2006). «Le iscrizioni votive latine». Panciera, S. (a cura di), *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*. Roma, 21-30. Vetera, 16.

Pellegrini, G.B. (1952). «Nuove iscrizioni paleovenete da Lagole di Calalzo (Cadore)». *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 7, 58-74. Serie ottava.

Pellegrini, G.B. (1965-66). «Iscrizioni venetiche da Làgole di Calalzo». *Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti già Accademia dei Ricovrati. Memorie della Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti*, 78(3), 13-46. Serie quinta.

Pellegrini, G.B.; Prosdocimi. A.L. (1967a). *La lingua venetica*. Vol. 1, Le *iscrizioni*. A cura di G.B. Pellegrini. Padova; Firenze.

Pellegrini, G.B.; Prosdocimi, A.L. (1967b). *La lingua venetica*. Vol. 2, *Gli studi*. A cura di A.L. Prosdocimi. Padova; Firenze.

Salomies, O. (kuratiert von) (1987). «Die römischen Vornamen: Studien zur römischen Namengebung». Mon. Ausg., *Commentationes humanarum litterarum*, 82.

Šašel, J. (1987). «Le famiglie romane e la loro economia di base». *Antichità Altoadriatiche*, 29, 145-52.

Tagliacozzo, A.; Cassoli, P.F. (2001). «Analisi dei resti ossei animali». Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*. Roma, 77-86. Collezioni e Musei Archeologici del Veneto 44.

Zamboni, A. (1967-68). «Contributo allo studio del latino epigrafico della X Regio augustea (Venetia et Histria). Morfologia». *Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti già Accademia dei Ricovrati. Memorie della Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti*, 80 (3), 139-70.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Una dedica a una divinità augusta dalla collezione Obizzi del Catajo

Marta Mielli
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This article aims to demonstrate that a Latin inscription from the Obizzi collection of antiquities offers interesting insights, despite its fragmentary state. In fact, although the lateral gaps hinder its interpretation, it is possible to formulate hypotheses for its integration based on the text still legible today. It is a slab dedicated to an Augustan deity along with a series of cult offerings. These last appear to attest a cult of public scale and visibility, as well as the probable original coexistence of multiple dedicants. The question of the inscription's provenance is also worthy of attention, since the slab is of uncertain origin.

Keywords Obizzi collection. Catajo Castle. Gens Gavia. Augustan deity. Thensa. Regio X.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-08-26 | Published 2026-10-19
© 2026 Mielli | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/011

Nella seconda metà del Settecento, per volontà del marchese Tommaso Obizzi, il Castello del Catajo ospitò un'ampia collezione di antichità che comprendeva numerose iscrizioni in lingua latina provenienti soprattutto dalla *Regio X*, prevalentemente dagli antichi territori di *Patavium* e *Ateste*.[1] Tra i reperti acquisiti appartenuti al Museo Obizzi e successivamente confluiti al Kunsthistorisches Museum di Vienna si annovera una lastra corniciata iscritta in pietra calcarea (nr. inv. III 1123) **[figg. 1-2]**.[2] Theodor Mommsen la dovette sottoporre ad autopsia nell'estate del 1867, presumibilmente tra luglio e agosto, quando si trovava nell'Italia nord-orientale per ultimare i lavori preparatori alla stesura del primo tomo del quinto volume del *CIL*.[3] Nonostante sia stata inclusa nel capitolo dedicato ad *Ateste*, la lastra potrebbe provenire anche da un diverso sito, considerando che lo stesso Mommsen operò dichiaratamente *per coniecturam*, impossibilitato a consultare documentazione archivistica attestante le precedenti vicende antiquarie dei reperti esposti presso la raccolta obizziana.[4]

[- - - *Aug*]*ustae aeḍ*[*iculam* - - -]
[*supellectil*]*es aram then*[*sam* - - -]
[- - -] *Ḍavia L*(*uci*) *l*(*iberta*) *E*[- - -].

«(Alla dea?) Augusta un'edicola,
suppellettile, un altare, un carro,
Gavia, liberta di Lucio, E[...]».

L'iscrizione è frammentaria e attesta un elenco di offerte cultuali destinate a una divinità onorata con l'appellativo di *Augusta* da

1 Coppola 2017.

2 *CIL* V 2480 = EDR169460 (G. Tozzi). Si ringrazia in questa sede il dr. Ortolf Harl per aver gentilmente concesso la riproduzione fotografica della lastra, concordemente con il Kunsthistorisches Museum di Vienna. Si desiderano ringraziare anche la prof.ssa Giovannella Cresci Marrone e il prof. Lorenzo Calvelli per i preziosi e utili consigli profusi in corso d'opera.

3 Calvelli 2012.

4 *CIL* V, 239-40. La tradizione successiva ripropone la classificazione di Mommsen.

parte di *Gavia*, liberta di *Lucius*.[5] La *E* leggibile in ultima riga è interpretabile come prima lettera del *cognomen* della dedicante, presumibilmente grecanico, forse iniziante per *eu-*.[6] La *gens Gavia*, ampiamente diffusa nella penisola italica tra l'età repubblicana e imperiale, nella *Venetia* si concentrava soprattutto a Verona e Aquileia.[7] Nella raccolta obizziana era presente un'iscrizione sepolcrale, di sicura origine aquileiese e anch'essa trasferita al Kunsthistorisches Museum (nr. inv. III 1118), menzionante *Quintus Gavius Fortunatus* e la sua patrona *Gavia Agre*.[8] La significativa presenza di *Gavii* di stato libertino riconducibili ad Aquileia consente di ipotizzare che i due monumenti considerati, pur diversi nella tipologia, condividessero la medesima provenienza.[9] Altrettanto rilevante è il fenomeno della venerazione di divinità auguste nel territorio aquileiese, pur ammettendo che la sua diffusione sia oggi almeno in parte attribuibile alla casualità dei ritrovamenti.[10] Infatti, dal momento che *Ateste* era colonia augustea non sorprenderebbe

5 Riconosce un tratto rettilineo pertinente al braccio della lettera T oppure F Bassignano (1997, 50-1). Il gentilizio e il *cognomen* della donna sono omessi negli *indices* di *CIL* V, dunque è possibile che Mommsen avesse considerato altre integrazioni. Riportano più di quaranta gentilizi pertinenti Solin, Salomies 1988, 274-5. Una ricerca su EDR ha permesso di indagare entro i confini della *Regio X* dove sono attestati almeno una volta *Flavius*, *Gavius*, *Lupavius*, *Octavius*, *Pitiavius*, *Salavius*, *Tinnavius*. Considerando le lettere precedenti la terminazione *-avius* e il tratto visibile sul supporto lapideo, la sola ipotesi plausibile risulta proprio *Gavia* (oppure, accettando l'ipotesi di Bassignano, *Octavia*). L'integrazione *Gavia* è proposta anche da Giulia Tozzi, la quale ha accertato la morfologia arrotondata del tratto tramite autopsia. In merito cf. Tozzi 2017b, 80-1, nr. L36: «Nella r. 3 si conserva solo la parte finale del nome della dedicante, una donna di condizione libertina, il cui nome è molto probabilmente integrabile come *Gavia*, dati i caratteri ancora leggibili sulla pietra e le vestigia di un tratto superiore leggermente ricurvo appartenente alla lettera in frattura». Si coglie l'occasione per ringraziare la dott.ssa Tozzi per la condivisione delle riproduzioni fotografiche della lastra in suo possesso.

6 Attesta più di cento *cognomina* grecanici pertinenti Solin 2003, 1489-665.

7 In merito al ramo veronese della *gens Gavia*, cf. Alföldy 1979. I database EDR ed EDCS confermano ed ampliano l'elenco di ventotto *Gavii* presenti ad Aquileia redatto da Calderini 1930, 501-2. Per quanto riguarda, invece, i possibili rapporti tra i *Gavii* aquileiesi e veronesi cf. Chilver 1941, 91; Panciera 1957, 80 nota 179; Alföldy 1979, 534.

8 *CIL* V 1032 = EDR116931 (C. Zaccaria). Tozzi 2017a, 431 nr. L17.

9 Il seguente repertorio epigrafico prende in considerazione tanto individui che dichiarano la propria condizione libertina quanto coloro per i quali può essere unicamente supposta. *CIL* V 1032 = EDR116931 (C. Zaccaria); *CIL* V 1227 = EDR117491 (C. Gomezel); *CIL* V 1230 = EDR117492 (C. Gomezel); *CIL* V 1232 = EDR117799 (L. Cigaina); *CIL* V 1233 = EDR117800 (L. Cigaina); *CIL* V 8393 = EDR117535 (C. Gomezel); *InscrAq* I 113 = EDR093883 (F. Mainardis); *InscrAq* I 599 = EDR117625 (M. Chiabà); *InscrAq* I 1149 = EDR117696 (C. Gomezel); *InscrAq* I 677 = EDR117866 (L. Cigaina). Incerti: *CIL* V 793 = EDR116873 (F. Mainardis); *CIL* V 1008 = EDR117465 (C. Gomezel); *CIL* V 1228 = EDCS-01600507; *CIL* V 1231 = EDR116951 (F. Mainardis); *CIL* V 8451 = EDR117049 (F. Mainardis); *CIL* V 8973 = EDR117541 (C. Gomezel); *InscrAq* II 2344 = EDR117257 (F. Mainardis); *InscrAq* III 3074 = EDR139224 (M.A. Novillo Lopez).

10 Gregori 2009, 313-4.

attribuirvi dediche a divinità *Augustae*, ma le sole menzionate dalle iscrizioni di origine atestina sono due divinità maschili.[11]



Figura 1 Fronte della lastra. © Wien – Kunsthistorisches Museum. Foto: Ortolf Harl



Figura 2
Retro della lastra. © Wien – Kunsthistorisches Museum. Foto: Ortolf Harl

Pur verosimile, la provenienza aquileiese della lastra resta meramente congetturale. È quindi necessario partire dall'osservazione del patrimonio epigrafico dell'intera *Regio X* per riflettere sul teonimo in lacuna, mentre è improbabile il riferimento a un'Augusta divinizzata.[12] È verosimile che il teonimo, espresso in caso dativo e inciso con caratteri ostentatori, occupasse l'estremità sinistra dell'iscrizione,

11 *AE* 1916, 62 = *AE* 1997, 584 = EDR072759 (A. Scheithauer) (*Genius coll.*); *AE* 1992, 737 (*Neptunus*). Cf. Gregori 2009, 330.

12 Ghislanzoni 1938, 69 nota 108.

come suggerisce il *ductus* decrescente. Inoltre, considerate le divinità venerate come *Augustae* nella *Venetia et Histria*, la lacuna doveva interessare non più di una decina di lettere.[13]

A partire dalla tradizionale proposta d'integrazione *aeḍ*[*em* - - -] in prima riga, l'iscrizione è stata frequentemente inclusa nel novero delle testimonianze di costruzioni sacre nella *Regio X* e tra le poche attestazioni di munificenza privata ad *Ateste*, nonché la sola riguardante l'offerta di un edificio di culto.[14] Tuttavia, sembra improbabile che un atto di evergetismo di tale portata possa essere riconducibile alla sola *Gavia*.[15] Lo dimostra innanzitutto la documentazione epigrafica della *Regio X*, dove l'edificazione di *aedes* coinvolgeva i liberti in gruppo oppure accompagnati da *ingenui*;[16] qualora comparissero soli, invece, non erano mai associate altre offerte.[17] È dunque plausibile che alla liberta si affiancassero altri dedicanti, eventualmente coinvolti in mansioni connesse al culto della divinità augusta, motivo per cui avrebbero finanziato congiuntamente una serie di offerte cultuali. La stessa scelta di esplicitare l'indicazione di patronato nella propria serie onomastica potrebbe rivelare il carattere ufficiale della dedica,

13 Il repertorio epigrafico considerato, risultante dalla consultazione degli *indices* di *CIL* V, di Gregori 2009 e di EDR, ha evidenziato che nella *Regio X* erano venerate come *Augustae* le seguenti divinità: *Bona Dea*, *Concordia*, *Diana*, *Eia*, *Fortuna*, *Isis*, *Iunones*, *Minerva*, *Nymphae Lymphaeque*, *Parcae*, *Providentia*, *Salus*, *Serapis*, *Spes*, *Tutela*, *Venus*, *Victoria*. La dedica di *Gavia* a una dea riflette quella generica preferenza delle dedicanti verso divinità auguste femminili che è stata spesso rimarcata nella bibliografia relativa, ad esempio cf. Gregori 2009, 315; Villaret 2016, 748 ss.

14 Buonopane 1987, 296; Frézouls 1990, 194, note 55-6, 58; Zerbini 1990, 28; Buchi 1992, 278; 1993, 139. Si può altrimenti ipotizzare il rifacimento del tempio, comprensivo del tetto, integrando *aedem opere tectorio* secondo l'esempio di *CIL* IX 6242 = EDR104594 (I. Milano): *T*(*itus*) *Tremeliu*(*s*) / *T*(*iti*) *l*(*ibertus*) *Antioch*(*us*) / *aed*(*em*) *Dianâe* / *et aram de* / *lapide quadr*(*ato*) / *aedif*(*icandas*) *et ope*(*re*) / *tector*(*io*) *pol*(*iendas*) / *et sign*(*um*) *Dian*(*ae*) / *fac*(*iundum*) *statue*(*ndum*) / *dedic*(*andum*) *de sua* / *pec*(*unia*) *curavît* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*); *CIL* XI 5263 = EDR150802 (A. Cannucciari): [- *Ser*] *venius* ((*mulieris*)) *l*(*ibertus*) *Chilo* / [*aede*]*m Minerv*(*ae*) *opere* / [*tec*]*t*(*orio*) *camera*(*m*) *limi*[*na*] / [*l*]*api*(*de*) *rub*(*ro*) *asseres* / [*aede*?]*m cludend*(*am*) / *f*(*acienda*) *cur*(*avit*); entro i confini della *Venetia et Histria*, Pais 1275 = EDR090063 (G. Migliorati): *Minervae sacr*(*um*) / *Q*(*uintus*) *Romanius Cambu*/*ronis f*(*ilius*) *aram et* / *aedem opere tectorio* / *ornavit ex voto suscept*(*o*).

15 Tale improbabilità non è dovuta al genere della dedicante, bensì al suo stato libertino, come emerge da un confronto con la documentazione epigrafica della *Regio X*. Infatti, nonostante in epigrafia le dedicanti femminili siano considerate un gruppo quantitativamente minoritario, donne che hanno dedicato a divinità auguste sono note in Italia e in territori provinciali quali *Dalmatia*, *Noricum*, *Pannonia*, *Moesia* e *Dacia*, rispettivamente cf. Gregori 2009; Almagno 2015. Cf. Villaret 2016, 747-55. Bisogna tuttavia segnalare l'importante eccezione di Roma in territorio italico, per cui cf. Panciera 2006.

16 *CIL* V 762b = EDR116849 (F. Mainardis); *CIL* V 781 = EDR093887 (F. Mainardis); *CIL* V 1829 = EDR007048 (F. Mainardis); *CIL* V 1830 = EDR007068 (F. Mainardis); *CIL* V 1831 = EDR007074 (F. Mainardis); *CIL* III 3776 = EDR156071 (A. Ragolic).

17 *CIL* V 761 = EDR116847 (F. Mainardis).

confermando l'appartenenza di *Gavia* a un'associazione religiosa. Inoltre, la faccia posteriore della lastra appare lisciata, suggerendone l'originario inserimento sulla parete di un tempio, se si esclude invece un reimpiego di età moderna. L'affissione della lastra rende quindi superfluo ogni riferimento all'edificio di culto che la ospitava, a vantaggio dell'alternativa integrazione *aed*[*iculam* - - -], che si aggiungerebbe al consistente numero di donativi elencati **[fig. 3]**.[18]

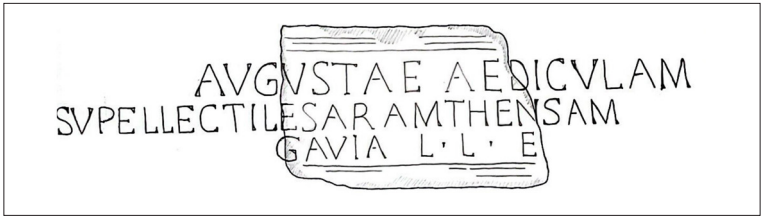


Figura 3 Facsimile dell'iscrizione edita in *CIL* V 2480. Wien – Kunsthistorisches Museum. © Marta Mielli 2023

Al principio della seconda riga si propone l'integrazione [*supellectil*]*es* **[fig. 3]**, le cui attestazioni epigrafiche nella *Regio X* si limitano a un solo caso frammentario altinate.[19] Il termine ricorre invece con molteplici accezioni in letteratura;[20] un riferimento a specifici strumenti necessari al culto e, forse, al sacrificio è verosimile in considerazione della successiva menzione di un'*ara* e vanno ricordate le parole di Macrobio, il quale afferma che la *supellex* era generalmente dedicata

18 Ghislanzoni 1938; Tozzi 2017b. Sono attestate donazioni di *aediculae* da parte di *magistri* e *magistrae*: *CIL* V 757 = EDR116844 (F. Mainardis). Si segnala che la combinazione di *aedicula* e *ara* è indicata negli *indices* di *CIL* V in riferimento all'iscrizione *CIL* V 5738 = EDR124701 (A. Sartori). Per un'ipotesi ricostruttiva sull'originaria collocazione delle formule onomastiche dei dedicanti si vedano le pagine seguenti.

19 *AE* 2001, 1051 = EDR140270 (Rampazzo). Il termine non è integrabile con certezza, poiché ricorre tanto con la geminazione delle lettere *P* e *L* quanto senza.

20 Cozzarini et al. 2001, 166.

al momento della *consecratio* dell'*aedes*.[21] Questo potrebbe suggerire l'occasione in cui le offerte furono dedicate da *Gavia* oppure una rifondazione degli apprestamenti cultuali all'interno di un tempio preesistente.

L'elenco delle offerte prosegue con una *thensa* **[fig. 3]**, carro adoperato per trasportare gli attributi divini (*exuviae*) delle divinità in processione,[22] indice della visibilità pubblica del culto in questione.[23] Le *exuviae* erano custodite all'interno del veicolo e l'identificazione del dio era possibile attraverso le decorazioni esterne: la realizzazione di una *thensa* doveva rappresentare un impegno economico non indifferente, avvalorando l'ipotesi del coinvolgimento di più dedicanti.[24] Non sono note altre donazioni di *thensae* nell'ambito della *Regio X*, mentre a Formia è attestata la dedica di alcune *thensae* a *Minerva*;[25] infatti, più carri potevano essere destinati a una singola divinità, motivo per cui non si esclude l'integrazione in accusativo

21 Macr. *Sat*. 3.11.6: *Namque in fanis alia vasorum sunt et sacrae supellectilis, alia ornamentorum. Quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum rerum principem locum obtinet mensa in qua epulae libationesque et stipes reponuntur. Ornamenta vero sunt clipei, coronae et cuiusce modi donaria. Neque enim dedicantur eo tempore quo delubra sacrantur, at vero mensa arulaeque eodem die quo aedes ipso dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem obtinet pulvinaris* (Nei recinti sacri alcune cose sono attrezzature e suppellettile sacra, altre cose ornamenti. Le prime, utilizzate sempre per compiere sacrifici, delle quali il posto principale è occupato dalla tavola sulla quale vengono riposti cibi, libagioni e offerte di denaro. Gli ornamenti, al contrario, sono scudi, ghirlande e offerte di questo tipo. Infatti, non sono dedicati nello stesso momento in cui vengono consacrati i santuari, mentre la tavola e i piccoli altari sono soliti essere dedicati lo stesso giorno del tempio, in modo tale che la tavola dedicata con questo rito sia usata nel tempio come altare e ottenga lo scrupolo religioso proprio del *pulvinar*). Ove non diversamente specificato, le traduzioni sono dell'Autrice.

22 Fest. p. 364: *Tensam ait vocari Sinnius Capito vehiculum, quo exuviae deorum ludicris circensibus in circum ad pulvinar vehuntur. Fuit et ex ebore, ut apud Titinium in Barbato, et ex argento* (Sinnio Capito dice che è chiamato *tensa* il carro con cui gli attributi divini vengono trasportati fino al *pulvinar* nel circo durante i giochi circensi. Era fatto sia d'avorio, secondo Titinio nel *Barbatus*, sia d'argento). Tert. *spect*. 7, 1-2: *Sed circensium paulo pompatior suggestus, quibus proprie hoc nomen: pompa praecedit, quorum sit in semetipsa probans de simulacrorum serie, de imaginum agmine, de curribus, de tensis, de armamaxis, de sedibus, de coronis, de exuviis* (Ma l'apparato dei giochi circensi è un po' più pomposo, termine che gli si addice particolarmente: viene prima una processione, dimostrando a chi appartiene nella sua stessa composizione, con la successione di statue, la teoria di immagini, i carri, le *thensae*, le lettighe, le sedie, le corone e gli attributi divini).

23 Plausibile l'integrazione *thensaurum*, avvalorata dalla probabile presenza di più dedicanti, forse ugualmente liberti. Cf. Bassignano 1997.

24 Sull'importanza di custodire le *exuviae* all'interno del carro Macr. *Sat*. 1.6.15. Quanto all'onerosità delle *thensae CIL* X 6102 = EDR156254 (D. De Meo), per cui cf. Duncan-Jones 1965, 197. Nel *De verborum significatu* Festo fa riferimento ai materiali preziosi con cui le *thensae* erano realizzate, ovvero argento e avorio.

25 *CIL* X 6102 = EDR156254 (D. De Meo). *Minerva* rientra tra le divinità auguste venerate nella *Regio X*.

plurale *then*[*sas* - - -]. Pare che, specialmente a partire dalla tarda repubblica, il loro utilizzo fosse limitato esclusivamente alla *pompa circensis*; per tale motivo al veicolo è verosimilmente legata non solo l'esecuzione di una processione, ma anche la presenza di un *circus* nella realtà di provenienza della lastra,[26] databile genericamente tra I e II secolo d.C. Non si può dire lo stesso per altre tipologie di edifici: sebbene le *pompae theatralis* e *amphitheatralis* prevedessero ugualmente il trasporto delle *exuviae* in apertura di *ludi scaenici* e *munera*, rappresentando con il loro apparato due versioni su scala ridotta della *pompa circensis*, l'effettiva presenza di *thensae* in tali occasioni non è accertabile.[27]

La frammentarietà del supporto e la riduzione del modulo in seconda riga consentono di supporre un numero di offerte maggiore rispetto a quanto oggi leggibile; ad esempio, non è inverosimile fosse inclusa una statua (*signum*) della divinità, forse elencata assieme alla relativa base, oppure un tavolo (*abacus*) su cui posizionare la *supellex* e le offerte alla dea.[28] Infatti, trovandosi il teonimo al principio della prima riga, il frammento corrisponderebbe all'estremità sinistra della lastra, la cui reale estensione è ignota per l'impossibilità di determinare lo spazio mancante sulla destra. L'elenco di offerte iniziava quindi in prima riga, proseguiva alla seconda e, forse, al principio della terza, dove compariva anche il nome di *Gavia*. Per quanto frequente, una simile ricostruzione suppone un considerevole spazio sulla destra di un supporto di ridotte dimensioni (32 × 52 × 4 cm); infatti, non solo è probabile seguissero il nome di almeno un secondo dedicante e un verbo di dedica, ma anche il *cognomen* grecanico della stessa *Gavia* poteva raggiungere e superare da solo le dieci lettere. Ipotizzando invece che l'elenco di offerte terminasse in seconda riga, due ulteriori ipotesi di ricostruzione sono possibili, pur non prive di difficoltà. Una formula onomastica poteva precedere quella di *Gavia* in terza riga, ma a partire dall'ipotetica estensione del teonimo iniziale, lo spazio sulla sinistra non doveva essere sufficiente e il nome sarebbe dovuto iniziare in seconda riga. Alternativamente, la terza e ultima riga potrebbe essere stata centrata nel supporto, a differenza delle precedenti, con conseguente allineamento del nome di *Gavia*; tuttavia, si supporrebbe nuovamente un notevole spazio sulla destra in considerazione dell'onomastica di almeno un secondo dedicante, oltre che del *cognomen* grecanico della stessa

26 Cf. Ghislanzoni 1938.

27 Si ringrazia in questa sede la dott.ssa Silvia Fogliazza per le utili indicazioni bibliografiche e si segnalano, in particolare, Abaecherli 1936; Latham 2016.

28 *CIL* V 3312 = EDR093794 (L.M. Bevilacqua): *C*(*aii*) *Amuriì Taci*[*t*]*inus / et Hermes lib*(*erti*) *VIvîr*(*i*) *Aug*(*ustales*) */ sign*(*i*) *abacum cum signis II / Hercule et Amphale colleg*(*io*) */ dendrofor*(*um*) *d*(*ono*) *d*(*ederunt*).

Gavia. Inoltre, l'iscrizione doveva concludersi con un verbo di dedica: se unica dedicante, *Gavia* avrebbe forse rimarcato l'autonomo finanziamento delle offerte con l'espressione *d*(*e*) *p*(*ecunia*) *s*(*ua*) *d*(*edit*), ma la presenza di altri dedicanti apre a molteplici possibilità.

Abbreviazioni

AE = *L'Année épigraphique*. Paris, 1888-.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
EDCS = *Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby*. http://www.manfredclauss.de.
EDR = *Epigraphic Database Roma*. http://www.edr-edr.it.
InscrAq = Brusin, J.B. (1991-93). *Inscriptiones Aquileiae*, voll. I-III. Udine.
Pais = Pais, E. (1884). *Supplementa Italica*. Fasc. 1, *Additamenta ad vol. V Galliae Cisalpinae*. Roma.
SupplIt = *Supplementa Italica*, n.s. Roma, 1981-.

Bibliografia

Abaecherli, B. (1936). «*Fercula*, *Carpenta*, and *Tensae* in the Roman Procession». *Bollettino di studi mediterranei*, 6, 1-20.
Alföldy, G. (1979). «Gallicanus noster». *Chiron* 9, 507-44.
Almagno, G. (2015). «Le divinità *Augustae*: protagonisti, dedicanti e moventi. Una riflessione sulla documentazione epigrafica provinciale». Baglioni, I. (a cura di), *'Saeculum aureum': tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, vol. 2. Roma, 271-87.
Bassignano, M.S. (1997). *Ateste*. Vol. 15, *SupplIt*. Roma.
Buchi, E. (1992). «*Ateste*, *Colonia Venetorum*». Tosi, G.; Baggio Bernardoni, E. (a cura di), *Este antica: dalla preistoria all'età romana*. Este, 259-98.
Buchi, E. (1993). *'Venetorum angulus' Este da comunità paleoveneta a colonia romana*. Verona.
Buonopane, A. (1987). «Donazioni pubbliche e fondazioni private». Buchi, E. (a cura di), *Il Veneto nell'età romana I. Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*. Verona, 289-310.
Calderini, A. (1930). *Aquileia romana: ricerche di storia e di epigrafia*. Milano.
Calvelli, L. (2012). «Il viaggio in Italia di Theodor Mommsen nel 1867». *MDCCC 1800*, 1, 103-20. http://doi.org/10.14277/2280-8841/MDCCC-1-12-8.
Chilver, G.E.F. (1941). *Cisalpine Gaul. Social and Economic History from 49 B.C. to the death of Trajan*. Oxford.
Coppola, A. (2017). *Gli Obizzi e la collezione di Antichità al Catajo*. Padova.
Cozzarini, G.; Romano, M.T.; Rossi, S.; Trombin, G. (2001). «Giove nel santuario in località *'Fornace'*». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro: culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale*. Roma, 139-62.
Duncan Jones, R. (1965). «An Epigraphic Survey of Costs in Roman Italy». *Papers of the British School at Rome*, 33, 189-306.
Frézouls, E. (1990). «Évergétisme et construction publique en Italie du Nord». *La città nell'Italia settentrionale in età romana: morfologie, strutture e funzionamento dei centri urbani delle 'Regiones' X e XI = Atti del Convegno* (Trieste, 13-15 marzo 1987). Rome, 179-209.

Ghislanzoni, E. (1938). *Romanità del territorio padovano*. Padova.
Gregori, G.L. (2009). «Il culto delle divinità auguste in Italia: un'indagine preliminare». Bodel, J.; Kajava, M. (2009) (a cura di), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie = Atti del Colloquio* (Roma, 19-20 aprile 2006). Roma, 307-30.
Latham, J.A. (2016). *Performance, Memory and Processions in Ancient Rome. The 'Pompa Circensis' from the Late Republic to Late Antiquity*. New York.
Panciera, S. (2006). «Umano, sovrumano o divino? Le divinità auguste e l'imperatore a Roma». Panciera, S. (a cura di), *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*. Roma, 521-40.
Panciera, S. (1957). *Vita economica di Aquileia in età romana*. Aquileia.
Solin, H. (2003). *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*. Berlin; New York.
Solin, H.; Salomies, O. (1988). *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*. Hildesheim; Zürich; New York.
Tozzi, G. (2017a). «La collezione epigrafica». Coppola, A. (a cura di), *Gli Obizzi e la collezione di Antichità al Catajo*. Padova, 343-456.
Tozzi, G. (2017b). *Le iscrizioni della collezione Obizzi*. Roma.
Villaret, A. (2016). *Les dieux augustes dans l'Occident romain: un phénomène d'acculturation* [thèse de doctorat]. Bordeaux.
Zerbini, L. (1990). «Munificenza privata nelle città della *Regio X*». *Annali dei Musei Civici di Rovereto. Sezione: Archeologia, storia, scienze naturali*, 6, 23-61.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Alcune novità dalla documentazione epigrafica relativa al culto di *Aponus*

Niccolò Gerardo
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract A group of twelve inscriptions from *aquae Patavinae* are linked by the same unique formula, *A*(- - -) *A*(- - -). One of the two letters must be read as the initial of the theonym *Aponus*. One inscription mentioning a musician (*calamaula Aponensis*) has been interpreted as a possible indication that music was present during the rites at *fons Aponi*. It appears that even human beings could be donated to the thermal god, as ministers of servile status (*ministros*) were presented as donatives. Apart from *Aponus*, other deities have left signs of their presence in the sanctuary as 'visiting gods'. It seems that the baths of *Aponus* had a reputation and were attended at a regional level.

Keywords Baths. Healing waters. *Aponus*. *Interpretatio*. *Aquae Patavinae*. *Calamaula*. *Ministri*. Visiting gods.

Sommario 1 Le Terme Euganee e *Aponus*. – 2 *A*(- - -) *A*(- - -): le proposte di scioglimento. – 3 Musica e rito: l'ara di *Quintus Appeus Eutychianus*. – 4 L'analisi dei monumenti.– 5 Schiavi come offerta alla divinità? Un esempio da *Vicetia*. – 6 *Aponus*: un culto riservato a uomini liberi? – 7 Le altre divinità attestate nel santuario. – 8 La provenienza dei dedicanti e l'area d'attrazione del santuario.

1 Le Terme Euganee e *Aponus*

Il complesso delle Terme Euganee, situato a sud-ovest di Padova e a est rispetto ai Colli Euganei, si sviluppa principalmente all'interno dei comuni di Abano Terme e Montegrotto Terme. Sede di un santuario in età venetica e romana, ha restituito numerose evidenze archeologiche, fra le quali si annovera un gruppo di iscrizioni sacre. In particolare, fra queste risaltano dodici iscrizioni accomunate dall'utilizzo della medesima abbreviazione per indicare il teonimo,

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-09-11 | Published 2026-10-19
© 2026 Gerardo | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/012

ovvero *A*.*A*. Si tratta di *tituli* dedicati al nume tutelare del santuario, vale a dire *Aponus*, il quale presta il nome alla località termale conosciuta in antichità come *fons Aponi*.[1] Resta dibattuta l'origine venetica di *Aponus*, verosimile, ma non corroborata da attestazioni certe.[2] Apono, divinità iatrica legata alle *aquae salutiferae* patavine sarebbe forse da ascrivere, secondo Buonopane e Petraccia, a quella «tendenza a divinizzare le acque dotate di proprietà terapeutiche».[3]

Sebbene il teonimo abbreviato risulti piuttosto enigmatico per noi, doveva apparire assolutamente trasparente per gli antichi frequentatori del santuario: non è un caso, infatti, che l'unica dedica al dio euganeo in cui il teonimo è presente per esteso provenga da Trento,[4] dove, evidentemente, il laconico *A*.*A*. sarebbe stato di difficile interpretazione.[5]

2 *A*(- - -) *A*(- - -): le proposte di scioglimento

Data l'estrema laconicità dell'abbreviazione, lo scioglimento ha lasciato spazio a varie interpretazioni, con il solo punto fermo che una delle due lettere, dati i contesti di ritrovamento, dovesse essere intesa come l'iniziale del teonimo: *A*(*quis*) *A*(*poni*), *A*(*quae*) *A*(*poniae*), *A*(*pono*) *A*(*ugusto*). In particolare, quest'ultima è stata ritenuta poco probabile da Maria Silvia Bassignano[6] che si trova pertanto in disaccordo con Emanuela Murgia.[7] Alle proposte di scioglimento sopra esposte si deve aggiungere *A*(*pollini*) *A*(*pono*), lettura che insisterebbe sul processo di *interpretatio* della figura divina di *Aponus*, vale a dire l'assimilazione all'interno del *pantheon* romano di divinità precedentemente estranee:[8] secondo Murgia, infatti, l'accostamento tra Apollo e Apono desunto dallo scolio virgiliano [*Progenies*] *Antenoris* / *-Aponi*. *Esse* / [*Apo*]*nus Apollo dictus*

1 Si parla di coincidenza tra teonimo e toponimo in Marinetti 2009, 107 e in Prosdocimi 2009, 364-5. C'è anche chi, come Mandile 2008, 271-83, ritiene che *Aponus* sia unicamente un toponimo. Le acque termali euganee furono, in ogni caso, oggetto di attenzione da parte di numerosi autori antichi, fra gli altri Lucan. 7.193; Sil. 12.218; Mart. 1.61.3; Mart. 6.42.4; Svet. *Tib*. 14; Claud. *carm*. *min*. 26.

2 Marinetti 2009, 107.

3 Buonopane, Petraccia 2014, 230.

4 EDR078336 (S. Braito): *Apono*.

5 Secondo Capdeville 2006, 135 il nome del dio non si trova mai scritto per intero (a eccezione dell'iscrizione tridentina che confermerebbe la regola) forse perché *Aponus* era un dio poco personalizzato, confuso con la sua funzione.

6 Bassignano 2016, 116. La stessa Bassignano è tornata di recente sull'argomento in Bassignano 2024, 22-3.

7 Murgia 2013, 241.

8 In merito al delicato concetto di *interpretatio* si veda Murgia 2013, 66-93.

/ [*fertur, quod*] *dolores fu*/*get*,[9] sarebbe da ritenere inverosimile poiché, considerando *Aponus* una divinità *interpretata* a partire da un precedente nume venetico, l'accostamento ad Apollo produrrebbe una seconda *interpretatio*, ossia la 'traduzione' di una 'traduzione'.[10] È ragionevole, però, cercare di dirimere la questione e restringere le possibilità di scelta per lo scioglimento di *A.A*. Si giudica improbabile che lo si possa intendere come *A*(*pono*) *A*(*ugusto*), poiché, in genere, le divinità auguste sono indicate attraverso l'abbreviazione *Aug*:[11] anche se non mancano nella romanità invocazioni a divinità auguste realizzate in maniera estremamente sintetica,[12] presso il santuario aponense non sono state reperite dediche che presentino l'abbreviazione *Aug*, che avrebbe costituito la naturale forma di passaggio. Si propende piuttosto per una lettura che veda nelle due lettere un riferimento alle *aquae salutiferae*, oltre che, beninteso, alla divinità tutelare di queste. A tal proposito, è preferibile scegliere il sostantivo *aquis*, al plurale e in caso dativo, su base comparativa, prendendo come termine di paragone una serie di esempi provenienti da siti termali italici nei quali i dedicanti si rivolgono alle acque attraverso il termine *Aquis*: è il caso, per esempio delle *Aquae Albulae* (nei pressi di Tivoli)[13] o delle *Aquae Sinuessanae* (a *Sinuessa*).[14] Ad *Aquis*, infine, si accompagna il teonimo. Un aggettivo che derivi da esso, *Aponensibus*, sembra poco probabile dal momento che esiste una sola attestazione epigrafica di *Aponensis*, trasmessa da un'iscrizione sepolcrale proveniente da Montegrotto.[15] Si ritiene, per concludere, che lo scioglimento più plausibile sia *A*(*quis*) *A*(*poni*), prediligendo dunque il teonimo in genitivo, il quale, pur non essendo attestato epigraficamente per esteso, risulta presente nelle fonti letterarie, dove accompagna il sostantivo *fons*.[16]

9 *Schol. Verg. Veron. ad Aen.* 2, 250.

10 Murgia 2013, 242.

11 Si veda a proposito Gregori 2009, che non include *Aponus* nella sua disamina sulle divinità auguste.

12 Si veda Almagno 2016, che riporta alcuni casi di iscrizioni dalmatiche nelle quali le dediche alle divinità auguste sono realizzate utilizzando unicamente *A*.

13 *CIL* XIV 3910: *Aquis Albulis sa*[*cr*(*um*)] / *C*(*aius*) *Umbreius Lavican*[*us*] / *pro sal*(*ute*) *s*(*ua*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

14 *CIL* VIII 2583: [*Aquis Sin*]*uessanis ob* [---] / [---]*i T*(*itus*) *Caunius Pris*[*cus*] / [*leg*(*atus*) *Aug*(*usti*) *pr*(*o*)] *pr*(*aetore*) *co*(*n*)*s*(*ul*) *des*(*ignatus*) *cum V*[*era*] / [*uxore et Fir*]*mino et Prisca filiis*.

15 Vedi *infra*.

16 Già Mommsen in *CIL* V, p. 271 propendeva per questa interpretazione, pur non escludendo *A*(*pono*) *A*(*ugusto*): *Inscriptiones omnes cum numen significent elementis his A. A., ea explicanda sunt aut Apono Augusto aut Aquis Aponi, non Aponis, cum Aponum tantum apud auctores testatum habeamus*.

3 Musica e rito: l'ara di *Quintus Appeus Eutychianus*

La stele che riporta l'aggettivo *Aponensis* **[fig. 1]**, tuttavia, può forse essere reinterpretata in altro senso rispetto a quello attribuitole da diversi studiosi e tale parola può essere sviscerata e intesa per la sua sfumatura di teonimo piuttosto che per quella di toponimo. Questo il testo dell'iscrizione:

D(*is*) *M*(*anibus*).
Q(*uintus*) *Appeus Aucu=*
rinus Q(*uinto*) *Appeo*
Eutychiano, pa=
tri optimo, et Ce=
sernia Nicefo=
ris marito dul=
cissimo, calamau=
lae Apone(*n*)*si*.
V(*i*)*v*(*i*) *f*(*ecerunt*).

L'espressione *calamaulae Apone*(*n*)*si*, laddove il primo elemento rappresenta il termine latino per designare il suonatore di flauto a una sola canna (strumento oggi conosciuto come ciaramella),[17] si potrebbe dunque intendere come «suonatore di ciaramella *per* il dio Apono» e non «suonatore di ciaramella presso *fons Aponi*» com'è stata intesa da alcuni studiosi.[18] Infatti, le acque termali pertenevano al territorio di *Patavium* e, non esistendo un municipio aponense, risulta improbabile che *Aponensis* in questo caso sia stato utilizzato come toponimo. Si dovrebbe pertanto ipotizzare che la musica accompagnasse i riti celebrati presso la fonte termale, in questo caso prodotta da strumenti a fiato come la ciaramella e il flauto, entrambi rappresentati nel timpano della lastra. Questo monumento potrebbe rappresentare un indizio importante per la ricostruzione, anche se indiziaria, di alcuni aspetti della ritualità di epoca romana nel contesto delle Terme Euganee.

17 Bassignano 2016, 345.

18 Buonopane 2002, 536; Bassignano 2016, 346. Capdeville 2006, 136-8 note 75-80 parla invece di carica strettamente legata al servizio del dio del luogo, da cui sarebbe derivato il soprannome *Apone*(*n*)*sis*.



Figura 1 Niccolò Gerardo, iscrizione sepolcrale di Q. Appeus Eutychianus. 2024. Trachite, 95 × 73 × 19 cm. Este, Museo Nazionale Atestino, nr. inv. IG 1542. Direzione regionale Musei Veneto, su concessione del Ministero della Cultura

4 L'analisi dei monumenti

L'esame delle iscrizioni che presentano il teonimo *A.A.*[19] ha fatto emergere alcuni aspetti meritevoli di attenzione in riferimento ai supporti delle epigrafi, al movente che spinse i devoti a realizzare le iscrizioni e a quanto l'onomastica riveli a proposito dei dedicanti (genere, condizione giuridica, provenienza, professione) **[tab. 1]**.

Tabella 1 Le iscrizioni e i dedicanti

Nr. e nome dedicante	Supporto	Condizione sociale	Movente	Provenienza	Professione	Datazione	Riferimento bibliografico
1. *C. Acutius Maturus*	lastra	*ingenuus*	salute	*Ateste*	-	I-II sec. d.C.	*CIL* V 2783 = EDR177971
2. *C. Cassius Severus*	ara?	*ingenuus*	termine servizio militare?	-	*speculator*	II sec. d. C.	*CIL* V 2784 = EDR177972
3. *C. Cluentius Proculus*	base di donario	*ingenuus*	salute	*Ateste*	magistrato	I sec. d. C.	*CIL* V 2785 = EDR093781
4. *A. Iunius Nigellus*	ara	Liberto	salute	-	-	I sec. d. C.	*CIL* V 2786 =EDR143044
5. *Q. Magurius Ferox*	lastra	*ingenuus*	vittoria ai *ludi cetasti*	-	attore e giocoliere	86/168 d.C.	*CIL* V 2787 =EDR143045
6. *M. Terentius Secundus*	ara	Liberto	salute	*Patavium*	-	I sec. d. C.	*CIL* V 2788 =EDR143031
7. *C. Titius C*[---]	ara?	*ingenuus*	salute	-	-	I-II sec. d.C.?	*CIL* V 2789 =EDR177973

19 *CIL* V 2783 = EDR177971 (F. Luciani): *C*(*aius*) *Acutius* / *C*(*ai*) *f*(*ilius*) *Maturus* / *A*(*quis*) *A*(*poni*) / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). *CIL* V 2784 = EDR177972 (F. Luciani): *C*(*aius*) *Cassius* / *Severus*,/ *missus ex pr*(*aetorio*) / *speculator*, / *A*(*quis*) *A*(*poni*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). *CIL* V 2785 = EDR093781 (A. Pistellato): *A*(*quis*) *A*(*poni*). / *C*(*aius*) *Cluentius C*(*ai*) *f*(*ilius*) / *Romul*(*ia*) *Proculus*, / *Ateste*, / *aedilis*, *IIvir*, *quaestor* / *aerari bis*, *pontifex*, *v*(*otum*) *s*(*olvit*). *CIL* V 2786 = EDR143044 (C. Girardi): *A*(*ulus*) *Iunius* / *Macrinor*(*um*) *l*(*ibertus*) / *Nigellus* / *A*(*quis*) *A*(*poni*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). *CIL* V 2787 = EDR143045 (A. Pistellato): *Q*(uintus) *Magurius Q*(*uinti*) *f*(*ilius*) *Fab*(*ia*) / *Ferox* / *lus*(*it*) *epidixib*(*us*) *et cetaes*(*tis*) *I, II, III in* / *greg*(*e*) *Veturian*(*a*) *quae et Iuni*/ *orum*. *A*(*quis*) *A*(*poni*) *dicavit euras VIII* / *et pertic*(*am*) *uncinor*(*um*) *XII*. *N̄*(*umero*) *CCL IX*. *CIL* V 2788 = EDR143031 (C. Girardi): *M*(*arcus*) *Terentius* / *M*(*arci*) *l*(*ibertus*) *Secundus*. / *A*(*quis*) *A*(*poni*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). *CIL* V 2789 = EDR177973 (F. Luciani): *C*(*aius*) [*T*]*itius C*(*ai*) *f*(*ilius*) *C*[- - -] / *A*(*quis*) *A*(*poni*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). *CIL* V 2790 = EDR177981 (F. Luciani): *A*(*quis*) *A*(*poni*) / *C*(*aius*) *Trebius* / *C*(*ai*) *f*(*ilius*) / *Firmus* / *cum dono* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). *CIL* V 3101 = EDR145623 (C. Girardi): vedi *infra*. *CIL* V 8990 = EDR179017 (F. Luciani): *Q*(*uintus*) *Fabiu*[*s* - - -] / *Nicephor*[*us*] / *A*(*quis*) *A*(*poni*) / - - - - - -? EDR168117 (S. Ganzaroli) = *L*(*ucius*) *Pactumeius* / *Ferox*, *mil*(*es*) *leg*(*ionis*) *XIIII*, / *A*(*quis*) *A*(*poni*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *votum* / *veteran*(*us*) *solvit*. A questa lista si dovrà necessariamente aggiungere il lacunoso testo dell'iscrizione inedita pubblicata in Bassani 2025, 137-42: *Ducenius* / - - - - - - / *a*(*quis*) *A*(*poni*) *d*(*onum*) *d*(*edit*).

8. *C. Trebius Firmus*	lastra?	*ingenuus*	salute	*X regio*	-	I-II sec. d.C.?	*CIL* V 2790 =EDR177981
9. […] *Saufeius* […]	ara	*ingenuus*	salute	*Altinum*	-	metà I sec. d.C.	*CIL* V 3101 =EDR145623
10. *Q. Fabius Nicephorus*	base di donario?	Liberto	salute	*Patavium*	-	I-II sec. d.C.	*CIL* V 8990 =EDR179017
11. *L. Pactumeius Ferox*	tabella	*ingenuus*	termine servizio militare?	*Ateste*	veterano	1ª metà I sec. d.C.	EDR168171
12. […] *Ducenius* […]	lastra	-	-	*Patavium*/ *Ateste*	-	I-II sec. d.C.	-

I supporti delle iscrizioni, quando si sono conservati, permettono di riflettere sulle forme di culto all'interno del santuario aponense. Inoltre, il tipo di supporto, in alcuni casi, rende possibile una riflessione sul motivo che portò i devoti a realizzare una dedica su supporto durevole. Una parte cospicua dei *tituli* (5 su 12) è stata realizzata utilizzando delle are a supporto della scrittura, seguono in termini quantitativi le lastre (4 su 12), le basi di donario (2 su 12) e una tabella. Nonostante siano solo quattro le epigrafi (5, 8, 9, 12) che menzionano esplicitamente la presenza di un dono offerto alla divinità, attraverso il verbo *dicavit* nel primo caso, per mezzo dell'indicazione *cum dono* nel secondo, con il termine *ministros* nel terzo e tramite la formula *d*(*onum*) *d*(*edit*) nel quarto, si deve immaginare che anche le basi di donario (3, 10) fossero accompagnate da offerte. Si può forse immaginare la presenza di doni conferiti alla divinità anche da parte di quei frequentatori che si recarono presso la fonte una volta terminato il proprio servizio militare: è il caso, quindi, dei due *tituli* dedicati da soldati (2, 11). La presenza di militari in contesti termali è peraltro ampiamente attestata in tutta la romanità, ma in special maniera nelle province europee, nelle quali era particolarmente nutrito il numero delle truppe stanziate.[20] Non sembra possibile appurare, nel caso di questi due *tituli*, se siano stati posti come ringraziamento al nume per i benefici ottenuti grazie alle acque medicamentose o se il movente vada piuttosto ricercato altrove, e quindi il voto sia stato formulato durante gli anni della ferma militare.[21]

Peculiare è senz'altro il movente che porta alla realizzazione della lastra di *Q. Magurius Ferox*, la quale pone diversi interrogativi circa il suo contenuto:[22] ciò che sembra di capire è che possa essere connessa ai *ludi cetasti*, giochi a oggi piuttosto oscuri celebrati a *Patavium* a

20 Buonopane 2002, 533-4.

21 Buonopane 2013, 267.

22 Si veda Bassignano 2016, 119-22 per una sintesi sulle diverse letture proposte da svariati studiosi.

cadenza trentennale,[23] dei quali il dedicante sarebbe stato il vincitore e per questo motivo grato ad Apono. I rimanenti *tituli*, in assenza di indicazioni aggiuntive, sono da ritenersi voti salutiferi.

5 Schiavi come offerta alla divinità? Un esempio da *Vicetia*

A non provenire dal bacino termale euganeo, oltre all'iscrizione tridentina, è un'ara ritrovata in contesto di reimpiego all'interno della basilica dei SS. Felice e Fortunato, presso Vicenza **[fig. 2]**. Il testo dell'iscrizione si presenta come segue:

A(*quis*) *A*(*poni*)
ministros
[*... Sa*]*ufeius C*(*ai*) *f*(*ilius*) *Sca*(*ptia*)
[---]*to*
------?

L'epigrafe vicentina presenta l'usuale teonimo abbreviato, pur non essendo stata rinvenuta all'interno delle Terme Euganee: si deve dunque pensare che a *Vicetia* l'abbreviazione dovesse risultare facilmente comprensibile oppure, forse più semplicemente, che si tratti di un *titulus* effettivamente proveniente dalla fonte aponense, ma reimpiegato a Vicenza in un secondo momento, visto che, peraltro, il dedicante non proveniva da *Vicetia*, ma presumibilmente da *Altinum*, come lascia intendere l'appartenenza alla tribù *Scaptia*, prevalente nel municipio lagunare. L'ara, di forma semicilindrica, si presenta danneggiata in ogni suo lato, ma larga parte del testo risulta tuttora leggibile; tuttavia, ciò che ne rimane è diverso da quanto trascrisse Mommsen, che non aveva sottoposto il reperto ad autopsia. Lo studioso tedesco, infatti, non visionò la pietra ma vide e riportò il testo desunto dal manoscritto di Gian Marzio Cerchiari, conservato presso la Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza, il quale fu il primo testimone del *titulus* nel 1690. Dall'esame del manoscritto e dalla comparazione fra i testi delle iscrizioni tuttora conservate e i suoi disegni, questo *auctor* non è sembrato particolarmente affidabile per quanto concerne le trascrizioni, poiché tendeva a semplificare le forme dei monumenti e le relative fratture, per cui si desume che lo specchio epigrafico dovesse essere danneggiato com'è oggi già nel XVII secolo. Il testo riportato dal manoscritto, per giunta, presenta una stranezza: il termine *voto* alla r. 4, espresso

23 Liu 2007, 284-5. Sui *ludi cetasti* si vedano, fra gli altri, Linderski 1992, 55-76; Jacobs 1989, 275-81.

per esteso e senza menzione della *solutio*, costituisce infatti una rarità fra le epigrafi sacre. Sono molto rare, infatti, le attestazioni di questa formula, specie se paragonate alle migliaia di iscrizioni che presentano i ben più canonici *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*), *v*(*otum*) *s*(*olvit*) e simili; fra l'altro, le attestazioni di *voto* provengono principalmente da contesti provinciali.[24] Nell'inoltrato I secolo d.C., epoca cui si ascrive questa iscrizione,[25] ci si aspetterebbe, inoltre, di trovare una formula onomastica trimembre, che, accettando l'interpretazione di Mommsen, sarebbe sprovvista del *cognomen*.



Figura 2 Niccolò Gerardo, iscrizione votiva di Saufeius. 2024. Pietra calcarea, 55 × 52 × 49. Vicenza, Musei Civici, nr. inv. E 1 – 14. Musei Civici Vicenza – Museo Naturalistico Archeologico

24 Questi risultati sono stati ottenuti attingendo alla banca dati EDCS.

25 La proposta di datazione del monumento alla tarda età giulio-claudia è stata avanzata da Galliazzo 1976, 139-40 sulla base delle caratteristiche dell'iscrizione, dell'apparato figurativo e attraverso la comparazione con altri monumenti simili provenienti da Verona, Brescia e Bergamo.

Pertanto, sebbene la restituzione di *voto* non sia aprioristicamente impossibile, si propende per l'integrazione di un *cognomen* alla r. 4: presupponendo una buona *ordinatio*, si dovrebbe integrare la lacuna attraverso un *cognomen* formato da quattro lettere. Sono quattro i *cognomina* che terminano in *-to*, ovvero *Cato*, *Mato*, *Nato*, *Tito*;[26] per i *cognomina* di cinque o più lettere la scelta ovviamente si amplia. Sembra tuttavia acclarato, invece, che *Saufeius* sia l'integrazione corretta del gentilizio, ben attestato ad Altino;[27] non è però ricostruibile il *praenomen*, caduto in lacuna. Se l'ipotesi fosse corretta, si dovrebbe pensare a una quinta riga andata perduta in cui il dedicante dichiarava di aver sciolto un voto alla divinità: a tal proposito, nella porzione inferiore della fronte del monumento, situato sulla destra, sembra di scorgere l'apice di una lettera, collocato a distanza adeguata dalla r. 4. L'autopsia, tuttavia, non si è rivelata dirimente e dunque la questione resta aperta. Non è tuttavia andato perduto l'elemento, alla r. 2, che costituisce il dono rivolto alla divinità da parte del dedicante, ossia *ministros*: si tratta verosimilmente di individui di condizione servile adibiti a mansioni di second'ordine all'interno dei templi.[28] Ciò costituisce un elemento singolare e interessante, che lascia intravedere alcuni aspetti del funzionamento del culto e i contorni di una pratica decisamente peculiare, ovvero quella di donare alla divinità esseri umani in qualità di ministri del culto. La presenza di schiavi in contesti termali è peraltro variamente attestata, come dimostra la presenza di una *familia* servile deputata alla cura delle terme urbane di Padova.[29]

Per quanto concerne invece gli aspetti non epigrafici, gli elementi vegetali che decorano l'ara sul lato posteriore, di forma semicircolare, sembrerebbero rimandare alle acque salutifere e alle loro proprietà curative. Lo stile di tale motivo vegetale induce a preferire una datazione anteriore all'età flavia.[30]

6 *Aponus*: un culto riservato a uomini liberi?

I devoti ricordati nei testi iscritti, i cui nomi ci sono giunti per intero nella quasi totalità dei casi,[31] sono individui di sesso maschile e principalmente *ingenui*: dodici uomini, tutti nati liberi eccetto tre

26 Salomies, Solin 1988, 440.

27 Si veda Ellero 2010, 110-38.

28 Bassignano 1987, 327.

29 *CIL* V 2886 = EDR178224 (F. Luciani): [*Pro salute et per*]/[*p*]*etuitate dominorum* / *familiae* / *thermensi*(*s*) / *thermarum urbania*[*r*(*um*)].

30 Galliazzo 1976, 140.

31 Non si conosce il nome completo solamente di *C*. *Titius* (7), di cui resta lacunoso il *cognomen* che comincia per *C*, del *Saufeius* poc'anzi ricordato (9) e di Ducenius (12).

liberti.[32] La presenza femminile nei contesti termali italici non è certamente equivalente a quella maschile sul piano quantitativo, ma in generale non risulta trascurabile.[33] Colpisce pertanto che nessuno tra coloro che hanno sciolto un voto alle acque di Apono e che ne hanno lasciato menzione scritta sia una donna, ma anzi che l'unica epigrafe di committenza femminile proveniente dalle *aquae Patavinae* sia indirizzata a una divinità di cui ci rimane solo l'iniziale *F*, variamente interpretata come *Fons* o *Fortuna*.[34] Anche in questo caso il teonimo è menzionato in forma abbreviata, poiché doveva risultare chiaro a chi si stesse sciogliendo un voto all'interno del sito termale, come nel caso di *A*.*A*. La presenza di altre entità divine all'interno del medesimo contesto si può forse spiegare attraverso una devozione personale da parte della frequentatrice del santuario oppure si può supporre che esistessero all'interno del contesto termale euganeo aree separate riservate a donne e uomini, all'interno delle quali, presumibilmente, *Aponus* era oggetto di un culto da parte di fedeli di sesso maschile, laddove *Fons*/*Fortuna* riceveva devozione da parte di fedeli di sesso femminile. Se resta vero che le evidenze epigrafiche sono esigue e tale supposizione è sorretta unicamente dall'epigrafe di *Velleia Chreste*, non sembra tuttavia immotivato pensare che esistessero ambienti separati per motivi di decoro, dal momento che si deve immaginare che i frequentatori e le frequentatrici della fonte si trovassero a esporre i propri corpi quando si immergevano nelle acque salutifere.

Quanto alla condizione sociale dei dedicanti, tutti individui liberi o liberati, non è forse un caso che l'unica iscrizione di committenza servile proveniente dalle *aquae Patavinae* non sia dedicata ad *Aponus*, bensì ad Apollo,[35] da parte di *Adeptus*.[36] Questo *titulus* rappresenta, peraltro, l'unica attestazione del culto apollineo proveniente dal territorio di *Patavium*.[37] Sembra tuttavia piuttosto azzardato pensare che, analogamente al caso di *Velleia Chreste* per la componente femminile, si possa ipotizzare che la frequentazione delle Terme Euganee fosse riservata a titolo esclusivo a individui liberi o liberati, relegando la componente servile ad altri tipi di devozione, in questo caso rivolta ad Apollo.

32 Tra questi è stato incluso anche *Q. Fabius Nicephorus*, quasi certamente un liberto mimetizzato come lasciano intendere il *cognomen* grecanico e il gentilizio, molto probabilmente derivato dalla tribù Fabia, vale a dire quella cui era ascritta gran parte della cittadinanza patavina.

33 Basso 2013, 253.

34 *CIL* V 2792 = EDR177983 (F. Luciani): *Velleia P*(*ubli*) *f*(*ilia*) / *Chreste* / *F*(*ortunae*?) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

35 *CIL* V 2782 = EDR177970 (F. Luciani): *Adeptus* / *Apollini* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

36 L'onomastica monomembre di *Adeptus* tradisce la sua condizione servile.

37 Bassignano 2016, 116.

7 Le altre divinità attestate nel santuario

Tra le divinità presenti nel santuario aponense si può forse annoverare anche Giove Ottimo Massimo, come sembra restituire un'iscrizione piuttosto frammentaria ritrovata a Montegrotto:[38] a differenza di Apollo e *Fons*/*Fortuna*, che potevano trovare spazio all'interno del santuario aponense l'uno per la propria pertinenza iatrica e l'altro/a per la connessione al mondo delle *aquae salutiferae*, questo *titulus* dedicato alla divinità apicale del *pantheon* romano sembra pertenere piuttosto alla sfera delle divinità in viaggio, definite in maniera puntuale *visiting gods*.[39]

8 La provenienza dei dedicanti e l'area d'attrazione del santuario

Laddove possibile, l'analisi delle serie onomastiche ha permesso di ricostruire la provenienza dei devoti, rivelando una frequentazione regionale del santuario aponense. Se *C. Cluentius Proculus* **[fig. 3]** esplicita la propria città d'origine, *Ateste*, e la notevole carriera ivi intrapresa,[40] per altri devoti l'origine si può solo ipotizzare sulla base dei dati desunti dall'onomastica: dalla colonia atestina potrebbero provenire anche *C. Acutius Maturus*, il cui gentilizio risulta ben attestato a Este,[41] e *L. Pactumeius Ferox*, che forse divenne colono atestino in seguito alla battaglia di Azio, poiché la sua legione d'appartenenza, la *legio XIV*, non è ancora designata per mezzo dell'appellativo *Gemina*;[42] dal territorio patavino provengono probabilmente *Q. Fabius Nicephorus*, schiavo liberato il cui gentilizio è desunto molto probabilmente dalla tribù di *Patavium* e *M. Terentius Secundus* il cui gentilizio si trova variamente attestato nel municipio patavino;[43] dall'area euganea proveniva presumibilmente il *Ducenius* menzionato nella lacunosa iscrizione recentemente riscoperta da Maddalena Bassani, dal momento che il *nomen* si trova attestato in

38 *CIL* V 2896 = EDR168173 (S. Ganzaroli): [*Iovi Optimo Ma*]*xi*[*mo*?] / [*ex im*]*perio* / [*eius*] *posuit* / [- - -]*rius Men*(*enia*) / [*Op*]*tatus Vice*/ [*ti*]*nus sacerd*(*os*) [*Isid*]*is Aug*(*ustae*), *pas*[*tophorus*].

39 Si veda in merito Fontana 2009, 415-25.

40 Vedi *infra*. Si tratta probabilmente del frequentatore più illustre e altolocato delle *aquae Patavinae* di cui si abbia memoria, se si eccettua l'imperatore Tiberio ricordato in Svet. *Tib*. 14.

41 Lőrincz, Redo 1994, 18.

42 Lazzaro 1981, 163.

43 Bassignano 2016, 123.

tre *tituli* ascrivibili ai territori di *Patavium* o *Ateste*;[44] da *Altinum*, verosimilmente, proviene il *Saufeius* dell'iscrizione vicentina, come si intende dall'appartenenza alla tribù *Scaptia*. Non è forse un caso che gran parte dei frequentatori delle acque termali patavine di cui è nota o ricostruibile la provenienza provenga da centri di matrice venetica. È indicativo che l'anonimo devoto dell'ara tridentina dedichi un *titulus* senza l'utilizzo del teonimo abbreviato, permettendo di circoscrivere l'area d'influenza e di attrattività delle acque patavine: dallo studio delle provenienze dei devoti della gran parte dei siti termali italici si intuisce in effetti una frequentazione in prevalenza locale, se si eccettuano contesti quali Baia, la cui frequentazione risente anche della fama della città in generale, o quello delle *aquae Apollinares*, situate sulle rive del lago di Bracciano e la cui prossimità a Roma avrà certamente favorito una variegata frequentazione.[45]



Figura 3 Luciano Lazzaro, iscrizione votiva di C. Cluentius Proculus. 1981. Pietra calcarea, 45 × 86 × 23 cm. Padova, Museo Civico Archeologico, nr. inv. 78. Lazzaro 1981, 155

44 Bassani 2025, 140-1.

45 Basso 2013, 254-7.

Abbreviazioni

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
EDR = *Epigraphic Database Roma*. http://www.edr-edr.it.
EDCS = Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby. http://www.manfredclauss.de.

Bibliografia

Almagno, G. (2016). «Le divinità *Augustae*: protagonisti, dedicanti e moventi. Una riflessione sulla documentazione epigrafica provinciale». Baglioni, I. (a cura di), *'Saeculum aureum': tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*. Vol. 2, *La vita religiosa a Roma all'epoca di Augusto*. Roma, 271-88.

Bassani, M. (2025). *Adriatico salutifero, 1. Archeologia del termalismo al 'Fons Timavi' e al 'Fons Aponi'*. Adrias, 11. Roma.

Bassignano, M.S. (2016). *'Patavium'.* Roma. Supplementa Italica. Nuova serie 28.

Bassignano, M.S. (2024). «Il gioco degli spazi bianchi nelle epigrafi di Padova e di Este». Gallo, F.; Lazzarini, S.; Reali, M. (a cura di), *La loquacità degli spazi bianchi in epigrafia = Atti del convegno internazionale* (Milano, 14-16 settembre 2022). Milano, 19-42.

Basso, P. (2013). «Termalismo perché, termalismo per chi. I frequentatori delle *aquae salutiferae*». Bassani, Bressan, Ghedini 2012, 247-62.

Buonopane, A. (2002). «Salute e migrazione in età romana: il 'turismo termale'». De Sanctis, G.M.P. (a cura di), *Salute e migrazione = Atti del Settimo Seminario Internazionale di Geografia Medica* (Verona, 13-15 settembre 2001). Perugia, 531-42.

Buonopane, A. (2013). «Curisti in divisa? Soldati e acque terapeutiche in età romana». Bassani, Bressan, Ghedini 2013, 263-72.

Buonopane, A.; Petraccia, M.F. (2014). «Termalismo e divinità». Annibaletto, M.; Bassani, M.; Ghedini, F. (a cura di), *Cura, preghiera e benessere: le stazioni curative termominerali nell'Italia romana*. Padova, 217-46.

Capdeville, G. (2006). «Le acque salutari di Apono». Gasperini, L. (a cura di), *'Usus veneratioque fontium'. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana = Atti del Convegno Internazionale* (Roma-Viterbo 29-31 ottobre 1993). Tivoli, 117-38.

Ellero, A. (2010). *Prosopografia economica della 'Venetia' costiera: riflessi politici e sociali* [tesi di dottorato]. Venezia.

Fontana, F. (2009). «Forme di culto lungo la via Annia: divinità del territorio e divinità in viaggio». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *'Altnoi'. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del Convegno* (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma, 415-25.

Galliazzo, V. (a cura di) (1976). *Sculture greche e romane nel Museo civico di Vicenza*. Treviso.

Gregori, G.L. (2009). «Il culto delle divinità auguste in Italia: un'indagine preliminare». Bodel, J.; Kajava, M. (a cura di), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie = Atti del Convegno internazionale* (Roma, 19-20 aprile 2006). Roma, 307-30.

Jacobs, L.D. (1989). «Ludi Cetasti Patavinorum». *Athenaeum*, 67, 275-81.

Lazzaro, L. (1981). *'Fons Aponi': Abano e Montegrotto nell'antichità*. Abano Terme.

Liu, J. (2007). «The Era of *Patavium* Again». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 162, 281-9.

Linderski, J. (1992). «Games in *Patavium*». *Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 17, 55-76.

Lőrincz, B.; Redő, F. (Hrsgg) (1994). *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum*. Vol. 1, *Aba-Bysanus*. Budapest.

Mandile, R. (2008). «*Aponus* / *fons Aponi*: teonimo o toponimo? Un esempio di 'culto termale' nell'antichità romana». Moretti, P.F.; Torre, C.; Zanetto, G. (a cura di), *'Debita dona': studi in onore di Isabella Gualandri*. Napoli, 271-83.

Marinetti, A. (2009). «Da *Altno-* a Giove: la titolarità del santuario. I. La fase preromana». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 81-127.

Murgia, E. (2013). *Culti e romanizzazione: resistenze, continuità, trasformazioni*. Trieste. Polymnia. Studi di archeologia 4.

Prosdocimi, A.L. (2009). «Divino, sacro e culti. Le forme della continuità, tra nomi, figure, funzioni». Cresci Marrone, Tirelli 2009, 361-86.

Salomies, O.; Solin, H. (Hrsgg) (1988). *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*. Hildesheim.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Il caso singolare dei *fanorum curatores* veronesi: *status quaestionis* e possibili identificazioni

Ludovico Bevilacqua
Università Ca' Foscari Venezia, Italia; University of Warwick, United Kingdom

Abstract *CIL* V 3924, now lost, was discovered in the nineteenth century near the Temple of Minerva in Marano di Valpolicella (VR), within the *pagus Arusnatium*. It represents the only known evidence of *fanorum curatores* – administrators of multiple extra-urban sanctuaries – whose office is considered a municipal curatorship extending across the entire territory of Verona. This study aims to further support the municipal nature of the Veronese cura by proposing new identifications of the *curatores*, based on the rediscovery of inscriptions bearing the same onomastic sequence, unearthed between 1891 and 1892 in the suburban area of *Acqua Morta*.

Keywords Fanum. Curatores. Arusnates. Onomastics. Verona. Adige.

Sommario 1 Il Tempio di Minerva a Marano di Valpolicella (VR). – 2 *CIL* V 3924 e l'interpretazione dei *fanorum curatores*. – 3 Ulteriori attestazioni dei personaggi nel veronese. – 4 Possibili identificazioni dei *fanorum curatores*.

1 Il Tempio di Minerva a Marano di Valpolicella (VR)

Nel 1835 il conte Giovanni Girolamo Orti Manara, erudito archeologo veronese, nel corso di ricognizioni del territorio alla ricerca di antichità, riportò alla luce, sulla base di un'iniziale intuizione, i resti di una struttura templare di epoca romana presso il Monte Castelon a Marano di Valpolicella (VR), area probabilmente parte del *pagus*

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-09-09 | Published 2026-10-19
© 2026 Bevilacqua | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/013

Arusnatium, attestato in località vicine **[fig. 1]**.[1] La prossimità della chiesa di Santa Maria di Minerbe, indice di continuità toponomastica, unita alle numerose testimonianze epigrafiche dedicate a Minerva, permisero di attribuire a questa divinità la titolarità del culto.[2] Orti Manara fece dapprima annotare in un manoscritto, ancora oggi conservato, le ricostruzioni grafiche delle strutture e dei reperti rinvenuti al pittore mantovano Giuseppe Razzetti.[3] Successivamente, egli pubblicò i risultati del proprio scavo nel fascicolo del 1836 del *Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica*, con commento di Bartolomeo Borghesi.[4]



Figura 1
Area archeologica del Tempio di Minerva, Marano di Valpolicella (VR). Foto dell'Autore

Dopo un lungo periodo di abbandono del sito nel corso del XX secolo, fra il 2007 e il 2014 alcune campagne di scavo hanno permesso non solo la riscoperta delle strutture templari più recenti, attribuite alla prima età imperiale, ma anche l'individuazione della sovrapposizione storica di queste ultime con quelle di un tempio in muratura di età tardo-repubblicana e, ancora prima, con un'area di culto attiva a partire dall'età del ferro, sorta in prossimità di una sorgente e la cui titolarità non è identificata con precisione.[5]

1 Buonopane 2003, 81-3; Bruno, Falezza 2015, 45-9.

2 Bruno, Falezza 2015, 261-6.

3 *Razzetti ms*.

4 Orti Manara 1836, 137-44.

5 Murgia 2013, 155-65; Bruno, Falezza 2015, 51-60; 89-93; 125-6; 183-5.

2 *CIL* V 3924 e l'interpretazione dei *fanorum curatores*

Fra le iscrizioni rinvenute presso il tempio di Minerva, degna di nota è una lastra divenuta pochi anni dopo parte della collezione di antichità di Andrea Monga (1794-1861), commerciante e collezionista veronese promotore degli scavi archeologici del teatro romano della città, conservata nella villa di sua proprietà presso San Pietro in Cariano (VR) **[fig. 2]**.[6] Essa fu successivamente analizzata in prima persona nello stesso luogo, al momento di redigere il quinto volume del *Corpus inscriptionum Latinarum*, da Theodor Mommsen, da cui fu edita come *CIL* V 3924.[7] L'epigrafe andò perduta anteriormente al 1964, quando risultò irreperibile al momento dell'acquisto della raccolta da parte del Comune di Verona.[8]

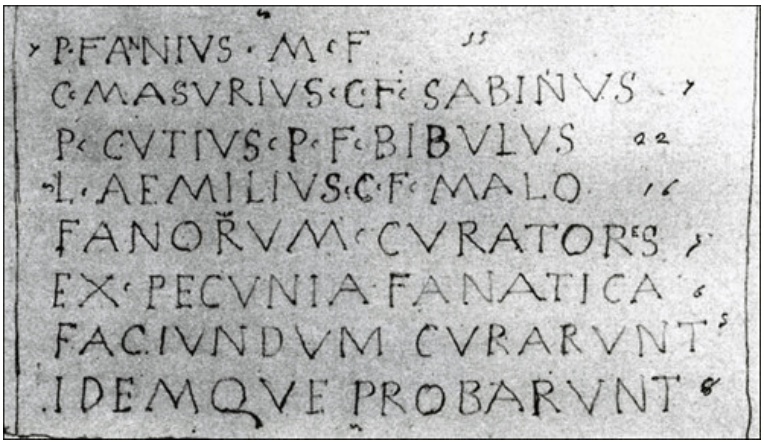


Figura 2 Trascrizione di *CIL* V 3924 in Razzetti ms, f. 10r. Buonopane 2003, 96

P(ublius) Fannius M(arci) f(ilius),
C(aius) Masurius C(ai) f(ilius) Sabinus,
P(ublius) Cutius P(ubli) f(ilius) Bibulus,
L(ucius) Aemilius C(ai) f(ilius) Malo,
fanorum curatores,
ex pecunia fanatica
faciundum curarunt

6 Marchini 1972, 173-81.

7 *Razzetti ms.*, f. 10*r* = Bertolazzi 2012, 228, nr. 3924 = EDR112961 (S. Braito e R. Bertolazzi).

8 Buonopane 2003, 96-7.

idemque probarunt.[9]

Il reperto costituisce la testimonianza storica dell'approntamento e del collaudo di non meglio precisati lavori in relazione al santuario extraurbano, indirettamente indicato come *fanum*, probabilmente al momento di fondazione della nuova struttura sopra quella preesistente di età tardo repubblicana.[10] Esso è stato, infatti, datato alla prima metà del I sec. d.C., anche se solo sulla base delle informazioni ricavabili indirettamente dalla tradizione manoscritta, quali le caratteristiche paleografiche e linguistiche.[11] Secondo il testo dell'iscrizione, l'iniziativa fu finanziata attraverso l'utilizzo della *pecunia fanatica*, il denaro delle casse del tempio di cui i *curatores* erano quindi ufficiali amministratori, ricavato dalla vendita o dall'affitto dei beni sacri ma anche da altre rendite come emolumenti, offerte e ammende, il quale era principalmente destinato proprio a lavori di ampliamento o manutenzione dello spazio santuariale.[12] Non secondario è notare, inoltre, come l'unica altra attestazione della formula *pecunia fanatica* nel mondo romano finora individuata consista in un'altra iscrizione, edita in *CIL* V 3925, testimoniata per la prima volta a Verona presso il Museo Lapidario Maffeiano alla fine del XVIII secolo, ma di provenienza ignota. Questa epigrafe frammentaria, datata a cavallo fra il I sec. a.C. e il I d.C., fu anch'essa attribuita da Mommsen al *pagus Arusnatium* ma solo per analogia con l'iscrizione di Marano, poiché allo stesso modo riferita ad almeno tre individui non identificati di nascita libera, responsabili di alcuni lavori ottenuti attraverso l'utilizzo del denaro della cassa di un'area santuariale.[13]

Il testo in esame (*CIL* V 3924) ricorda i nomi dei quattro promotori dei lavori presso il tempio di Marano, definiti *fanorum curatores*, secondo una formula che non conosce altre precise attestazioni e che è stata nel tempo oggetto di studio. In particolare, in una decina di casi epigrafici, quasi tutti pertinenti al *fanum Herculis Victoris* di Tivoli,[14] si trovano ulteriori attestazioni della carica di *curator fani*, ma sempre in riferimento a una singola realtà santuariale, contrariamente all'esempio veronese che sembra fosse invece

9 EDR112961 (S. Braito).

10 Cf. Castagnoli 1984, 4-6; Bassignano 2001, 338; Bruno, Falezza 2015, 175-82.

11 Buonopane 2003, 96-7: si evidenziano in particolare i bracci delle lettere F di differente lunghezza, l'occhiello chiuso delle lettere P e la forma contratta del perfetto *curarunt* e *probarunt*; Bruno, Falezza 2015, 264-5.

12 Bodei Giglioni 1977, 45-7.

13 *CIL* V 3925 = EDR112969 (S. Braito e R. Bertolazzi): [---] *M(arci) f(ilio), C(aio) Domitio L(uci) f(ilio), C(aio) Lae*[---] / [---] *de pecun(ia) fanat(ica) f(aciendum) c(uraverunt)*.

14 Cf. Fiore 2012, 271-80.

riferito a una pluralità di *fana*.[15] In passato fu ipotizzato che questa particolare e poco attestata curatela fosse legata alla riconosciuta relativa autonomia del *pagus Arusnatium* rispetto all'amministrazione municipale, soprattutto nell'ambito del sacro.[16] Nel territorio, infatti, sono attestate nella prima età imperiale da iscrizioni latine diverse testimonianze di divinità[17] e sacerdozi preromani,[18] nonché di cariche religiose ufficiali deputate al culto dei *sacra Raetica*.[19] Gli studi più recenti, tuttavia, concordano nel riconoscere nella figura dei *fanorum curatores* una curatela municipale esercitata su tutto il territorio veronese, non solo perché il riferimento a un numero imprecisato di *fana* lascia supporre un'area di intervento degli amministratori piuttosto ampia, ma anche perché presso il tempio di Minerva fu rinvenuta da Orti Manara, fra le altre, un'iscrizione sacra che testimonia come almeno una parte dell'area santuariale fosse al tempo sottoposta all'autorità pubblica dei *decuriones* veronesi.[20] Questa epigrafe, infatti, dedicata alla divinità con l'epiteto di *Augusta*, presentando la formula *L(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)* attesta come, per erigere un altare negli spazi di pertinenza del tempio di Marano, anche da parte di committenti privati, fosse al tempo necessaria l'autorizzazione del senato locale del centro amministrativo da cui il santuario evidentemente dipendeva.[21]

3 Ulteriori attestazioni dei personaggi nel veronese

Informazioni sulla curatela oggetto di indagine possono essere ricavate dall'analisi delle ulteriori attestazioni nel territorio veronese delle serie onomastiche delle personalità coinvolte, tutte di nascita libera come si evince dalla costante presenza del patronimico.

15 Attestazioni di *curatores fani*, escludendo i casi in cui la presenza è solo supposta a integrazione di lacune, si riscontrano in *CIL* IX 3523; *CIL* XIV 3544, 3599, 3601, 3609, 3611, 3650, 3674, 4242, 4244, 4258. Altre iscrizioni testimoniano la carica di *magister fani*: *CIL* II 5439; *CIL* IX 3523; *CIL* X 3918, 3924, 3988, 4620; Cf. Bruno, Falezza 2015, 264.

16 Breuer 1996, 281-2, nr. V71; 313, nr. V174-6.

17 *CIL* V 3900 = EDR101776 (R. Bertolazzi): *Ihamnagalle, / Sqnnagalle, / C(aius) Octavius / M(arci) f(ilius) Capito*.

18 Bassignano 1984, 79 = *AE* 1986, 254 = EDR113119: *C(aius) Poblicius / M(arci) f(ilius) Capito / flamen vovit, / mani*[*s*]*navius /* [*pos*]*uit*.

19 Cf. Bassignano 1987, 311-63; Murgia 2013, 144-55; *CIL* V 3927 = EDR112971 (S. Braito e R. Bertolazzi): *P(ublio) Octavio P(ubli) f(ilio) Verecundo, / pontif(ici) sacr(orum) Raet(icorum), / Capito patruus*.

20 *CIL* V 3906 = EDR112892 (S. Braito e R. Bertolazzi): *Minervae Aug(ustae) / Papiri / Threptus et Prepusa / v(otum) s(olverunt). / L(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)*.

21 Cf. Granino Cecere, Mennella 2008, 287-300; Bertolazzi 2012, 26, nr. 3924; Bruno, Falezza 2015, 264-5; Buonopane, Zaccaria 2017, 202-5.

L(ucius) Aemilius C(ai) f(ilius) Malo

Nel territorio veronese non sono presenti altre attestazioni di questo personaggio che possano aiutare a ricostruirne la prosopografia. Altri due esponenti della *gens Aemilia*, una donna e un seviro augustale, sono testimoniati rispettivamente da *CIL* V 3284[22] e *CIL* V 3380.[23]

C(aius) Masurius C(ai) f(ilius) Sabinus

Il secondo dei *curatores* fu identificato in passato con *Masurius Sabinus*, giurista di ordine equestre durante il principato di Tiberio, ma l'ipotesi non è oggi generalmente accolta per via dell'incertezza attorno all'effettivo *praenomen* del personaggio storico, che non è certo corrispondesse a *Caius*.[24] Altri due *Masurii* sono testimoniati nel territorio veronese dall'iscrizione oggi perduta attestata in *CIL* V 3310.[25]

P(ublius) Fannius M(arci) f(ilius)

Questo *curator* fu già identificato con un omonimo *quattuorvir iure dicundo* veronese, assurto al rango equestre grazie alla carriera militare e testimoniato nell'*ager* di Verona, a Vigasio (VR), forse in prossimità delle sue proprietà fondiarie, da un'iscrizione datata a cavallo fra I sec. a.C. e I d.C., peraltro anch'essa confluita nell'Ottocento nella collezione Monga di San Pietro in Cariano (VR): *P(ublius) Fannius M(arci) f(ilius) / prim(us) pil(us) leg(ionis) VI, / praef(ectus) equit(um), IIIIvir i(ure) d(icundo), / Annia P(ubli) f(ilia) Avillia uxor*.[26] L'epigrafe, incisa su una lastra di pietra, individua il monumento funebre, commissionato dalla moglie *Annia Avillia*, di *Publius Fannius*, figlio di *Marcus*, il quale, da primo centurione della sesta legione, raggiunse il ceto equestre divenendo prefetto di un'ala di cavalleria e, una volta terminato il servizio militare, intraprese una carriera politica nel senato locale di Verona raggiungendo la massima carica di *quattuorvir iure dicundo*. A conferma della

22 *CIL* V 3284 = EDR141905 (C. Girardi): *Dìs Paren*[*tib(us)*] */ Aemilia /* [---]*che* [---] / ------.

23 *CIL* V 3380 = EDR179377 (S. Braito): *D(is) M(anibus) / L(uci) Aemi*Î*i Cal*Î*îpp*Î*i / VI vir(i) aug(ustalis). / Aelia Aerope / marit(o) opt(imo) / et incompara/bili et sibi*.

24 *PIR*² V M358; Demougin 1992, 258-9, nr. 303.

25 *CIL* V 3310 = EDR188655 (L.M. Bevilacqua): *L(ucius) Masurius Lacinia, C(aius) Masurius Optatus, / P(ublius) Cluvius Verus, C(aius) Cusonius Balbus, / L(ucius) Lusius Proculus*. Per il gentilizio poco attestato cf. Schulze 1966, 189.

26 *CIL* V 3366 = EDR188770 (S. Don); Breuer 1996, 281-2, nr. V71.

collocazione storica del personaggio all'interno del ceto dirigente veronese, inoltre, è possibile riscontrare come anche la moglie, *Annia Avillia*, facesse parte di una *gens* che espresse a Verona nel I sec. d.C. alcuni esponenti di rango decurionale, come testimoniato da un'ara sepolcrale rinvenuta a Legnago (VR) e edita in *CIL* V 3381.[27] L'ipotesi di identificazione di questo *Publius Fannius* con il *fanorum curator* di Marano non è stata generalmente accolta in passato, anche se per motivazioni opinabili quali l'assenza di riferimenti al *cursus honorum* militare e municipale del personaggio nell'iscrizione del tempio di Minerva, ma si ritiene che non debba essere esclusa a priori.[28] In ogni caso, il comune gentilizio attesta almeno la provenienza dei personaggi da una stessa *gens Fannia* di particolare rilievo nel panorama amministrativo di Verona romana, i cui esponenti erano dediti a matrimoni con individui della stessa estrazione.

L'iscrizione del *quattuorvir* non è, tuttavia, l'unica testimonianza dal territorio che permetta di ipotizzare l'identificazione del *fanorum curator*. La medesima serie onomastica è, infatti, riscontrabile in altre due epigrafi sepolcrali databili ai primi decenni del I sec. d.C., fra loro connesse non solo per comuni caratteristiche paleografiche e perché entrambe rinvenute nell'ultimo decennio dell'Ottocento, ma anche perché riferite alla stessa coppia di coniugi, *Publius Fannius Marci filius* e *Valeria Marci filia Anus*, al punto da poter fortuitamente integrare le reciproche lacune testuali.[29] Anche in questa occasione è possibile riscontrare come la *gens Fannia*, di cui faceva parte il marito, fosse dedita a rafforzare la propria posizione all'interno dell'élite cittadina attraverso matrimoni fra *primores*, unendo i propri membri con esponenti di altre importanti famiglie di proprietari terrieri frequentemente attestate a Verona. In questo caso, infatti, la moglie proveniva dalla *gens Valeria*, fra i cui antenati era annoverato uno dei primi *quattuorviri* del *municipium* veronese, ricordato dall'iscrizione celebrativa posta sopra la porta urbica detta dei Leoni edita in *CIL* V 3434.[30]

27 *CIL* V 3381 = EDR142975 (C. Girardi): *L(ucius) Annius / Genetivos / decur(io) Veron(ae) / sibi et L(ucio) Annio / Harpalo et / Anniae Genesi / parentib(us) et L(ucio) Annio / Marcellino fratri / et Valeriae Phoebadi / uxori / quae faciund(um) curav(it)*. Per la *gens Avillia*, da cui è mutuato il *cognomen* della donna, cf. Melli 1991-92.

28 Demougin 1992, 304-5, nr. 362.

29 Per il *cognomen Anus* cf. Kajanto 1965, 301.

30 *CIL* V 3434 = EDR080547 (S. Braito e V. Guidorizzi): *P(ublius) Valerius* [*C(ai) f(ilius)* ---], */ Q(uintus) Caeciliu*[*s Q(uinti) f(ilius)* ---], */ Q(uintus) Servilius Q(uinti)* [*f(ilius)* ---], */ P(ublius) Cornelius P(ubli) f(ilius)* [---] */ IIIIvir(i) murum, porta*[*m, turreis*], *cluacas d(e) d(ecurionum) s(ententia)* [*faciundum coer(averunt)*], *P(ublius) Valerius C(ai)* [*f(ilius)* ---], */ Q(uintus) Caecilius Q(uinti) f(ilius)* [--- *probav(erunt)*]. Sulle attestazioni veronesi della *gens Valeria* e sul ruolo dei suoi esponenti in quanto proprietari fondiari cf. Cavalieri Manasse, Cresci Marrone 2017, 67-73.

La prima iscrizione venne alla luce nell'agosto del 1891 durante i lavori di interramento del canale dell'Acqua Morta a Verona, sulla sponda sinistra dell'Adige all'esterno del perimetro della città romana, realizzati per riunificare l'Isolo presente lungo il corso del fiume, già esistente nel mondo antico, con la terraferma: *Valeria[e M(arci)] f(iliae) Anui / P(ublius) Fannius M(arci) f(ilius) uxori*.[31] L'epigrafe sepolcrale contrassegna, dunque, il luogo di sepoltura di *Valeria Anus*, moglie di *Publius Fannius*, di localizzazione non definita ma con ogni probabilità posto nel contesto periurbano della città romana nei pressi del luogo di rinvenimento. In particolare, nel corso degli scavi essa fu rinvenuta insieme ad altre in condizioni di reimpiego nelle fondamenta di un ponte di epoca tardoantica, presso l'attuale monumento dedicato a Carlo Montanari, all'estremità meridionale dell'antico Isolo **[fig. 3, in rosso]**.

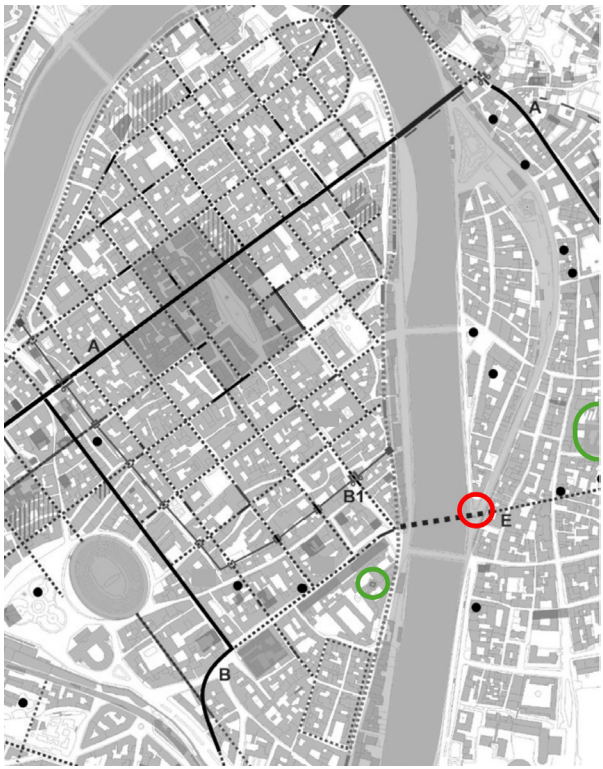


Figura 3
Ricostruzione degli assi viari urbani ed extramurani di Verona romana. Cavalieri Manasse 2018, 51, fig. 6. Rielaborazione dell'Autore

31 Ricci 1893, 7, nr. 9 = EDR093858 (G. Prandini e B. Ruck); Franzoni 1975, 51.

La seconda iscrizione fu scoperta nel 1897 in stato di reimpiego architettonico presso l'anfiteatro romano, all'interno di locali interrati localizzati sotto il piano di calpestio dell'arena: *[Valeriae] M(arci) f(iliae) Anui* / [*ex testament*]*o P(ubli) Fanni*.[32] Il monumento, secondo convincenti ipotesi di integrazione, è dedicato per lascito testamentario da *Publius Fannius* alla moglie *Valeria Anus*, il cui gentilizio è stato ricostruito alla luce delle analogie contenutistiche e paleografiche con l'iscrizione dell'Acqua Morta (Ricci 1893, 7, nr. 9), che ne hanno consentito l'identificazione con lo stesso personaggio. Sapendo inoltre, grazie alla prima epigrafe, che *Valeria Anus* era morta prima del marito, il quale, ancora in vita, le aveva dedicato un altro monumento sepolcrale, è stato possibile riconoscere l'epigrafe dell'anfiteatro in qualità di cenotafio. Pur essendo ignoto il preciso luogo di originaria esposizione del reperto, se ne è supposta la provenienza dalla stessa zona dell'altra iscrizione dedicata alla donna,[33] in prossimità del suo monumento funebre.[34]

Di particolare interesse è confrontare le tre attestazioni di un *Publius Fannius Marci filius* nel territorio veronese finora esaminate, oltre all'iscrizione del tempio di Minerva. Da un lato, è possibile identificare fra loro con un certo grado di certezza, al netto delle supposizioni integrative, i *Publii Fannii* ricordati dalle iscrizioni per *Valeria Marci filia Anus*,[35] data la ricorrenza del nome della stessa moglie su epigrafi di cronologia compatibile. Dall'altro, la presenza nel terzo testo di una diversa *uxor*, *Annia Publi filia Avillia*, lascerebbe invece intendere che il *quattuorvir* veronese testimoniato in *CIL* V 3366 fosse una persona differente.

Le ipotesi interpretative sono due. Nel caso si trattasse veramente di omonimia in relazione a due personaggi differenti, si propenderebbe per identificarli comunque come membri della stessa *gens*, di sicura alta estrazione sociale nel contesto del *municipium* in quanto capace di esprimere un *quattuorvir* e di unire i propri membri in matrimonio con altri *primores*. In particolare, l'epigrafe edita in *CIL* V 3366, datata tra la fine del I sec. a.C. e gli inizi del I d.C., potrebbe riferirsi a un *Publius Fannius Marci filius senior*, padre di un *Marcus Fannius Publi filius* non altrimenti testimoniato e nonno di un *Publius Fannius Marci filius iunior*, a sua volta committente dei monumenti per *Valeria Anus*,[36] datati ai primi decenni del I sec. d.C.

L'interpretazione precedente, tuttavia, si basa su una datazione delle iscrizioni fondata in gran parte sui dati paleografici, i quali

32 Buonopane 1976, col. 148 = *AE* 1977, 270 = EDR076801 (V. Guidorizzi).

33 Ricci 1893, 7, nr. 9.

34 Buonopane 1976, coll. 146-50.

35 Ricci 1893, 7, nr. 9; Buonopane 1976, col. 148.

36 Ricci 1893, 7, nr. 9; Buonopane 1976, col. 148.

non possono garantire una precisione tale da assicurare che fra il reperto di Vigasio riferito al *quattuorvir* (*CIL* V 3366) da una parte e quelli di Verona[37] dall'altra ci fosse effettivamente una distanza di due generazioni. È infatti possibile che, al contrario, tutte le epigrafi attestanti il nome di *Publius Fannius Marci filius*, compresa quella del tempio di Minerva, fossero in realtà riferite alla stessa persona, il cui ruolo di *quattuorvir iure dicundo* veronese spiegherebbe l'attivismo nell'epigrafia del territorio. In questo caso, l'associazione del personaggio ai nomi di due mogli diverse sarebbe giustificata dal fatto che, come si evince dalle iscrizioni, *Valeria Anus* sicuramente morì prima del marito, mentre fu *Annia Avillia* a commissionare la sepoltura dell'uomo. *Publius Fannius* avrebbe quindi sposato una seconda donna, *Annia Avillia*, dopo la scomparsa della prima moglie, *Valeria Anus*, al ricordo della quale sarebbe tuttavia rimasto legato al punto da dedicarle un cenotafio commemorativo alcuni anni dopo per lascito testamentario.

P(ublius) Cutius P(ubli) f(ilius) Bibulus

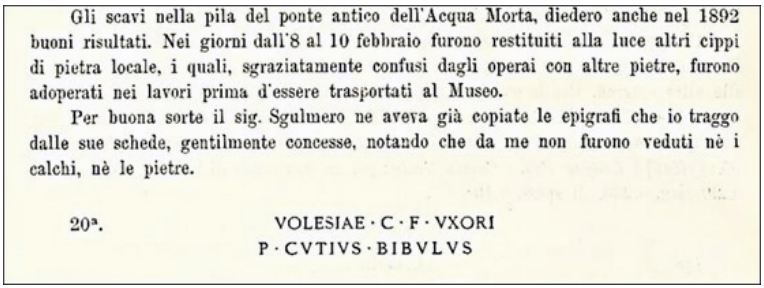
Non solo la serie onomastica dell'ultimo *curator*, di cui finora non erano state individuate ulteriori attestazioni, ma anche lo stesso gentilizio *Cutius* è testimoniato nel Veronese, seppur senza patronimico, solo da un'altra iscrizione di cui si persero le tracce subito dopo il ritrovamento: *Volesiae C(ai) f(iliae) uxori, / P(ublius) Cutius Bibulus* **[fig. 4]**.[38] Essa consiste nel monumento funerario dedicato a *Volesia Cai filia* da parte del marito *Publius Cutius Bibulus* e, aspetto di grande interesse, proveniente in origine con grande probabilità dalla stessa area di sepoltura di *Valeria Anus*, moglie di *Publius Fannius*, appena fuori dal perimetro abitativo di Verona romana. L'epigrafe, infatti, fu rinvenuta nel febbraio del 1892 nel corso degli stessi lavori di interramento del canale dell'Acqua Morta da cui era emersa qualche mese prima l'iscrizione dedicata a *Valeria Anus*,[39] anch'essa in stato di reimpiego fra le medesime fondamenta del ponte di epoca tardoantica scoperto all'estremità meridionale dell'Isolo sul fiume Adige **[fig. 3, in rosso]**.[40]

37 Ricci 1893, 7, nr. 9; Buonopane 1976, col. 148.

38 Ricci 1893, 10, nr. 20 = EDR093859 (G. Prandini e B. Ruck).

39 Ricci 1893, 7, nr. 9.

40 Ricci 1893, 10, nr. 20.



Gli scavi nella pila del ponte antico dell'Acqua Morta, diedero anche nel 1892 buoni risultati. Nei giorni dall'8 al 10 febbraio furono restituiti alla luce altri cippi di pietra locale, i quali, sgraziatamente confusi dagli operai con altre pietre, furono adoperati nei lavori prima d'essere trasportati al Museo.

Per buona sorte il sig. Sgulmero ne aveva già copiate le epigrafi che io traggo dalle sue schede, gentilmente concesse, notando che da me non furono veduti nè i calchi, nè le pietre.

20ª. VOLESIAE · C · F · VXORI
P · CVTIVS · BIBVLVS

Figura 4 Ricci 1893, 10, nr. 20, con introduzione agli scavi dell'Acqua Morta del 1892 e trascrizione dell'iscrizione

Di singolare interesse è, dunque, riscontrare la serie onomastica di un secondo dei *fanorum curatores* del tempio di Minerva in prossimità dello stesso contesto sepolcrale periurbano veronese dove è stata trovata attestazione del primo, *Publius Fannius*, esponente insieme alla coniuge di famiglie del notabilato cittadino. Come in quel caso, inoltre, *Publius Cutius Bibulus* è testimoniato senza ulteriori riferimenti biografici o al proprio *cursus honorum* in quanto ricordato nell'atto di dedicare un monumento funerario alla propria moglie, ma ciò non esclude una sua carriera non esplicitata nell'amministrazione municipale. La coppia, tuttavia, non faceva parte di *gentes* attestate fra i *primores* veronesi con altrettanta frequenza rispetto a *Publius Fannius* e *Valeria Anus*.[41] Essendo l'iscrizione perduta, non è purtroppo possibile procedere a un'analisi autoptica finalizzata a determinarne la datazione, ma l'assenza del *cognomen* all'interno della serie onomastica di *Volesia Cai filia* lascerebbe supporre una sua realizzazione a cavallo fra I sec. a.C. e I d.C., sostanzialmente lo stesso arco temporale a cui risalgono tutte le attestazioni di *Publius Fannius* e la stessa epigrafe relativa ai *fanorum curatores* del tempio di Minerva (*CIL* V 3924).

4 Possibili identificazioni dei *fanorum curatores*

L'analisi delle ulteriori attestazioni nel territorio veronese delle serie onomastiche dei *fanorum curatores* del tempio di Minerva a Marano di Valpolicella ha condotto alla riscoperta di rilevanti coincidenze, di cronologia compatibile, che stimolano lo sviluppo di effettive ipotesi di identificazione. In particolare, desta interesse il

41 Attestazioni di *Volesii* nel Veronese: *CIL* V 3844 = EDR142944 (C. Girardi) (*C. Volesius L. f. Luculus*: potenzialmente assimilabile al padre di *Volesia C(ai) f(ilia)*, ma di cronologia successiva); Pais, SupplIt 634 = EDR085129 (V. Guidorizzi) (*Volesi*[*a* ---]).

ritrovamento, a pochi mesi di distanza, delle iscrizioni sepolcrali delle mogli di un *Publius Fannius* e di un *Publius Cutius Bibulus* presso il medesimo contesto di reimpiego, le fondamenta del ponte tardoantico all'estremità meridionale dell'Isolo sul fiume Adige **[fig. 3, in rosso]**. Il luogo è localizzato lungo il probabile tracciato di un tratto di collegamento **[fig. 3, E]** esistente fra la via Postumia **[fig. 3, A]** nella sezione sulla sponda orientale del fiume e l'arteria stradale che collegava il Po alla Val d'Adige passando per Verona **[fig. 3, B]**, parte di un progetto urbanistico di sviluppo di nuovi assi viari extramurani risalente agli inizi del I sec. d.C.[42]

Il contesto di reimpiego non è lontano da aree sepolcrali romane **[fig. 3, in verde]** in uso nel corso della prima età imperiale e attestate presso le attuali vie Trezza e Paradiso, sulla sponda sinistra dell'Adige, e presso la chiesa di San Fermo Maggiore, sulla sponda destra appena fuori da porta Leoni, l'ingresso al cardo massimo cittadino **[fig. 3, B1]**. Nel secondo luogo, soprattutto, è stato individuato con certezza un grande mausoleo databile alla prima età imperiale e in prossimità di tale area è stato ipotizzato di riconoscere il *campus* della città romana, luogo di rappresentazione di *ludi publici* attestati ad esempio dall'iscrizione edita in *CIL* V 3408 e, perciò, di grande visibilità e ambìto dalle élites municipali per la collocazione dei propri sepolcri.[43] Insieme alle iscrizioni citate,[44] nel corso degli stessi scavi ottocenteschi dell'Acqua Morta fu, inoltre, recuperata una ventina di altri reperti funerari di grande rilevanza storica e legati a personaggi appartenenti al ceto dirigente municipale.[45] In particolare, insieme a epigrafi pubbliche commissionate da influenti matrone, già note in altri esemplari con lo stesso testo rinvenute presso differenti aree cittadine, dagli stessi scavi provengono diverse altre attestazioni di alte cariche municipali e militari, fra cui un *quattuorvir* esponente della stessa *gens* di *Valeria Anus*, oltre che in generale di individui *ingenui* come si evince dalla presenza del patronimico.[46]

42 Franzoni 1975, 51; Cavalieri Manasse 2018, 42-50.

43 *CIL* V 3408 = EDR142070 (C. Girardi): [---]*nis f(ilius) Pob(lilia) / Lucil(ius) Iustinus, / equo publico, / honorib(us) omnib(us) / municip(alibus) functus. / [Id]em in porticu quae / [d]ucit at ludum publ̂ic(um) / [c]olumn(as) IIII cûm supêrfîc(io) / [e]t stratura pictura / [v]olente populo dedit*. Cf. Cavalieri Manasse 1994, 321-7; Bolla 2005, coll. 189-92; 206-9; Cavalieri Manasse 2018, 54-8.

44 Ricci 1893, 7, nr. 9; 10, nr. 20.

45 Ricci 1893, 5-13, nr. 4-16; 20-9.

46 Ricci 1893, 5-13: Iscrizioni pubbliche note in altri esemplari: nr. 25 (*CIL* V 3402 = EDR146946, S. Braito), 26 (*CIL* V 3222 = EDR093792, C. Girardi e B. Ruck); *Quattuorviri*: nr. 7 (*P. Valerius Naso*), 16 ([-] *Cornelius Balbus*), 24 (*C.* [---] *Pollio*), 27 (*M. Cassius Denticulus*); Cariche militari, sacerdotali e civili: nr. 16 (*tribunus militum* e *augur*), 23 (*legatus pro praetore*), 27 (*tribunus militum* e *architectus*); *Ingenui* identificati dal patronimico: nr. 4-10, 12-16, 20-1, 23-5, 27.

La provenienza delle iscrizioni funerarie delle mogli di *Publius Fannius* e *Publius Cutius Bibulus* da uno stesso contesto di rinvenimento, seppur in reimpiego, a tal punto caratterizzato dalla presenza di testimonianze dell'antico ceto dirigente veronese, spinge a ritenere che questi due personaggi ricoprissero a loro volta importanti cariche municipali, come in effetti l'omonimo *quattuorvir* testimoniato da *CIL* V 3366, ma che queste non fossero esplicitate nelle iscrizioni in questione in quanto i monumenti erano dedicati alle coniugi e non a loro stessi. La coerente cronologia di queste due epigrafi provenienti dall'Acqua Morta[47] con le altre due attestazioni di un *Publius Fannius*[48] e, soprattutto, con l'iscrizione del tempio di Minerva (*CIL* V 3924) sosterrebbe l'ipotesi di effettiva identificazione di due dei *fanorum curatores* con altrettanti rappresentanti del notabilato locale di Verona residenti nel *municipium* insieme alle proprie famiglie, che erano sepolte in una necropoli nelle immediate pertinenze della città insieme ad altri individui di alto rango. Il fatto che, peraltro, siano molto più numerose e certe le testimonianze veronesi di un'elevata estrazione sociale da parte dei membri della *gens Fannia* piuttosto che della *Cutia*, giustificherebbe l'ordine di celebrazione dei *fanorum curatores* nell'iscrizione di Marano, dove *Publius Fannius* ha il primo posto nell'elenco. Questa interpretazione rafforzerebbe la teoria secondo cui il ruolo dei *fanorum curatores* testimoniati presso il tempio di Minerva in Valpolicella fosse effettivamente un incarico municipale attribuito a individui di una segnalata estrazione sociale che erano espressione del potere della città sul territorio circostante, in quanto membri di *gentes* di rango decurionale residenti a Verona.

Un'ultima suggestione in questo senso può essere ritrovata anche nella seconda iscrizione relativa all'utilizzo di *pecunia fanatica* precedentemente trattata, datata a cavallo del I sec. a.C. e del I d.C.: [---] *M(arci) f(ilio), C(aio) Domitio L(uci) f(ilio), C(aio) Lae*[---] / [---] *de pecun(ia) fanat(ica) f(aciendum) c(uraverunt)*.[49] Anche se in questo caso non sono esplicitamente citati dei *fanorum curatores* e non si conosce l'esatta provenienza del reperto né a quale *fanum* facesse riferimento, è possibile in ogni caso interpretare questa iscrizione come la celebrazione di lavori pubblici in relazione a una realtà santuariale, curati attraverso l'utilizzo di *pecunia fanatica* da parte di individui di nascita libera e privi di *cognomen*, dato quest'ultimo che conferma il comune orizzonte cronologico del monumento con i lavori presso il Tempio di Minerva. Ebbene, se, in parallelo con l'iscrizione di Marano (*CIL* V 3924), si volesse ritenere che anche

47 Ricci 1893, 7, nr. 9; 10, nr. 20.

48 *CIL* V 3366 e Buonopane 1976, col. 148.

49 *CIL* V 3925 = EDR112969 (S. Braito e R. Bertolazzi).

in questa circostanza i personaggi citati fossero a tutti gli effetti dei *fanorum curatores*, non esplicitati come tali solo a causa della lacuna, si rivelerebbe interessante riscontrare come una possibile integrazione e identificazione di uno dei nomi presenti, *Caius Lae*[---], potrebbe essere rappresentata dalla serie onomastica di un *Caius Laetorius Cai filius Tiro*, testimoniato proprio da un'altra delle epigrafi rinvenute in reimpiego presso il ponte tardoantico dell'Acqua Morta.[50] Si potrebbe, in conclusione, potenzialmente estendere le ipotesi attorno al reperto del Tempio di Minerva (*CIL* V 3924) anche al secondo *titulus* riferito all'utilizzo di *pecunia fanatica* (*CIL* V 3925), confermando ulteriormente come i *curatores* di *fana* nel territorio veronese, probabilmente non solo quello di Minerva in territorio arusnate, fossero selezionati a partire dalla classe dirigente di Verona residente in città e che, dunque, l'incarico fosse a tutti gli effetti municipale anche se esercitato nell'*ager* di riferimento.

Abbreviazioni

AE = *L'Année épigraphique*. Paris, 1888-.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
EDR = *Epigraphic Database Roma*. `http://www.edr-edr.it`.
PIR^2 = *Prosopographia Imperii Romani*. 2a ed. Berlin, 1933-2015.
Pais, SupplIt = Pais, E. (1888). *Corporis inscriptionum latinarum supplementa italica, consilio et auctoritate Academiae Regiae Lynceorum edita. Fasciculus primus, Additamenta ad vol. 5 Galliae Cisalpinae*. Roma.
Razzetti ms = Verona, Biblioteca Civica, *Monumenti e iscrizioni esistenti in Verona e nella sua provincia disegnati a matita da Giuseppe Razzetti per cura di Gio. Gir. Orti Manara*, ms 868.

Bibliografia

Bassignano, M.S. (1984). «Una nuova divinità dal *pagus* degli *Arusnates*». *La Valpolicella in età romana = Atti del Convegno* (San Pietro in Cariano, 27 novembre 1982). Verona, 79-86.
Bassignano, M.S. (1987). «La religione: divinità, culti, sacerdozi». Buchi, E. (a cura di), *Il Veneto nell'età romana. Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*, vol. 1. Verona, 311-76.
Bassignano, M.S. (2001). «Personale addetto al culto nella *Venetia*». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale*. Roma, 327-44.
Bertolazzi, R. (2012). «*Arusnatium Pagus*». *Supplementa Italica*, n.s., 26, 189-285.

50 Ricci 1893, 8, nr. 12 = EDR093856 (G. Prandini e B. Ruck): *C(aius) Laetorius / C(ai) fil(ius) / Tiro*. Un secondo *Laetorius*, in questo caso *Marcus*, rinvenuto nello stesso luogo si trova sempre in Ricci 1893, 8, nr. 13 = EDR093863 (G. Prandini e B. Ruck).

Bodei Giglioni, G. (1977). «*Pecunia fanatica.* L'incidenza economica dei templi laziali». *Rivista Storica Italiana*, 89, 33-76.

Bolla, M. (2005). «L'inumazione a Verona». *Aquileia Nostra*, 76, coll. 189-262.

Breuer, S. (1996). *Stand und Status. Munizipale Oberschichten in Brixia und Verona*. Bonn.

Bruno, B.; Falezza, G. (2015). *Archeologia e storia sul monte Castelon di Marano di Valpolicella*. Mantova.

Buonopane, A. (1976). «Due iscrizioni inedite veronesi». *Aquileia Nostra*, 47, coll. 143-54.

Buonopane, A. (2003). «Le iscrizioni dal tempio di Minerva nel *pagus* degli *Arusnates*». Buonopane, A.; Brugnoli, A. (a cura di), *La Valpolicella in età romana = Atti del 2° Convegno* (Verona, 11 maggio 2002). Verona, 81-102.

Buonopane, A.; Zaccaria, C. (2017). «*Curae* municipali nella *regio X*. Presenze e assenze». Granino Cecere, M.G. (a cura di), *Le curae cittadine nell'Italia romana = Atti del Convegno* (Siena, 18-19 aprile 2016). Roma, 185-210.

Castagnoli, F. (1984). «Il tempio romano. Questioni di terminologia e tipologia». *Papers of the British school at Rome*, 52, 3-20. https://doi.org/10.1017/s0068246200008692.

Cavalieri Manasse, G. (1994). «Il monumento funerario nell'area di S. Fermo Maggiore a Verona». Scarfì, B.M. (a cura di), *Studi di archeologia della X Regio in ricordo di Michele Tombolani*. Roma, 321-7.

Cavalieri Manasse, G.; Cresci Marrone, G. (2017). «Due frammenti di *formae* dal *Capitolium* di Verona». Segenni, S.; Bellomo, M. (a cura di), *Epigrafia e politica. Il contributo della documentazione epigrafica allo studio delle dinamiche politiche nel mondo romano*. Milano, 65-94.

Cavalieri Manasse, G. (2018). «Verona: la città oltre le mura». *Anales de Arqueologìa Cordobesa*, 29, 41-84. https://doi.org/10.21071/aac.v29i0.11011.

Demougin, S. (1992). *Prosopographie des chevaliers romains Julio-Claudiens*. Rome.

Fiore, M.G. (2012). «Il santuario di Ercole Vincitore a Tivoli. I risultati delle ultime indagini archeologiche». Marroni, E. (a cura di), *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio dalle origini alla fine dell'età repubblicana = Atti del convegno* (Roma, 19-21 febbraio 2009). *Ostraka. Rivista di antichità*, n.s., vol. speciale 1, 271-80.

Franzoni, L. (1975). *Edizione archeologica della carta d'Italia al 100.000. Foglio 49*. Verona.

Goffin, B. (2002). *Euergetismus in Oberitalien*. Bonn, 555-6, nr. 336.

Granino Cecere, M.G.; Mennella, G. (2008). «Le iscrizioni sacre con la formula *LDDD* e la gestione dello spazio santuariale da parte delle comunità cittadine in Italia». Berrendonner, C.; Cébeillac-Gervasoni, M.; Lamoine, L. (éds), *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*. Clermont Ferrand, 287-300.

Kajanto, I. (1965). *The Latin Cognomina*. Helsinki.

Marchini, G. (1972). *Antiquari e collezioni archeologiche dell'Ottocento veronese*. Verona.

Melli, M. (1991-92). *La gens Avil(l)ia nella Cisalpina: un'indagine prosopografica* [tesi di laurea]. Venezia.

Murgia, E. (2013). *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*. Trieste.

Orti Manara, G.G. (1836). «Reliquie di un antico tempio romano dedicato a Minerva e più monumenti scoperti nell'Agro veronese (Valpolicella) dal cav. Gio. Orti conte di Manara». *Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica*, 8, 137-44.

Ricci, S. (1893). «2. Verona. Recenti scoperte epigrafiche e archeologiche». *Notizie degli scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei. Gennaio 1893*. Roma, 3-23.

Schulze, W. (1966). *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*. 2a ed. Berlin; Zürich; Dublin.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Religious Offerings from *seviri* and *seviri Augustales* in *Venetia et Histria*

Alberto Barrón Ruiz de la Cuesta
Independent researcher

Abstract The aim of this study is to establish the similarities and differences between the religious behaviour of *seviri* and *seviri Augustales* in the territory of *Venetia et Histria*. For that purpose, the inscriptions with religious offerings involving those two groups will be analysed and compared regarding aspects like the social status of their members, their respective preferred divinities or the geographic presence and chronology of these epigraphic evidences. The results of this analysis will bring some hints about the religiosity of both collectives.

Keywords Seviri Augustales. Seviri. Roman religion. Offerings. Roman freedmen. Venetia et Histria.

Summary 1 Introduction. – 2 Terminological Clarification. – 3 Distribution of the Epigraphic Selection and Alluded Deities. – 4 Juridical Condition of the Offerers Amongst *seviri* and *seviri Augustales*. – 5 Presence and implications of the *Augusti/Augustae* divinities. – 6 Conclusion.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-09-10 | Published 2026-10-19
© 2026 Barrón Ruiz de la Cuesta | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/014

1 Introduction[1]

A major issue about the *Augustalitas*[2] concerns the terminological complexity of the *seviri Augustales* in their wider meaning. Duthoy created the comprehensive term **Augustales*,[3] including the *seviri Augustales*, *Augustales*, *magistri Augustales* and other minor terminologies like *Claudialis* or *Flavialis*.

Furthermore, the bare term *sevir* may also allude to the Augustality, as it appears to do in the western provinces of the Roman Empire,[4] but it does not seem to be the case in territories like *Dalmatia* and *Pannoniae*, neither in the northern Italian *regiones*.[5] In particular, *Transpadana* (*Regio XI*) is biased by the omnipresence of the *seviri iuniores* and *seviri seniores*, which were specific positions from *Mediolanum* and other neighbour towns.[6] Besides that peculiar feature, *Transpadana* shares with *Venetia et Histria* (*Regio X*) a strong presence of bare *seviri* in comparison with the certain terms of the Augustality (*sevir Augustalis*, *Augustalis*, *magister Augustalis* and the aforementioned minor variants). This peculiarity has fuelled a debate between scholars about the relation between bare *seviri* and **Augustales*, where some researchers support the idea of two

1 The stay of research done by the Author at the *Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique* in Geneva (Switzerland) was essential for the development of this paper.

2 Some general studies on the *Augustalitas* or *seviratus Augustalis* are the following ones: Egger 1844; Mourlot 1895; von Premerstein 1895, 824-77; Taylor 1914, 231-53; 1924, 158-71; Nock 1934, 627-38; Oliver 1958, 472-96; Duthoy 1978, 1254-309; Abramenko 1993; Mouritsen 2006, 237-48; Vandevoorde 2013, 127-52; Laird 2015; Corazza 2016; van Haeperen 2016, 127-55; 2017, 223-38; Bekavac and Miletić 2019; Barrón Ruiz de la Cuesta 2020.

3 He used the term **Augustales* since the first of his four essential papers on this institution: Duthoy 1970, 88-98; 1974, 134-54; 1976, 143-214; 1978, 1254-309.

4 These are the conclusions of some studies of the last decades (Abramenko 1993, 14-21; Mouritsen 2006, 237-40; Laird 2015, 5-6; Barrón Ruiz de la Cuesta 2020, 66-80). Bérard has defended the existence of an original institution of *seviri* in the city of *Lugdunum* and some territories of *Gallia Narbonensis*, which probably had a similar function to that one of the subsequent *seviri Augustales* (Bérard 2008, 517-36; 2011, 105-24).

5 The *seviri* and *seviri Augustales* have been analysed by different authors in *Dalmatia* (Šašel Kos 1999, 173-81), *Pannoniae* (Alföldy 1958, 433-59; Mihailescu-Bîrliba 2007, 57-79) and especially in northern Italy (Zaccaria 1985, 85-127; 1991, 189-200; Buchi 1987a; 1987b, 145-57; 1989, 191-310; 2000, 47-131; 2002, 67-78; Mollo 1997, 261-367; 2000, 347-71; Gregori 1999, 155-70; Tassaux 2000, 373-415; Zampieri 2000, 107-21; Buonopane 2003, 339-73; 2006, 253-68; Luciani 2015, 71-86; Mainardis 2022, 185-94; Don 2023; 2024).

6 The localised duality of *seviri iuniores* and *seviri seniores* has been summarily analysed in some studies (Taylor 1924, 158-71; Abramenko 1992, 151-5). These two varieties of *seviri* are focused on *Mediolanum*. The *seviri seniores* were mainly freedmen, while the *seviri iuniores* used to be freeborn unconnected to the highest social group.

positions with totally different composition and functions[7] while other academics consider that they were parallel or even equivalent institutions.[8]

The present study analyses the religious offerings of both bare *seviri* and proper *seviri Augustales* (in all their terminological versions) in *Venetia et Histria*, with the aim to compare the religiosity of both groups in order to understand if there were important differences between them. To this aim, it is also necessary to keep in mind the social background, the geographic distribution and the chronology of these two groups in the territory of *Regio X*. Being aware of the much more numerous cases attesting funerary inscriptions of *seviri* and *seviri Augustales* in this region, as well as some cases of honorific inscriptions concerning these groups, we consider that their joint analysis in further studies may complete some of the conclusions of this paper.

2 Terminological Clarification

In the current analysis, the title *seviri Augustales* is used instead of **Augustales* as a global term for all the variants of the *Augustalitas* but the bare *seviri*, due to the equivalence of all those terminological versions (apart from *sevir*). The clear predominance of *seviri* (which were not included within the **Augustales*) and *seviri Augustales* in *Venetia et Histria* invites us to use the latter title as a substitute of **Augustales*.

In the statistical tables contained in this study, the fields of *seviri Augustales* and *Augustales* can be considered as the same institution, while the testimonies of the combined title *sevir et Augustalis* would correspond (and can be added in the statistics) to both groups of bare *seviri* and *seviri Augustales*.

7 Von Premerstein (1895, 824-77) defended the idea of multiple institutions according to their different terminology, mainly *seviri Augustales*, *Augustales* and *seviri*. The two first groups would be related to the Imperial Cult and the latter would be a separate municipal institution. Taylor (1914, 231-53; 1924, 158-71) identified *seviri Augustales* and *Augustales* as a homogenised institution but distinguished from them the *magistri Augustales* and especially the Italian bare *seviri*. Nock (1934, 627-38) shared these ideas. Duthoy (1976, 143-214) conceived two institutions, the above-mentioned **Augustales* and the bare *seviri*. Similarly, Bekavac and Miletić (2019, 51-117) differentiate *seviri* from the institution comprising *Augustales* and *seviri Augustales*, apparently in a similar way that Duthoy.

8 Apart from the very first studies on the *Augustalitas* (Egger 1844; Mourlot 1895), the support of the existence of equivalent institutions is more recent. Abramenko (1993, 13-20) suggested that similarity mentioning the lack of clear differences between the functions of the Augustality and those ones of the bare *seviri*. In the same way, Mouritsen (2006, 237-48) defends for all the terminological variations their belonging to a vague decentralised institution with an immense local variability, and Laird (2015, 5 fn. 12) suggests the same.

3 Distribution of the Epigraphic Selection and Alluded Deities

The *Regio X* (*Venetia et Histria*) contains 71 inscriptions mentioning both deities and *seviri* or *seviri Augustales*, mainly by means of religious dedications. Their distribution by towns shows the prevalence of *Aquileia* (36 inscriptions), *Brixia* (11) and *Verona* (11), while the remaining 13 epigraphic evidences are located in other nine settlements. Regarding the different Augustality titles, *sevir* (47 mentions) and *sevir Augustalis* (29) have a quite stronger presence than *Augustalis* (7) or the combined term *sevir et Augustalis* (6). It must be pointed out that these titles are not dispersed in a homogeneous way. Instead, we can observe a tendency to concentrate a single or main terminology in each town, with an absolute predominance of *sevir Augustalis* in *Brixia* and *Verona*, while *sevir* prevails in *Aquileia*[9] as well as in scarcely attested towns like *Iulium Carnicum* or *Mantua* whose number seems to be so little for a solid statistical analysis **[tab. 1]**.

Table 1 Distribution by towns of the diverse seviratus and Augustality titles

Town (number of inscriptions)	***sevir***	***Augustalis***	***sevir Augustalis***	***sevir et Augustalis***
Altinum (2)	-	2	-	-
Aquileia (36)	35	2	1	3
Brixia (11)	1	-	15	-
Capodistria (1)	-	-	1	-
Iulia Concordia (2)	2	2	-	-
Emona (3)	1	1	-	2
Forum Iulii (2)	-	-	1	1
Iulium Carnicum (1)	3	-	-	-
Mantua (1)	3	-	-	-
Patavium (1)	1	-	-	-
Tergeste (1)	-	-	1	-
Verona (11)	1	-	11	-
Total in *Venetia et Histria* (71)	**47**	**7**	**30**	**6**

9 There was a previous tradition of municipal *seviri* in *Aquileia* in the first century BC (Buonopane 2003, 245-7). Thus, some authors have considered that these *seviri Aquileienses* could have been the original model for the Augustality (Šašel Kos 1999, 173 and 179; Tassaux 2000, 375; Zampieri 2000, 110-12) together with the *collegia* of *magistri* preexisting in *Campania* (Ostrow 1985, 85-95).

Therefore, it seems to be a geographic division concerning the predominance of diverse titles of the *Augustalitas*, specifically between *sevir* and the rest of terms. In theory, this fact nuances the coexistence of bare *seviri* and *seviri Augustales* as distinguished institutions with different functions and reinforces the idea of their possible regional equivalence as a same institution with diverse names depending on the town or as two parallel institutions with related roles in those places where both terminologies appear.[10]

The chronology of these two groups of inscriptions follows a similar evolution. In general terms, it progresses from the numerous testimonies during the first century AD and the transition between the first and the second centuries, to a descent in the second century and its transit to the third one, when the inscriptions almost disappear **[tab. 2]**. This distribution partially differs from the so-called 'epigraphic habit' of the whole Latin epigraphy, which has its highest point in the second century AD and a sharp numerical decline in the third century.[11] Detailing the different terminologies, our corpus shows a softer decrease in the evidences of *seviri*, which maintain a stronger presence than the *seviri Augustales* during the second and the third centuries. Besides, it can be observed a later chronology of the *Augustales*, whose testimonies progressively increase until the second century.[12]

Table 2 Chronology of the different seviratus and Augustality titles

Century	1st AD	1st-2nd AD	2nd AD	2nd-3rd AD	3rd AD	Undated	Total
seviri	11	12 (+ 1 rep.)	8 (+ 3 rep.)	3 (+ 1 rep.)	1	-	32 (+ 5 rep.)
Augustales	1	2	1 (+ 3 rep.)	-	-	-	4 (+ 3 rep.)
seviri Augustales	5	6 (+ 1 rep.)	3	1 (+ 1 rep.)	-	8	23 (+ 2 rep.)
seviri et Augustales	1	1	2	-	-	-	3
Total	**18**	**22**	**17**	**5**	**1**	**8**	**71**

rep. = repeated inscription; it appears in two fields because it contains two kinds of titles.

10 Therefore, it is frequently difficult to distinguish municipal *seviri* from the different variants of *seviri Augustales* in the *Regio X* (Buchi 2002, 67). In the case of *Aquileia*, Buonopane (2003, 244-5) observes signs of a possible unification of both titles into the same institution in expressions like *Augustalium et sevirorum arkarius* (*InscrAqu* I, 601) or *ordo Augustalium et sevirorum* instead of *ordines* (*InscrAqu* I, 522).

11 The concept of 'epigraphic habit' was created by MacMullen (1982, 233-46) and developed in a later analysis of Meyer (1990, 74-96). It refers to the chronologic evolution of the whole production of Roman inscriptions.

12 The distinguishing dating of the *Augustales* could be related to a spread of this title with a comprehensive meaning for the different terms of the *Augustalitas* in the second century AD.

Our selection of inscriptions refers several divinities: *Aesculapius* (1 mention), the river *Aesontius* (1), *Apollo* (1), *Belenus/Belinus* (9), *Bonus Eventus* (1), *Diana* (4), *Dis Pater* (1), a *divus* emperor (2), *Fortuna* (2), *Genius* (4), *Hercules* (2), *Hygia* (1), *Isis* (5), *Iuno Luna Regina* (1), *Iunones* (2), *Iuppiter Optimus Maximus* (4), *Liber* (1), *Libera* (1), *Magna Mater deum* (4), *Mercurius* (1), *Minerva* (2), *Mithra* (1), *Nemesis* (1), *Neptunus* (1), *Parcae* (1), *Pietas* (1), *Saturnus* (1), *Silvanus* (10), *Sol Invictus* (2), *Terra Mater* (1), *Venus/Ceres* (1), *Vesta* (1), *Vires Augusti* (1), *Volkanus* (2) and uncertain ones (3), adding up to 77 mentions.

Most of these deities have single mentions. Focusing on the most repeated ones, it is possible to measure their affinity with the Augustality comparing their references in our catalogue with their global presence in *Venetia et Histria*. Considering these numbers, six divinities have a noticeable proportion of their regional testimonies linked to the *Augustalitas*: *Belenus* (9 out of 61 regional inscriptions; mostly in *Aquileia*), *Diana* (4 out of 31), *Isis* (5 out of 43), *Magna Mater deum* (4 out of 23; mainly in *Aquileia*), *Silvanus* (10 out of 59; mostly in *Aquileia*) and various *Genii* (4 out of 30). It must be mentioned that the usual predominance of *Aquileia* within these divinities concurs with its leading position in the overall number of regional inscriptions.

In contrast, other gods are within the most attested ones in *Venetia et Histria* but their little connection with the Augustality do not correspond to their prominent presence in the region. It is possible to include in this group deities like *Iuppiter* (4 inscriptions out of 167 regional ones), *Fortuna* (2 out of 32), *Iunones* (2 out of 36; mainly in *Brixia* and *Verona*), *Hercules* (2 out of 47), *Mercurius* (1 out of 59; mostly in *Brixia*) and *Minerva* (2 out of 66).

In general terms, there is not a separation between some deities linked to the *seviri* and other gods typical of the *seviri Augustales* but a shared presence of both groups in the inscriptions of those divinities with several mentions, as it can be observed in the cases of *Belenus* (6 *seviri* and 2 *seviri Augustales*), *Diana* (6 and 3), *Fortuna* (2 and 1), *Genius* (2 and 5), *Hercules* (3 and 2), *Isis* (2 and 3), *Iuppiter Optimus Maximus* (1 and 2), *Magna Mater deum* (3 and 1) and *Silvanus* (11 and 5). Therefore, the religious practices of *seviri* and *seviri Augustales* in *Venetia et Histria* were quite similar. Even the irregular geographic distribution of the analysed gods and their occasional concentration in particular towns does not affect this similarity so much.

4 Juridical Condition of the Offerers Amongst *seviri* and *seviri Augustales*

The analysis of the juridical status and the *cognomina* of these *seviri* and *seviri Augustales* is useful to delve into the social background of both groups in order to resolve their similarities and differences. Traditionally, bare *seviri* are considered to have a much higher proportion of *ingenui* than *seviri Augustales*.[13] That difference would support the distinction between them.

In the current selection of inscriptions, a wide majority of people holding the analysed positions do not mention explicitly their juridical condition, so they mostly belong to the *incerti*, both within bare *seviri* (80.4%) and the ensemble of *seviri Augustales* (76.7%). From those cases mentioning their status, there are only *ingenui* among the *seviri Augustales* (13.3%), while *liberti* are more numerous within the bare *seviri* (17.4%) than in the case of the *seviri Augustales* (13.3%). Against the common preconceived notions on the topic, *seviri* have a strong proportion of *liberti* and no proofs of any *ingenui*, while *seviri Augustales* attest a significant proportion of *ingenui* (comparable to the number of *liberti*), at least in the context of the present analysis **[tab. 3]**.

The onomastic study of these *seviri* and *seviri Augustales* is focused on comparing the proportion of Greek and Latin *cognomina* among the *incerti* with those percentages within *ingenui* and *liberti*. *Ingenui* usually had Latin *cognomina* but *liberti* used to have a higher amount of Greek *cognomina*,[14] as it happens in this catalogue of inscriptions [tab. 3]. The bigger percentage of Greek *cognomina* among the *incerti* suggests that they should be mostly *liberti*. It must be remarked

13 Duthoy analysed statistically the predominance of freedmen within the **Augustales* (1970, 88-98). He also established a substantial difference in the concrete percentages of *liberti* and *ingenui* among **Augustales* and *seviri*, attributing to the first group a 10% of *ingenui* and a 40% of freeborn to the second one, taking these dissimilarity as a reason to consider them an institution apart (1974, 134-41). Abramenko (1993, 14-21) and Mouritsen (2006, 247-8) relativised the differences between both groups, indicating that they correspond to local tendencies rather than to the separate character of those positions. The separate analysis of the different Italian regions shows big variations in the proportion of *ingenui* and *liberti* among *seviri* and *seviri Augustales*, with the biggest amount of freeborn located in the northern territories of *Transpadana*, *Liguria* and *Aemilia*, while the provincial cases of *seviri Augustales ingenui* are extremely rare (Barrón Ruiz de la Cuesta 2024, 69-72).

14 Anyway, this general tendency should not be taken as a permanent rule, especially in view of the proximity of *Venetia et Histria* to the Greek speaking territories of the Roman Empire, which probably eased the arrival of Greek people whose family could have been established in this *Regio* long time ago. Even if in the western half of the Roman Empire the Greek *cognomina* use to belong to people of servile origin (Kajanto 1968, 517-34), this statement has been progressively minimised in subsequent studies (Verboven 2011, 88-109; Hirt 2018, 296-9).

that the *seviri incerti* have a higher proportion of Greek *cognomina* than the *seviri Augustales incerti*, confirming the aforementioned conclusions that disassociate these *seviri* from the status of *ingenui*.

Table 3 Juridical status and cognomina of the different *seviratus* and Augustality terms

Augustality title	***ingenuus***	***libertus***	***Incertus***	**Collective mention**
sevir- *cognomina*	-	**8** (17.4%)- 6 Greek (*75%*)- 1 Latin (*12.5%*)- 1 not preserved (*12.5%*)	**37** (80.4%)- 21 Greek (*56.8%*)- 13 Latin (*35.1%*)- 3 not preserved (*8.1%*)	**1** (2.2%)
Augustalis- *cognomina*	-	**1** (14.3%)- 1 Greek (*100%*)	**6** (85.7%)- 5 Greek (*83.3%*)- 1 Latin (*16.7%*)	-
sevir Augustalis- *cognomina*	**4** (13.3%)- 4 Latin (*100%*)	**4** (13.3%)- 3 Greek (*75%*)- 1 Latin (*25%*)	**21** (70%)- 9 Greek (*42.8%*)- 11 Latin (*52.4%*)- 1 Celtic (*4.8%*)	**1** (3.4%)
sevir et Augustalis- *cognomina*	-	-	**6** (100%)- 4 Greek (*66.6%*)- 1 Latin (*16.7%*)- 1 not preserved (*16.7%*)	-
Total in *Venetia et Histria*	**4 (4.5%)**	**13 (14.6%)**	**70 (78.7%)**	**2 (2.2%)**

These results refute the social differentiation of both groups and reinforce the idea of their belonging to similar institutions in *Venetia et Histria*. In any case, the differences about their social and juridical background would be in the opposite way of the supposed bigger amount of *ingenui* within the bare *seviri*, considering that the only testimonies of *ingenui* in our catalogue correspond to *seviri Augustales*.

5 Presence and implications of the *Augusti/Augustae* divinities

There is a collective aspect to analyse from the deities of our list, in regard to the abundant cases of divinities with the epithet *Augustus/Augusta*. This appellation spread during the Early Roman Empire and it has been frequently considered as an influence of the Imperial Cult promoted by the emperors in that period.[15] Regarding the issue about *seviri Augustales* and *seviri*, the supporters of their differentiation defend the existence of a link between *seviri Augustales* and Imperial Cult that bare *seviri* lack.[16] It would mean that the former group had some exclusive religious functions absent from the latter one. Consequently, their offerings should be recurrently addressed to these *Augusti/Augustae* divinities, at least to a greater extent than the dedications from *seviri*.

Nearly half of our catalogue includes *Augusti/Augustae* deities, adding up to 32 inscriptions. About their location, most of them are from *Aquileia*[17] and secondarily from *Verona*, apart from other minor attestations, in line with the general distribution of the regional epigraphic evidences regarding the *seviratus* and the *Augustalitas*. The majority of these dedications mention *seviri* (27, plus 5 *seviri et Augustales*, out of 43 persons). In fact, there are twice more inscriptions with bare *seviri* than those ones with *seviri Augustales*. With regard to their juridical status, most of them are *incerti* (37 cases), but *liberti* (5) are much more present than *ingenui* (1). Among these people, there is a predominance of Greek *cognomina* (28) in

15 Different papers have related the *Augusti/Augustae* divinities with the Imperial Cult or with the Roman emperor, outlining aspects as their unequal geographic distribution, their frequent relation with native deities, the leading role of the local elites from the provinces in their worship, their character as a complementary epithet of the god or goddess aimed at honouring the emperor without divinising him, and the absence of an exclusivity of the *seviri Augustales* over this divine appellation (Le Glay 1990, 636-7; Rodríguez Cortés 1993, 253-5; Kleijwegt 2001, 191-3; Panciera 2003, 215-39; Gregori 2009, 307-30; Almagno 2016, 271-87; Villaret 2019). On the other hand, Mouritsen refuses the supposed link between the Imperial Cult and the *Augusti/Augustae* gods and goddesses in order to deny any concrete function of the *Augustalitas*, arguing that the worship towards *Augusti/Augustae* deities became extremely common during the Early Roman Empire (Mouritsen 2006, 241, fn. 23).

16 The aforementioned authors in favour of the institutional distinction between bare *seviri* and *seviri Augustales* tend to exclude the former group from the Imperial Cult, which they connect just with the *seviri Augustales*: von Premerstein (1895, 824-77), Taylor (1914, 231-53; 1924, 158-71), Duthoy (1978, 1254-309), and Bekavac and Miletić (2019, 51-117).

17 Gregori has pointed out the particularity of *Aquileia* about its settling and epigraphic customs in comparison with the other towns of *Venetia et Histria*, as well as the possible influence that this city could have had in the promotion of the *Augusti/Augustae* divinities in *Noricum*, *Pannonia superior* and *Dalmatia* through processes of geographic mobility (Gregori 2009, 313-14).

comparison to Latin ones (13), plus a Celtic *cognomen* and a not preserved one. The chronology of these inscriptions with *Augusti/Augustae* divinities shows a bigger weight of the second century than in the general list of 71 religious inscriptions, in accordance with the development and consolidation of the emperor's worship during that period [tabs. 4A, 4B, 4C, 4D and 4E]. Anyway, there are not direct offerings to the emperor attested in this selection despite a mention to *divus Pius* related to the *seviri Augustales socii* of *Brixia* (*CIL* V 4428) and another one to the *divina maiestas* by a *sevir Augustalis* in *Forum Iulii* (*CIL* V 1768).

Table 4A Distribution by towns of the different seviratus and Augustality titles dedicating inscriptions with Augusti/Augustae divinities

Town (number of inscriptions)	***sevir***	***Augustalis***	***sevir Augustalis***	***sevir et Augustalis* (or both ones)**
Altinum (1)	-	1	-	-
Aquileia (16)	14	-	-	2
Brixia (2)	-	-	2	-
Iulia Concordia (2)	-	-	-	2
Emona (2)	1	-	-	1
Forum Iulii (1)	-	-	-	1
Iulium Carnicum (1)	1	-	-	-
Mantua (1)	1	-	-	-
Verona (6)	1	-	5	-
Total: 32	**18**	**1**	**7**	**6**

Table 4B Seviratus and Augustality titles mentioned in inscriptions with Augusti/Augustae deities

Augustality title	***sevir***	***Augustalis***	***sevir Augustalis***	***sevir et Augustalis***
Total: 43	27	4	7	5

Table 4C Juridical status of the *seviri* and *seviri Augustales* mentioned in inscriptions with Augusti/Augustae gods

Juridical status	***ingenuus***	***libertus***	***incertus***	**Collective mention**
Total: 43	1	5	37	-

Table 4D Cognomina of the seviri and seviri Augustales mentioned in inscriptions with Augusti/Augustae deities

Cognomina	**Greek**	**Latin**	**Celtic**	**Not preserved**
Total: 43	29	12	1	1

Table 4E Chronology of the inscriptions with Augusti/Augustae divinities

Century	1st AD	1st-2nd AD	2nd AD	2nd-3rd AD	3rd AD	Undated
Total: 32	10	10	8	2	1	1

In summary, the majority of *seviri* offering inscriptions to *Augusti/Augustae* divinities seems to contest the theory of a stronger link of the *seviri Augustales* with the ceremonies and offerings close to the Imperial Cult, with the exception of their non-ritual references to *divus Pius* and *divina maiestas*. In fact, this selection apparently shows a stronger connection of bare *seviri* with the *Augusti/Augustae* deities. Besides, the predominance of *liberti* within the explicit references to the juridical status and the prevalence of Greek *cognomina* among the *incerti* point out the servile background of the analysed bare *seviri*, which were mainly from *Aquileia*.

6 Conclusion

Some conclusions can be obtained from the present study about the religious offerings from *seviri* and *seviri Augustales* in *Venetia et Histria*. The first one is the territorial complementarity of both groups, whose unbalanced geographic coincidences suggest their coexistence as two similar institutions with comparable functions. Besides, their chronology is basically similar, so they do not correspond to successive phases of the same position. Both *seviri* and *seviri Augustales* offer dedications to the same gods despite little differences. Those divinities that seem to be strongly linked to the Augustality appear in inscriptions with *seviri Augustales* and bare *seviri*. The juridical status and the onomastic show a bigger amount of *liberti* among the *seviri*, contradicting one of their main alleged differential attributes as a position more likely to be held by *ingenui*. Finally, *seviri* appear more frequently in the inscriptions of *Augusti/Augustae* divinities, denying the assumed disassociation of this position from the Imperial Cult.

Although *Aquileia* distorts the general results because of its high number of inscriptions from our selection and its preponderance over bare *seviri* and over some divinities, it also contributes to conclude the regional dispersion of the terminology related to the Augustality in *Venetia et Histria*, proving the equivalent social background of the preponderant groups of these selection: the *seviri Aquileienses* and the *seviri Augustales* from *Brixia* and *Verona*. This leads us to consider that *seviri* and *seviri Augustales* probably played a similar role in the society of *Regio X*, keeping the same economic functions and at some point maybe even common religious tasks.

Appendix: corpus of analysed inscriptions

Table 5 Corpus and data of the analysed inscriptions

No.	Reference	Location	Name and type of *cognomen*	Title	Juridical status	Material support	Offered deity	Dating
1	*CIL* V 2143	*Altinum*	*L. Aquilius Narcissus* (G)	*Augustalis*	*incertus*	Altar or basis of limestone	*Belenus*	1-200
2	*CIL* V 2144	*Altinum*	*Q. Herennius Polybius* (G)	*Augustalis*	*libertus*	Basis of limestone	*Belinus Augustus*	27 BC-200
3	*CIL* V 8228	*Aquileia*	*Q. Agrinius Glaucias* (G)	*Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Isis Regina*	150-200
4	*ILS* 3952	*Aquileia*	*C. Baebius Antiochus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of marble	*Terra Mater*	1-100
5	*CIL* V 740	*Aquileia*	*Sex. Caesernius Faustus* (L)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Belinus*	100-200
6	*CIL* V 806	*Aquileia*	*C. Calidius Agathopus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Sol Invictus Mithra*	100-250
7	*InscrAq* I, 138	*Aquileia*	*L. Calpurnius Parthenopaeus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Basis of limestone	*deus Belenus Augustus*	150-250
8	*CIL* V 8970a	*Aquileia*	*Q. Cervonius Chryseros* (G)	*IIIIIIvir* and *accensus consulis*	*incertus*	Not preserved	*Dis Pater*	1-100
9	*CIL* V 8216	*Aquileia*	*Q. Claudius Severinus* (L)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Diana Augusta, dea*	1-150
10	*CIL* V 819	*Aquileia*	*L. Coelius Septumus* (L)	*VIvir Aquileiae* and *VIvir Ateste*	*incertus*	Altar of limestone	*Silvanus Augustus*	50-100
11	*InscrAq* I, 285	*Aquileia*	*L. Decidius Eucarpus* (G)	*IIIIIIvir Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Mater deum Magna*	50-150
12	*CIL* V 821	*Aquileia*	*Q. Etuvius Hedychrus* (G)	*IIIIIIvir Aquileiae*	*incertus*	Altar of marble	*Silvanus Augustus*	1-130
			Q. Etuvius Eros (G)	*IIIIIIvir Aquileiae*	*libertus*			
13	*CIL* V 793	*Aquileia*	*P. Gavius Astectus* (G)	*VIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Liber et Libera*	1-200
14	*CIL* V 743	*Aquileia*	*M. Hostilius Auctus* (L)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Belenus sanctus*	100-200
15	*CIL* V 744	*Aquileia*	*C. Iulius Agathopus* (G)	*IIIIIIvir Aquileiae*	*incertus*	Altar, not preserved	*Belenus Augustus*	100-300
16	*AE* 1996, 695	*Aquileia*	*M. Licinius Vitalis* (L)	*IIIIIIvir et Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Aesontius*	100-200

No.	Reference	Location	Name and type of *cognomen*	Title	Juridical status	Material support	Offered deity	Dating
17	*CIL* V 781	*Aquileia*	*M. Magius Amaranthus* (G)	*IIIIIIvir*	*libertus*	Plaque of limestone	*Iunones*	1-100
18	*CIL* V 779	*Aquileia*	*L. Magius Phileas* (G)	*VIvir*	*incertus*	Altar, not preserved	*Isis*	50-150
19	*CIL* V 824	*Aquileia*	*Rufius Anthus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Silvanus Augustus*	50-100
20	*InscrAq* I, 287	*Aquileia*	(NP)	*IIIIIIvir*	*libertus*	Altar of limestone	*deum Mater Magna*	50-100
21	*CIL* V 731	*Aquileia*	*C. Statius Moschus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Aesculapius et Hygia Augusti*	100-200
22	*CIL* V 827	*Aquileia*	*L. Statius Onesimus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Silvanus Augustus*	100-200
			L. Statius Primigenius (L)	*Augustalis*	*incertus*			
			L. Statius Hermes (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*			
23	*CIL* V 8248	*Aquileia*	*L. Terentius Hermes* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Vires Augusti*	50-150
24	*AE* 1934, 237	*Aquileia*	*L. Titius Felix* (L)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of marble	*Neptunus Augustus*	1-100
25	*CIL* V 829	*Aquileia*	*L. Titius Onesimus* (G)	*IIIIIIvir*	*libertus*	Altar of marble	*Silvanus Augustus*	50-150
26	*CIL* V 830	*Aquileia*	*M. Trosius Daphnus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Basis of limestone	*Silvanus Augustus*	100-200
27	*CIL* V 813	*Aquileia*	*C. Turranius Sozomenus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Nemesis Augusta*	100-200
28	*CIL* V 828	*Aquileia*	*L. T(---) Fruendus* (L)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Not preserved	*Silvanus Augustus*	26-200
29	*CIL* V 832	*Aquileia*	*L. Valerius Nymphodotus* (G)	*VIvir et Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Silvanus Augustus*	100-200
			C. Statius Heuretus (G)	*VIvir et Augustalis*	*incertus*			
30	*InscrAq* I, 516	*Aquileia*	*T. Vettidius Lemnus* (G)	*IIIIIIvir Augustalis*	*libertus*	Altar of limestone	*cultores Genii Aquileiae (twice)*	75-125
			L. Vinisius Lycamba (G)	*IIIIIIvir*	*libertus*			
31	*CIL* V 8219 = 8376	*Aquileia*	*Sex. Vettius Secundus* (L)	*VIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Mater Magna deum, Fors Fortuna*	75-100
32	*CIL* V 751	*Aquileia*	*L. Vettonius Secundus* (L)	*IIIIIIvir*	*libertus*	Altar, not preserved	*Belenus*	50-150
33	*ILS* 6688	*Aquileia*	*Ti. Veturius Fuscus* (L)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Isis*	50-100

No.	Reference	Location	Name and type of *cognomen*	Title	Juridical status	Material support	Offered deity	Dating
34	*CIL* V 752	*Aquileia*	*T. Vibius Abascantus* (G)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Altar of marble	*Belenus Augustus*	100-200
35	*CIL* V 8212	*Aquileia*	*[---]ntus* (NP)	*IIIIIIvir*	*incertus*	Basis of marble	*Apollo Belenus*	50-150
36	*InscrAq* I, 289	*Aquileia*	*[---]anius [---] mus* (NP)	*VIvir? Aquileiae*	*incertus*	Basis of limestone	*Mater Magna deum*	1-200
37	*InscrAq* I, 258	*Aquileia*	*[---] Sotericius* (G)	*VIvir Aquileiae*	*incertus*	Altar of limestone	*Iuppiter Optimus Maximus aeternus*, *numen* (twice)	100-200
38	Alföldy 1984, 58	*Aquileia*	*[---]* (NP)	*sevir Aquileiae* and *Concordialis Patavi*	*incertus*	Basis of limestone	*Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus*	100-200
39	*CIL* V 4294	*Brixia*	*P. Antonius Callistio* (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Basis, not preserved	*Volkanus Augustus*	1-200
40	*CIL* V 4282	*Brixia*	*Sex. Dugius Valentio* (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Not preserved	*Minerva Augusta*	1-200
41	*CIL* V 4283	*Brixia*	*Sex. Dugius Valentio* (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Sol deus Invictus*	Undated
42	*CIL* V 4212	*Brixia*	*Q. Gargennius Sagitta* (L)	*VIvir Augustalis*	*ingenuus*	Plaque of limestone	*Genius coloniae Civicae Augustae Brixiae*	100-200
43	*CIL* V 4203	*Brixia*	(CM)	*VIviri socii*	CM	Plaque of limestone	*Bonus Eventus VIvirorum sociorum*	200-300
			Sex. Numisius Fortunatus (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*			
			L. Lucretius Primianus (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*			
44	*CIL* V 4449	*Brixia*	*Primus Pampilius Secundus* (L)	*VIviri Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Genius et Honoris of the mentioned seviri Augustales*	193-217
			L. Atilius Exoratus (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*			
			M. Vettidius Aquileiensis (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*			
45	*CIL* V 4204	*Brixia*	*L. Trutino Probus* (L)	*VIvir Augustalis Brixiae*	*incertus*	Not preserved	*deus*	Undated
46	*CIL* V 4295	*Brixia*	*L. Vettius Telesphorus* (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Volkanus Mitis sive Mulciber*	Undated
			L. Vettius Chrysantus (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*			
47	*CIL* V 4236	*Brixia*	*[---]tius Hedylus* (G)	*VIvir Augustalis*	*libertus*	Fragment, limestone	*Iuppiter Optimus Maximus*	Undated

No.	Reference	Location	Name and type of *cognomen*	Title	Juridical status	Material support	Offered deity	Dating
48	*CIL* V 4428	*Brixia*	(CM)	*VIviri Augustales socii*	CM	Basis of limestone	*Pietas* of a woman, *divus Pius*	161-200
49	*CIL* V 484	*Capodistria*	*L. Valerius Memor* (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Basis of limestone	*Isis*	75-125
50	*CIL* V 8655	*Concordia*	*T. Aelius? Atimetus* (G)	*VIvir*	*libertus*	Altar of limestone	*Vesta Augusta*	100-200
			[---]dius Euhodus (G)	*Augustalis*	*incertus*			
51	*CIL* V 1872 = 8654	*Concordia*	*T. Aelius? Atimetus* (G)	*VIvir*	*libertus*	Altar of limestone	*Venus* (or *Ceres*) *Augusta*	100-200
			[---]s Euhodus (G)	*Augustalis*	*incertus*			
52	*AIJ* 160	*Emona*	*M. Aurelius Serenus* (L)	*VIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*deus Mercurius Augustus*	200-300
53	*CIL* III 3836	*Emona*	*T. Vellius Onesimus* (G)	*IIIIIIvir et Augustalis Emonae*, *IIIIIIvir Aquileiae* and *Augustalis Parentii*	*incertus*	Altar of limestone	*Diana Augusta*	1-100
			[---] (NP)	*IIIIIIvir Aquileiae* and *Augustalis Parentii*	*incertus*			
54	*CIL* III 10767	*Emona*	*[---] Eumelus* (G)	*Augustalis gratuitus*	*incertus*	Plaque of marble	*[---] sacrum*	1-100
55	*CIL* V 1758	*Forum Iulii*	*L. Octavius Callistus* (G)	*VIvir et Augustalis*	*incertus*	Basis of limestone	*Fortuna Augusta*	50-150
56	*CIL* V 1768	*Forum Iulii*	*[---] Agathus* (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Plaque of limestone	*a divina maiestate*	100-200
57	*AE* 1995, 576	*Iulium Carnicum*	*Sex. C[---]nisius The[omn] ustus?* (G)	*VIvir*	*incertus*	Altar of limestone	*Diana Augusta*	1-50
			C. [---]nc[ius] Veitor (L)	*VIvir*	*incertus*			
			Q. Pipponicus Tae[---] (G)	*VIvir*	*incertus*			

No.	Reference	Location	Name and type of *cognomen*	Title	Juridical status	Material support	Offered deity	Dating
58	*ILS* 7265	*Mantua*	*L. Sentius Bantius* (L)	*VIvir*	*incertus*	Basis of limestone	*Hercules Augustus*	1-100
			M. Baebius Rusticus (L)	*VIvir*	*incertus*			
			M. Octavius Onomastus (G)	*VIvir*	*incertus*			
59	*CIL* V 2794	*Patavium*	*M'. Laelius Magnus* (L)	*VIvir*	*incertus*	Not preserved	*Genius c(ollegii)? d(endrophororum)?*	88-170
60	*CIL* V 513	*Tergeste*	*C. Valerius Trophimus* (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Not preserved	*Diana*	1-200
61	*CIL* V 3312	Verona	*C. Amurius Tacitinus* (L)	*VIvir Augustalis*	*libertus*	Basis of limestone	*Hercules et Omphale*	1-200
			C. Amurius Hermes (G)	*VIvir Augustalis*	*libertus*			
62	*CIL* V 3229	*Verona*	*M. Atilius Atilianus* (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Isis Augusta*	Undated
63	*CIL* V 3272	*Verona*	*C. Cassius Iustus* (L)	*VIvir Augustalis*	*ingenuus*	Altar of limestone	*Minerva*	Undated
64	*CIL* V 3281	*Verona*	*L. Cassius Nigrinus* (L)	*VIvir Augustalis*	*ingenuus*	Basis of limestone	*Parcae Augustae*	1-100
65	*CIL* V 3295	*Verona*	*L. Cassius Nigrinus* (L)	*VIvir Augustalis*	*ingenuus*	Altar of limestone	*Silvanus*	Undated
66	*CIL* V 3299	*Verona*	*M. Dubitatius Pervincus* (C)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Basis of limestone	*Silvanus Augustus*	1-100
67	*CIL* V 3239	*Verona*	*L. Licinius Hymnus* (G)	*VIvir*	*incertus*	Basis of limestone	*Iunones Augustae*	1-200
68	*CIL* V 3292	*Verona*	*P. Tossius Zosimus* (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Saturnus Augustus*	1-100
69	*CIL* V 3233	*Verona*	*P. Vitullius Philologus* (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Not preserved	*Iuno Luna Regina*	Undated
70	*CIL* V 3305	*Verona*	*[---] Probus* (L)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Plaque of limestone	*[---] Augustis sacrum*	1-50
71	Buonopane 2021, 125	*Verona*	*L. Attius Agapomenus* (G)	*VIvir Augustalis*	*incertus*	Altar of limestone	*Iuppiter Optimus Maximus*	50-100

Type of *cognomen*: (L) = Latin. (G) = Greek. (C) = Celtic. (NP) = not preserved. (CM) = collective mention.

Bibliography

Abramenko, A. (1992). "Ein *Sevir Iunior* aus *Mediolanum* als *curator rei publicae*?". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 91, 151-5.

Abramenko, A. (1993). *Die munizipale Mittelschicht im kaiserzeitlichen Italien. Zu einem neuen Verständnis von Sevirat und Augustalität*. Frankfurt.

Alföldy, G. (1958). "Augustalen und sevir körperschaften in Pannonien". *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 6, 433-59.

Alföldy, G. (1984). *Römische Statuen in Venetia et Histria. Epigraphische Quellen*. Heidelberg.

Almagno, G. (2016). "Le divinità *Augustae*: protagonisti, dedicanti e moventi. Una riflessione sulla documentazione epigrafica provinciale". Baglioni, A. (a cura di), *Saeculum Aureum. Tradizione ed Innovazione nella Religione Romana di Epoca Augustea*, vol. 2. Roma, 271-87.

Barrón Ruiz de la Cuesta, A. (2020). *Los seviros augustales en Hispania y las Galias. Una aproximación a la movilidad social en el Imperio romano*. Logroño.

Barrón Ruiz de la Cuesta, A. (2024). "Measuring the Juridical Status of the *Seviri Augustales* According to the Onomastics". De la Escosura Balbás, C.; Kurilič, A.; Rallo, G.E. (eds), *Name and Identity. Selected Studies on Ancient Anthroponymy Through the Mediterranean*. Oxford, 67-73. BAR International Series 3161.

Bekavac, S.; Miletić, Z. (2019). *Geneza, struktura i uloga oslobođeničkih tijela sevira i Augustala* (Genesis, Structure and Role of Freedmen Bodies of Seviri and Augustales). Zadar.

Bérard, F. (2008). "Une nouvelle épitaphe de sévir lyonnais". Caldelli, M.L.; Gregori, G.L.; Orlandi, S. (a cura di), *Epigrafia 2006: Atti della XIVe Rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*. Roma, 517-36.

Bérard, F. (2011). "Les plus anciens sévirs lyonnais". Cabouret, B.; Charles-Laforgue, M.O. (éds), *La norme religieuse dans l'Antiquité*. Paris, 105-24.

Buchi, E. (1987a). *Il Veneto in età romana*. Vol. 1, *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*. Verona.

Buchi, E. (1987b). "Le strutture economiche". Broglio, A. (a cura di), *Storia di Vicenza*, vol. 1. Vicenza, 145-57.

Buchi, E. (1989). "*Tarvisium* e *Acelum* nella Transpadana". Brunetta, E. (a cura di), *Storia di Treviso*. Vol. 1, *Le origini*. Venezia, 191-310.

Buchi, E. (2000). "Dalla colonizzazione della Cisalpina alla colonia di *Tridentum*". Buchi, E. (a cura di), *Storia del Trentino*. Vol. 2, *L'età romana*. Bologna, 47-131.

Buchi, E. (2002). "Il sevirato nella società della *Regio* X". Sartori, A.; Valvo, A. (a cura di), *Ceti medi in Cisalpina = Atti del coloquio internazionale (Milano, 14-16 settembre 2000)*. Milano, 67-78.

Buonopane, A. (2003). "Sevirato e augustalità ad Aquileia: nuovi dati e prospettive di ricerca". Cuscito, G. (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del Ducato Longobardo. Storia-Amministrazione-Società*. Udine, 339-73. Antichità Altoadriatiche, LIV.

Buonopane, A. (2006). "Sevirato, augustalità e proprietà fondiaria nella Cisalpina: il caso di Verona". Sartori, A.; Valvo, A. (a cura di), *Hiberia-Italia, Italia-Hiberia. Convegno Internazionale di Epigrafia e Storia Antica, Gargnano-Brescia (28-30 aprile 2005)*. Milano, 253-68.

Buonopane, A. (2021). "Mantissa epigraphica Veronensis 3". Brugnoli, A; Brugnoli, P. (a cura di), *Studi veronesi. Miscellanea di studi sul territorio veronese*. Vol. 6. Verona 117-45.

Corazza, G. (2016). *Gli Augustales della Campania romana*. Napoli.
Don, S. (2023). *Le élites cittadine della* regio *X - Venetia et Histria. Il caso di studio di Verona* [tesi di dottorato]. Padova: Università di Padova.
Don, S. (2024). *I sexviri tardo-repubblicani nel Nord Italia (regiones X et XI)*. Roma: Quasar.
Duthoy, R. (1970). "Notes onomastiques sur les Augustales: *cognomina* et indication de statut". *L'Antiquité Classique*, 39, 88-98.
Duthoy, R. (1974). "La fonction sociale de l'augustalité". *Epigraphica*, 36, 134-54.
Duthoy, R. (1976). "Recherches sur la répartition géographique et chronologique des termes *sevir Augustalis*, *Augustalis* et *sevir* dans l'Empire romain". *Epigraphische Studien*, 11, 143-214.
Duthoy, R. (1978). "Les *Augustales*". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 16 (2), 1254-309.
Egger, A.E. (1844). *Recherches sur les Augustales. Suivies des fragments du testament politique d'Auguste*. Paris.
Gregori, G.L. (1999). *Brescia Romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*. Vol. II, *Analisi dei documenti*. Roma.
Gregori, G.L. (2009). "Il culto delle divinità auguste in Italia". Bodel, J.; Kajava, M. (a cura di), *Dediche sacre nel mondo Greco-Romano. Diffusione, funzioni, tipologie*. Roma, 307-30.
Hirt, M. (2018). "In Search of Junian Latins". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 67, 288-312.
Kajanto, I. (1968). "The Significance of Non-Latin *Cognomina*". *Latomus*, 27, 517-34.
Kleijwegt, M. (2001). "The Social Identity of Roman Freedmen Probing the Religious Evidence". *Arys*, 4, 181-96.
Laird, M.L. (2015). *Civic Monuments and the Augustales in Roman Italy*. New York.
Le Glay, M. (1990). "La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse". *Mélanges de l'École Française de Rome: Antiquité*, 102, 621-38.
Luciani, F. (2015). "Le iscrizioni sui sarcofagi gemelli. Note su sevirato e augustalità a *Iulia Concordia*". Rinaldi, F.; Vigoni, A. (a cura di), *Le necropoli della media e tarda età imperiale (III-IV sec. d.C.) a Iulia Concordia e nell'arco altoadriatico. Organizzazione spaziale, aspetti monumentali e strutture sociali = Atti del Convegno (Concordia Sagittaria, 6-7 giugno 2014)*. Venezia, 71-86.
MacMullen, R. (1982). "The Epigraphic Habit in the Roman Empire". *American Journal of Philology*, 103, 233-46.
Mainardis, F. (2022). "Tra Aquileia e Verona: forme di mobilità in area cisalpina". *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 20, 185-94.
Meyer, E.A. (1990). "Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: The Evidence of Epitaphs". *Journal of Roman Studies*, 80, 74-96.
Mihailescu-Bîrliba, L. (2007). "Les Augustaux* en Pannonie et en Dacie: Statut juridique et social". *Classica et Christiana*, 2, 57-79.
Mollo, S. (1997). "L'augustalità a Brescia". *Memorie dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 8, 261-367.
Mollo, S. (2000). "Gli Augustali bresciani e le connessioni con l'élite dirigente di Brescia". Cébeillac-Gervasoni, M. (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien*. Rome, 347-71. Collection de l'École française de Rome, 271.
Mouritsen, H. (2006). "*Honores Libertini*: *Augustales* and *Seviri* in Italy". *Hephaistos*, 24, 237-48.
Mourlot, F. (1895). *Essai sur l'Histoire de l'augustalité dans l'Empire Romain*. Paris.

Nock, A.D. (1934). "*Seviri* and *Augustales*". *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (*Mélanges Bidez*), 2, 627-38.

Oliver, J.H. (1958). "*Gerusiae* and *Augustales*". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 7, 472-96.

Panciera, S. (2003). "Umano sovrumano o divino? Le divinità auguste e l'imperatore a Roma". *The Representation and Perception of Roman Imperial Power (Proceedings of the III International Network 'Impact of Empire'. Rome, 2002)*. Amsterdam, 215-39.

Rodríguez Cortés, J. (1993). "Los seviros augustales y las divinidades romanas en la Bética". Rodríguez Neila, J.F. (ed.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 6-9 abril 1988). Vol. 2*. Córdoba, 249-56.

Šašel Kos, M. (1999). "Aspects of the Sevirate and *Augustalitas* in the Northeastern Adriatic Area". *Histria Antiqua*, 5, 173-81.

Tassaux, F. (2000). "Sévirat et promotion sociale en Italie nord-orientale". Cébeillac-Gervasoni, M. (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et rupture. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central*. Rome, 373-415.

Taylor, L.R. (1914). "The *Augustales*, *Seviri Augustales* and *Seviri*: a Chronological Study". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 45, 231-53.

Taylor, L.R. (1924). "*Seuiri Equitum Romanorum* and Municipal *Seuiri*: A Study in Pre-Military Training among the Romans". *Journal of Roman Studies*, 14, 158-71.

Vandevoorde, L. (2013). "Respectability on Display: *Alba* and *fasti* of the **Augustales* in the Context of Collegial and Magisterial Hierarchy". *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 91, 127-52.

Van Haeperen, F. (2016). "Origine et fonctions des *Augustales* (12 av. n.è. – 37). Nouvelles hypothèses". *L'Antiquité Classique*, 85, 127-55.

Van Haeperen, F. (2017). "L'Augustalità, un'innovazione del principato di Augusto". *Augusto. La costruzione del Principato = Atti del Convegno (Roma, 4-5 dicembre 2014)*. Roma, 223-38.

Verboven, K. (2011). "The Freedman Economy of Roman Italy". Bell, S.; Ramsby, T. (eds), *Free at Last! The Impact of Freed Slaves on the Roman Empire*. London, 88-109.

Villaret, A. (2019). *Les dieux augustes dans l'Occident romain: Un phénomène d'acculturation*. Bordeaux.

Von Premerstein, A. (1895). "*Augustales*". De Ruggiero, E. (a cura di), *Dizionario epigrafico di antichità romane*, vol. 1. Roma, 824-77.

Zaccaria, C. (1985). "Testimonianze epigrafiche dei rapporti tra Aquileia e l'Illirico in età imperiale romana". Mirabella Roberti, M. (a cura di), *Aquileia, la Dalmazia e l'Illirico*. Udine, 85-127.

Zaccaria, C. (1991). "Romanizzazione e onomastica: testimonianze epigrafiche ad Aquileia e nell'Italia nordorientale". Mirabella Roberti, M. (a cura di), *Preistoria e protostoria dell'alto Adriatico*. Udine, 189-200.

Zampieri, E. (2000). "I *sexviri* e gli *Augustales*". Zampieri, E. (a cura di), *Presenza Servile e Mobilità Sociale in Area Altinate. Problemi e Prospettive*. Portogruaro, 107-21.

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli, Giovannella Cresci Marrone

Applied 3D Technologies in Digital Epigraphy: Two Case Studies from Roman *Venetia*

Lorenzo Calvelli, Cecilia Moscardo, Sabrina Pesce
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Mike Donnelly, Mark Williams
University of Warwick, United Kingdom

Abstract This study presents the results of two 3D scanning campaigns of ancient inscribed objects carried out at the Museo Archeologico Nazionale di Altino, near Venice, and the Museo Archeologico Cadorino in Pieve di Cadore, in the Dolomites. The analysis offers a critical evaluation of the digital methodologies adopted to produce 3D models, highlighting the advantages and limitations of each technique in relation to the project's goals and the material features of the scanned artefacts. By examining both the workflow and the outcomes of the scanning process, the article aims to contribute to the ongoing debate on the use of 3D technologies for the documentation, analysis and dissemination of epigraphic and archaeological heritage.

Keywords 3D Scanning. 3D Modelling. Digital Epigraphy. Digital Archaeology. Altinum. Lagole di Calalzo.

Summary 1 Digital Epigraphy: State of the Art and Future Challenges. – 2 3D Documentation in the SaInAT-Ve Project. – 3 Digital Epigraphy: Methods and Tools in 3D Scanning. – 4 Digital Mapping of Sacred Inscriptions from Ancient *Venetia*. – 5 3D Printing and Visualisation. – 6 3D Technologies for Research, Conservation and Dissemination of Inscribed Artefacts.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46
e-ISSN 2610-9344 | ISSN 2610-8828
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access **371**
Submitted 2026-02-05 | Accepted 2026-03-09 | Published 2026-10-19
© 2026 Calvelli, Donnelly, Moscardo, Pesce, Williams | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/015

1 Digital Epigraphy: State of the Art and Future Challenges

In recent decades, digital technologies have profoundly transformed epigraphic scholarship, redefining the ways in which inscriptions are documented, studied, preserved and disseminated. Starting in the late 20th century, the initial phase of this development was characterised by the creation and systematic enrichment of large-scale online databases, which fundamentally reshaped access to documentation and established new standards for the organisation, management and sharing of digital epigraphic data, thereby enabling their extensive use for scholarly research.[1]

Within this broader framework, several major initiatives have laid the foundations for digital epigraphy. One of the earliest projects was the Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby (EDCS),[2] whose primary aim has been to assemble a comprehensive corpus of published Latin inscriptions in a freely accessible and continuously expanding digital repository.[3] Another milestone in the field was the creation of the Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy (EAGLE), which initially federated, under the auspices of the Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine (AIEGL),[4] four digital resources for ancient epigraphy: the Epigraphic Database Roma (EDR),[5] the Epigraphic Database Heidelberg (EDH),[6] the Epigraphic Database Bari (EDB)[7] and Hispania Epigraphica Online (HEpOl).[8] Between 2013 and 2016, EAGLE evolved into the Europeana network of Ancient Greek and Latin Epigraphy,[9] incorporating new partners and content providers while serving as an aggregator for Europe's digital platform for cultural heritage.[10] Following the conclusion of the EAGLE project, its activities and infrastructures have been

1 See Bodel 2012; Elliott 2015.

2 https://edcs.hist.uzh.ch.

3 On the origins, development and current organisation of the Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby (EDCS), see Clauss 2025. For an assessment of its significance and its recent transfer to the University of Zurich, which has assumed responsibility for its maintenance and future expansion, see Eck 2025.

4 https://www.aiegl.org.

5 http://www.edr-edr.it.

6 https://edh.ub.uni-heidelberg.de.

7 http://www.edb.uniba.it.

8 https://hepol.uah.es.

9 https://www.eagle-network.eu.

10 On the EAGLE project, see Panciera 2006; Orlandi 2017. For the Epigraphic Database Bari (EDB), see Felle 2019; 2021. On the conclusion of the Epigraphic Database Heidelberg (EDH) project and the transfer of its archival records to the Heidelberg University Archives, see Feraudi-Gruénais 2022.

carried forward by the International Digital Epigraphy Association (IDEA), which promotes the long-term preservation, development and sustainability of the project's data, services and research network.[11] Since 2020, the EAGLE federation has found a new institutional home at the Istituto Italiano per la Storia Antica (IISA),[12] welcoming among its members the Epigraphic Database Falsae (EDF).[13]

Alongside these advancements, digital epigraphy has progressively broadened its scope.[14] Increasing attention has been devoted to the creation of integrated environments capable of connecting textual, archaeological, spatial and visual data within interoperable research infrastructures. At the same time, digital epigraphic resources are being used not only to produce curated editions but also to promote the combined use of qualitative and quantitative approaches, linking the close study of individual inscriptions with the comparative analysis of large corpora.[15] This methodological development is exemplified by the epigraphy.info international community,[16] which brings together existing projects within a framework based on shared standards, interoperable data models and closer cooperation across the various fields of digital epigraphy.

The growing adoption of open-science principles has encouraged collaborative approaches to digital epigraphy, in which projects are conceived from the outset to support continuous revision, enrichment and integration. Achieving these goals depends on transparent editorial practices, appropriate attribution of scholarly contributions and common standards for documenting and citing online resources, while recognising that the continued maintenance and sustainability of digital initiatives are scientific responsibilities rather than merely technical concerns.[17] A practical application of these principles is provided by the FAIR Epigraphy project, which addressed the fragmentation of digital epigraphic resources through the development of community-driven controlled vocabularies and ontologies based on Linked Open Data technologies and CIDOC CRM. The project provides a shared semantic framework that enables

11 See Felle 2016; Liuzzo et al. 2019.

12 https://www.storiaantica.eu.

13 https://pric.unive.it/progetti/edf. On the inclusion of the Epigraphic Database Falsae (EDF) within the EAGLE network, see Caldelli, Orlandi 2020; Calvelli 2023.

14 For a broader overview of current methodological developments in digital epigraphy, see the essays collected in De Santis, Rossi 2018; Velázquez Soriano, Espinosa Espinosa 2021; Kolb, Speidel 2025; Barker, Bobou, Raja 2026. See also Rossi, Salvador 2024.

15 On these developments, see Rossi 2020.

16 https://epigraphy.info.

17 On collaborative models of open scholarship in digital epigraphy, see Bodel, Prag, Roueché 2024. On the sustainability of digital epigraphic projects, see Orlandi 2021.

heterogeneous digital resources to interoperate while preserving their existing architectures and functionalities.[18]

Recent advances in Artificial Intelligence have further expanded the methodological horizons of digital epigraphy, opening new perspectives for both epigraphic research and scholarly practice. Machine learning is now driving an increasingly wide range of epigraphic applications. Deep neural networks have demonstrated their potential for the restoration of damaged texts and the geographical and chronological attribution of inscriptions.[19] Handwritten Text Recognition has opened new possibilities for the digitisation and study of epigraphic manuscripts.[20] More recently, multimodal generative models have enabled the retrieval of textual and contextual parallels, providing new tools to support the historical interpretation of inscriptions.[21]

[Lorenzo Calvelli]

2 3D Documentation in the SaInAT-Ve Project

Within this methodological framework, 3D technologies have become an increasingly important component of digital epigraphy, extending the possibilities for the documentation, analysis and dissemination of inscribed monuments. Since the early 2010s, scholars have recognised that 3D recording can overcome some of the limitations of conventional 2D representations, while facilitating both research and public engagement with epigraphic materials.[22] Notable examples include the Virtual Museum of Los Bañales, the Epigraphica 3.0 Project and Epigraphia 3D,[23] all of which integrate 3D recording and visualisation within broader strategies for the study of and access to epigraphic heritage.[24]

18 On the FAIR Epigraphy project and its community-driven methodology, see Heřmánková et al. 2025.

19 Assael et al. 2022.

20 Boschetti, Calvelli, Tommasi 2023.

21 Assael et al. 2025. For a recent overview of the history, methodologies and technologies applied in digital epigraphy, see Barmpoutis, Bozia 2026.

22 Bozia et al. 2014.

23 On the Virtual Museum of Los Bañales, see Andreu Pintado, Serrano Basterra 2021. On the Epigraphica 3.0 Project, see Espinosa Espinosa, Carrero-Pazos 2021. On Epigraphia 3D, see Ramírez-Sánchez, Suárez-Rivero, Castellano-Hernández 2014; Ramírez Sánchez, Guerra Soto 2016.

24 For further information on 3D epigraphy projects, see Andreu Pintado, Serrano Basterra 2019, esp. 981. Cf. also Ramírez Sánchez, Guerra Soto 2016, 363-5. On digital epigraphy and its integration with 3D technologies, see Gutiérrez Alonso, Farias Abadía, Gutiérrez González 2021.

Within the framework of the SaInAT-Ve – Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of *Venetia* Project, Ca' Foscari University of Venice and the Warwick Manufacturing Group (WMG) at the University of Warwick jointly carried out two scanning campaigns.[25] The aim was to produce 3D models of a representative group of inscribed artefacts preserved at the Museo Archeologico Nazionale di Altino, near Venice, and at the Museo Archeologico Cadorino (MARC) in Pieve di Cadore, in the Dolomites.

The selection of the objects was guided by multiple criteria. Although the textual content of the inscriptions remained a primary concern, equal attention was paid to the diversity of materials and forms, as well as to issues of conservation, documentation and enhancement. These considerations also informed the choice of the case studies discussed here. While stone monuments, such as altars (*arae*) and inscribed slabs (*tabulae*), predominate in Altino, the material from Lagole is characterised primarily by bronze ritual implements, especially long-handled libation ladles (*simpula*) and handled pans (*trullae*), the former reflecting the enduring cultural traditions of pre-Roman *Venetia*.[26] This diversity also provided an ideal opportunity to assess the performance of various 3D recording technologies across materials with markedly different physical properties. Especially in the case of the bronze artefacts from Lagole, ultra-high-resolution scanning systems proved capable of revealing surface details that would otherwise remain invisible to the naked eye.

Subsequently, to enhance access to the project's results, the 3D models were integrated into a digital map designed to visualise the provenance of the epigraphic and archaeological evidence.[27] The platform, developed by Cecilia Moscardo and described in detail in § 4 of this article, establishes a direct connection between the epigraphic record available in the EDR database, accessible through a dedicated link, and a high-quality 3D model of the corresponding artefact. By combining textual, material and spatial data within a single digital environment, this resource enhances the documentation and accessibility of the artefacts while supporting a more comprehensive interpretation of their historical, archaeological and epigraphic significance.

25 For an overview of the SaInAT-Ve Project and its principal aims and outcomes, see Calvelli, Cresci at the beginning of this volume. Further information is available at `https://pric.unive.it/projects/sainat-ve/home`.

26 For a comprehensive catalogue of the finds from Lagole di Calalzo, see Fogolari, Gambacurta 2001. On the local transition from indigenous to Roman religious traditions, see Calvelli, Pesce 2025, 29-34.

27 The digital map can be accessed at `https://umap.openstreetmap.fr/it/map/sainat-ve_914131#8/45.900/11.808`.

The integration of 3D models, digital mapping and epigraphic data opens new possibilities for the development of virtual museum environments and for the production of accurate 3D replicas of selected artefacts. Both applications have the potential to strengthen research, teaching and public access to the archaeological heritage of ancient *Venetia*.

[Sabrina Pesce]

3 Digital Epigraphy: Methods and Tools in 3D Scanning

The use of 3D methods in the preservation and study of cultural heritage is becoming standard practice across academic and professional fields. As scanning technologies improve and evolve, they offer novel and more precise ways to investigate, record and interpret historical artefacts. These tools provide significant advantages to heritage work and are particularly transforming how researchers engage with cultural materials while advancing preservation, analysis and public access.[28]

There are multiple technologies currently employed for 3D capture in cultural heritage. Laser scanning and structured light scanning are ideal for acquiring detailed geometries, with the latter technique often able to collect photo-realistic colour information alongside surface data. Photogrammetry, which builds 3D models from multiple overlapping photographs, is widely used because of its accessibility, flexibility and scalability, allowing the creation of models ranging from thumbnail-sized objects to entire buildings.[29] This can be a cost-effective solution as all that is required is a camera and some basic software. More advanced methods, like CT scanning and multispectral imaging, provide insights into internal structures and surface treatments. This form of non-destructive testing can reveal significant hidden information from an object,[30] but can be expensive and the quality of the results is largely dependent on the objects being scanned. The choice of 3D capture devices depends on the artefact's material, its scale and context, and often a combination of technologies may be utilised to make the most of the advantages each offers.

3D scanning is particularly transformative when applied to epigraphy and archaeological documentation, where precise

28 Further reading: https://www.novatr.com/blog/3d-laser-scanning-for-heritage-documentation.

29 Further reading: https://blog.engineshed.scot/2024/07/15/photogrammerty-3d-models.

30 For a further example of applied CT scanning in heritage: Warnett et al. 2021.

surface details are crucial. Traditional techniques such as rubbings, photography and manual tracings can sometimes prove difficult when recording faint or eroded inscriptions. Detailed 3D models created through scanning can reveal subtle features such as incisions, tool marks and previously undetected characters. Researchers can digitally manipulate lighting intensity and angles to enhance legibility, often revealing information invisible to the naked eye. This is invaluable for analysing inaccessible or delicate inscriptions for which physical contact is impossible. As a result, 3D scanning can significantly improve both the analytical precision and interpretive potential in epigraphic studies.

[Mike Donnelly, Mark Williams]

3.1 3D Laser Scanning

Laser scanning is a highly precise and non-invasive technique that captures the shape of objects. It calculates the exact position of a laser point on an object's surface by using a camera at a known angle to measure depth through geometric triangulation. This generates a dense "point cloud" composed of millions of XYZ coordinates of the measured surface. These points are converted into high-resolution 3D triangulated meshes that accurately represent minute surface details.[31] In cultural heritage, laser scanning's non-contact nature is vital for documenting fragile artefacts, ensuring that delicate surfaces and those at risk of deterioration remain undisturbed **[fig. 1]**.

When applied to carved epigraphy, 3D laser scanning offers significant methodological advantages over traditional recording techniques such as rubbings, photography, or manual transcription. The fine resolution of laser scans allows for the accurate capture of incised, eroded, or faint inscriptions that may be illegible under normal lighting conditions. The ability to manipulate illumination and viewing angles digitally allows researchers to enhance surface contrast, bringing out subtle features that might go unnoticed. This is especially critical for weathered stone inscriptions, where conventional imaging techniques may fail to distinguish between natural surface wear and intentional carving.[32]

31 Further reading: `https://medium.com/3dprintjunction/a-step-by-step-guide-to-3d-laser-scanning-907d6de69824`.

32 For a further applied example, see Wilson et al. 2023.

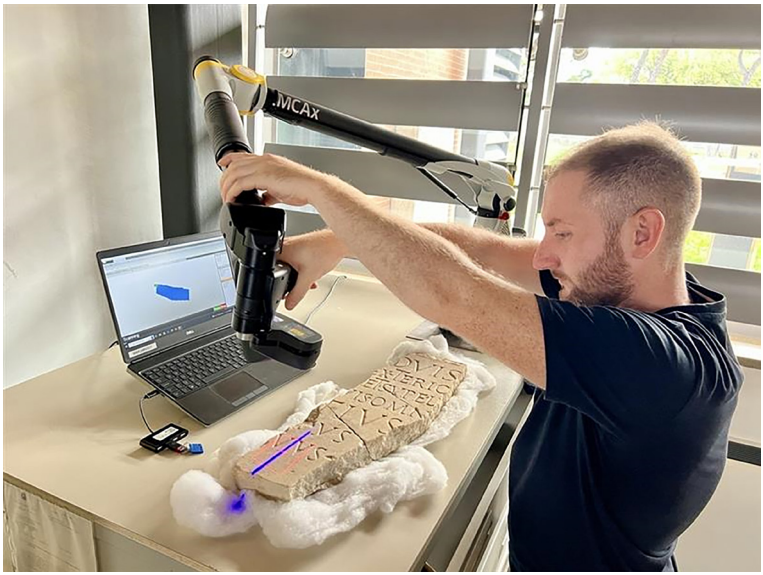


Figure 1 Altino, Museo Archeologico Nazionale. Laser scan of a marble slab fragment bearing a Latin inscription (inv. AL 45000)

For this project, 3D scanning technology was employed to capture detailed models of artefacts originating from the archaeological sites at Altino and Lagole di Calalzo in northeastern Italy. Scanning was conducted using a Nikon H120 laser scan head mounted on an MCAx25+ tripod. This scanner provides a minimum point resolution of 35 µm (0.035 mm) and a combined Maximum Permissible Error (MPE) of 47 µm (0.047 mm).[33] The artefacts included in this study, ranging from fragments of clay bowls to bronze *simpula* handles and bone awls, were either on display or held in storage at the Museo Archeologico Nazionale di Altino and the Museo Archeologico Cadorino in Pieve di Cadore, with access generously facilitated by the museums' directors. The scanner's adaptability allowed for the accurate capture of surfaces across a variety of materials, demonstrating its effectiveness in documenting diverse object types with precision and ease.

The high-resolution data acquired through scanning enabled detailed examination of the objects, revealing surface features that might otherwise have remained undetected using conventional documentation methods. The digital models can also be accessed and analysed remotely, facilitating wider collaboration and ongoing

33 Full specification found here `https://industry.nikon.com` › mcaxs-modelmaker-h120-en.

research without the need for direct contact with the original artefacts. The models isolate the surface and strip away colours and textures in the digital environment, allowing researchers to enhance carved features and distinguish more easily between intentional human-made markings and natural wear or damage. This process can significantly aid in interpreting the original purpose and meaning behind the inscriptions or carvings.

[Mike Donnelly, Mark Williams]

3.2 White-Light Scanning

To support the outputs from laser scanning, structured white-light scanning techniques were also used on the objects. While not offering the same level of detail as traditional laser scanning, this technology complements the latter's capabilities through its greater portability, ease of use and colour-capture functionality. The system used in this instance was the Creaform GoSCAN!3D, a handheld device that can be powered by external batteries, meaning it can be employed in remote locations where a fixed power supply is unavailable. With a maximum resolution of 100 µm (0.1 mm), the level of surface detail is lower than that achieved with laser scanning, though a key advantage of the system is the ability to capture full-colour textures alongside geometry, integrating photogrammetric data directly into the scan **[fig. 2]**.[34]

The scans produce photo-realistic digital 3D models which can be studied together with the high-resolution laser scan models. They offer the chance to examine the object geometry in the context of the surface colours and textures, presenting them in a visually faithful manner for analysis. They also provide opportunities for applications in education and presentation in online museums or open-access libraries such as Sketchfab, as is the case for all the 3D models scanned at Altino and Lagole for this project. Users can digitally interact with the artefacts via a computer or a mobile phone, and links to the models can be easily shared worldwide, making them a powerful tool for dissemination and for reaching a wider audience.

[Mike Donnelly, Mark Williams]

34 Full technology specification here `https://go.creaform3d.com/lp-portable-3d-scanners-with-form`.

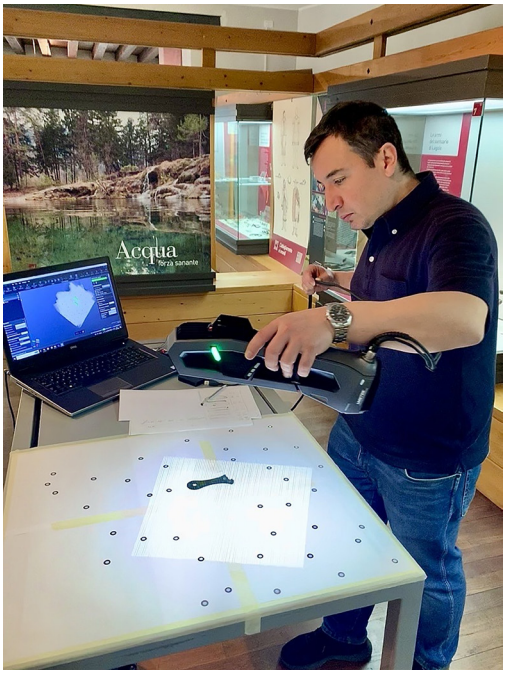


Figure 2
Pieve di Cadore, Museo Archeologico Cadorino (MARC). Structured white-light scan of a *trulla* handle

4 Digital Mapping of Sacred Inscriptions from Ancient *Venetia*

One of the main goals of the SaInAT-Ve Project was to make the 3D models readily accessible for consultation. For this reason, the 3D models were published on Sketchfab,[35] which is among the most widespread and best-known platforms for 3D model visualisation. In addition, it was considered important to add spatial information as complementary data. Therefore, each model published on Sketchfab was linked to an online map,[36] thereby allowing the scanned artefacts to be easily associated with their places of origin.

The digital map includes not only links to the 3D models but also other types of evidence. Its purpose is to document the epigraphic and archaeological record employed to investigate ritual practices and modes of worship in the *Venetia* region between the Iron Age and the Romanisation period, in accordance with the aims of the project. The map served both as a working tool for the research team

35 https://sketchfab.com/mikedonnelly.

36 https://umap.openstreetmap.fr/it/map/sainat-ve_914131#8/45.733/12.566.

and as a means of supporting public engagement and knowledge dissemination activities.

UMap was selected as the mapping software. It is a free and open-source online platform based on OpenStreetMap, whose source code is available on GitHub.[37] UMap is user-friendly, even for those unfamiliar with GIS environments, while still offering considerable flexibility. Among its various features, uMap supports public, private and collaborative maps, as well as multiple data formats, while providing sufficient graphic customisation options. Moreover, the resulting product constitutes an open system, ready for future development and implementation.

The final output is a multilayered map that reflects the interdisciplinary and diachronic nature of the project. At present, it includes seven layers that record different aspects of the research focus. Within the "Iscrizioni latine" layer, sacred Latin inscriptions are listed for each site, along with links to both the corresponding EDR records and the 3D models produced. In this way, the contextual dimension of the scanned artefacts is at least partially restored, reconnecting them to their sites of origin, which are easily located on the map.

[Cecilia Moscardo]

5 3D Printing and Visualisation

3D printing complements 3D scanning by bringing the collected digital models back into the physical world. It can be used for replicating artefacts for display in locations away from the original. As inexpensive replicas, 3D prints can enable tactile access for visually impaired visitors.[38] In restoration, printed components can be added to missing or damaged areas to recreate the artefact without altering the original material. Educators and museums can also use 3D prints to create engaging, hands-on learning experiences beyond the traditional display cases and information labels utilised in museums.[39] One of the most significant applications of 3D printing is the provision of physical replicas to support the study and analysis of artefacts by researchers remotely.

A further outcome of this project in Altino and Lagole is the creation of a virtual museum presenting the 3D models of the artefacts within a Virtual Reality (VR) simulated museum environment. VR and Augmented Reality (AR) headsets are becoming common and

37 https://github.com/umap-project/umap.

38 For further reading: Wilson et al. 2020.

39 For further reading: Wilson 2019.

offer another way to increase public engagement in an immersive and interactive experience. They can allow users to interact with the artefacts, fostering a deeper emotional and educational connection to the objects or environments that are being presented. A virtual museum was created using the game design software Unity and Blender, and several key artefacts from the project were displayed virtually using a VR/AR headset. This was first demonstrated at an evening event held by Ca' Foscari University and the University of Warwick in Venice on 24 November 2023, where project partners were able to experience it first-hand **[fig. 3]**. It proved to be a popular case study and demonstrated the contribution that new digital resources can make to academic research and wider public engagement.

[Mike Donnelly, Mark Williams]

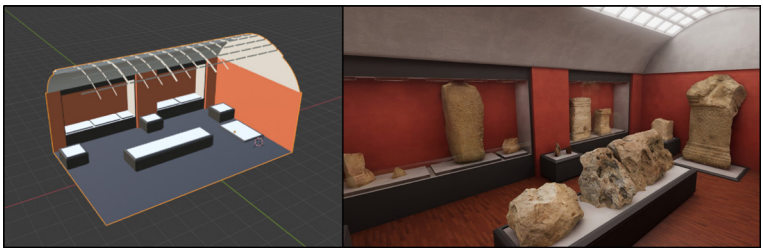


Figure 3 Virtual museum environment displaying 3D models for VR/AR applications

6 3D Technologies for Research, Conservation and Dissemination of Inscribed Artefacts

3D reproductions of archaeological artefacts offer a wide range of benefits, supporting scholarly investigation as well as the preservation and promotion of cultural heritage.[40] In the field of epigraphy, one of the key advantages of 3D scanning lies in its ability to produce high-resolution digital models of inscribed objects, allowing details that might otherwise escape direct observation to be visualised with unprecedented precision.[41]

Furthermore, the unrestricted accessibility of virtual reconstructions allows artefacts to be examined repeatedly and from multiple perspectives, providing a valuable complement to traditional methods

40 For the application of photogrammetry to the study of inscriptions, see Boehler, Mars 2004, 298.

41 Bozia et al. 2014, 426-7.

of documentation and comparative study based on direct observation, paper squeezes and hand drawings.[42] While digital tools cannot replace the autoptic examination of inscriptions – the fundamental principle upon which epigraphy as a scientific discipline was established by Theodor Mommsen in the nineteenth century[43] – they significantly enhance the observation and interpretation of inscriptions.[44] Virtual models can be examined, rotated and viewed at different magnifications as often as required, free from the practical constraints associated with handling and accessing the original artefacts.[45]

In the specific case studies examined within the SaInAT-Ve Project, 3D scanning techniques proved particularly valuable for the study of bronze objects, especially those originating from the sanctuary area at Lagole di Calalzo in the Dolomites. These artefacts often bear inscriptions produced by dot punching or shallow incision, which are typically faint and difficult to detect with the naked eye. The use of advanced data-processing systems, such as the open-source software Blender, makes it possible to adjust the surface texture of the digital render and manipulate lighting conditions **[fig. 4]**. Researchers can therefore illuminate the artefact from different angles, using raking light that skims across the surface to improve the visibility of very fine incisions, thereby providing invaluable support for the accurate visualisation, documentation and interpretation of the epigraphic texts.



Figure 4 Altino, Museo Archeologico Nazionale. Two fragments of a bronze sheet bearing a dedicatory inscription set up by Voltiies Tursanis Patavnos (inv. AL 55508). Top: Laser-scan 3D model with digital raking light highlighting the inscription. Middle: Textured 3D model showing the surface texture and the legibility of the inscription. Bottom: Apograph of the inscription (Marinetti, Prosdocimi 2009, 437)

42 Cooley 2012, 370-83, in part. 371-3.

43 For a detailed analysis, Eck 1994; Calvelli 2018.

44 For an additional overview of 3D imaging applied to inscriptions, see Barmpoutis, Bozia 2026.

45 For further discussion, see Andreu Pintado, Serrano Basterra 2021, 41-3. Cf. also García, Aláez 2021, 83, note 9 with further bibliography.

For both research and public engagement, 3D models greatly improve access to inscribed objects that are otherwise difficult to examine directly. Some artefacts are held in private collections, while others are housed in institutions with restricted access. In Altino, for example, most of the artefacts included in this study are kept in the museum's storerooms and are therefore unavailable to visitors. Even when objects are on display, conservation requirements often limit close examination, as they must be exhibited in protective cases **[figs 5a-b]**. This is particularly evident at the Museo Archeologico Cadorino (MARC) in Pieve di Cadore, where the fragile bronze artefacts from Lagole di Calalzo must be displayed behind glass, making detailed visual inspection difficult.

Restricted access to archaeological materials represents a significant challenge for research, notably when detailed morphological analysis or epigraphic documentation is required. In such cases, 3D technologies offer a twofold advantage. They enable close virtual examination and high-resolution analysis without physical contact with the original artefacts and reduce their handling, thereby contributing to their long-term preservation.

Within this context, 3D models provide an accurate record of the condition of inscriptions at the time of scanning, documenting their physical state before any further deterioration occurs. This is especially crucial for fragile or highly vulnerable objects, while repeated 3D scanning makes it possible to monitor changes over time. Digital models also enable the virtual reconstruction of damaged or incomplete sections, allowing the original appearance to be visualised without physically altering the surviving material. They also complement traditional textual editions of inscriptions by moving beyond conventional 2D renderings and enabling a more comprehensive and refined analysis of their physical supports.

Finally, their digital nature allows them to be shared online with ease, facilitating remote research, detailed visualisation and broader dissemination,[46] as exemplified by the digital map developed within the framework of the SaInAT-Ve Project (§ 4).

By making cultural heritage more widely accessible, 3D models allow both scholars and the public to engage with and explore inscribed objects beyond the physical boundaries of museums and archaeological sites. Overall, 3D technology has become a powerful tool for the preservation, study and dissemination of epigraphic heritage, offering new opportunities for research, education and public access.

[Lorenzo Calvelli, Sabrina Pesce]

46 For an overview of the potential of 3D models for dissemination, see Andreu Pintado, Serrano Basterra 2021, 38-41.





Figures 5a-5b Altino, Museo Archeologico Nazionale. General view of one of the museum galleries (5a) and detail of the pottery artefacts displayed in glass cases (5b)

Acknowledgements

Our investigation was carried out within the framework of the SaInAT-Ve Project (Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of *Venetia*), supported by Ca' Foscari University of Venice between 2021 and 2024. The 3D scanning campaign and the production of the digital models were made possible through the collaboration of Ca' Foscari University of Venice, the Warwick Manufacturing Group (WMG) at the University of Warwick, the Museo Archeologico Nazionale di Altino, the Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'Area Metropolitana di Venezia e le Province di Belluno, Padova e Treviso, and the Museo Archeologico Cadorino in Pieve di Cadore.

We are deeply grateful to Dr Marianna Bressan, Director of the National Archaeological Museums of Venice and the Lagoon, Dr Alessandro Asta, Archaeologist responsible for Territorial Unit 13 of the Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio for the Provinces of Padua, Treviso and Belluno, Dr Matteo Da Deppo, Director of the Museo Archeologico Cadorino, and Dr Francesca Ballestrin, Curator of the Museo Archeologico Nazionale di Altino, for generously granting permission to undertake the 3D scanning of the artefacts and for their invaluable assistance and collaboration throughout the project.

Bibliography

Andreu Pintado, J.; Serrano Basterra, P. (2019). "Epigrafía 3D: posibilidades de la digitalización de inscripciones romanas en el marco de la epigrafía digital". Revilla Calvo, V.; Aguilera Martín, A.; Pons Pujol, L.; García Sánchez, M. (eds), Ex Baetica Romam. *Homenaje a José Remesal Rodríguez.* Barcelona, 975-1011. Collecció homenatges 58.

Andreu Pintado, J.A.; Serrano Basterra, P.S. (2021). "Virtual Epigraphy: Virtual Museums and 3D Epigraphy". Velázquez Soriano, Espinosa Espinosa 2021, 27-45. https://doi.org/10.2307/j.ctv1xsm8s5.8.

Assael, Y. et al. (2022). "Restoring and Attributing Ancient Texts Using Deep Neural Networks". *Nature*, 603, 280-3. https://doi.org/10.1038/s41586-022-04448-z.

Assael, Y. et al. (2025). "Contextualizing Ancient Texts with Generative Neural Networks". *Nature*, 645, 141-7. https://doi.org/10.1038/s41586-025-09292-5.

Barker, E.; Bobou, O.; Raja, R. (eds) (2026). *The Oxford Handbook of Digital Classical Studies.* New York. https://doi.org/10.1093/9780197835210.001.0001.

Barmpoutis, A.; Bozia, E. (2026). "Epigraphy Going Digital: Tools and Methods". Barker, Bobou, Raja 2026, 260-73. https://doi.org/10.1093/9780197835210.003.0032.

Bodel, J. (2012). "Latin Epigraphy and the IT Revolution". Davies, J.K.; Wilkes, J.J. (eds), *Epigraphy and the Historical Sciences*. Oxford, 275-96. Proceedings of the British Academy 177. https://doi.org/10.5871/bacad/9780197265062.003.0013.

Bodel, J.; Prag, J.R.W.; Roueché, C. (2024). "Open Scholarship. Epigraphic Corpora in the Digital Age". Fröhlich, P.; Caballero, M.N. (eds), *L'épigraphie au XXIe siècle = Actes du XVIe Congrès International d'Épigraphie Grecque et Latine* (Bordeaux, 29 août-2 septembre 2022). Bordeaux, 91-117. Scripta antiqua 177.

Boehler, W.; Mars, A. (2004). "3D Scanning and Photogrammetry for Heritage Recording: A Comparison". *Geoinformatics 2004 = Proceedings of the 12th International Conference on Geoinformatics* (Gävle, 7-9 June 2004). Gävle, 291-8.

Boschetti, F.; Calvelli, L.; Tommasi, T. (2023). "EpiSearch. Identifying Ancient Inscriptions in Epigraphic Manuscripts". *Journal of Data Mining and Digital Humanities*, 2023, 1-13. https://dx.doi.org/10.46298/jdmdh.10417.

Bozia, E.; Barmpoutis, A.; Wagman, R.S. (2014). "Open-Access Epigraphy. Electronic Dissemination of 3D-Digitized Archaeological Material". Orlandi, S.; Santucci, R.; Casarosa, V.; Liuzzo, P.M. (eds), *Information Technologies for Epigraphy and Cultural Heritage = Proceedings of the First EAGLE International Conference (Paris, 29 September - 1 October 2014).* Rome, 421-35. Convegni. Antichistica 26.

Caldelli, M.L.; Orlandi, S. (2020). "The Epigraphic Database Falsae (EDF): Forged Inscriptions in EAGLE". *DigItalia*, 15, 9-24. https://doi.org/10.36181/digitalia-00020.

Calvelli, L. (2018). "Mommsen e Venezia. Il metodo della critica epigrafica e la sua attuazione". Buonocore, M.; Gallo, F. (a cura di), *Theodor Mommsen e l'Italia Settentrionale. Studi in onore del bicentenario della nascita (1817-2017).* Milano, 95-122. Ambrosiana Graeco-Latina 9.

Calvelli, L. (2023). "Epigraphic Database Falsae (EDF): Genesis, Structure, Critical Issues and Potential Applications". Caldelli, M.L. (ed.), *Falsi e falsari nell'epoca di Internet. False testimonianze. Copie, contraffazioni, manipolazioni e abusi del documento epigrafico antico*. Roma, 17-22. Studi miscellanei 42, nuova serie 2. https://doi.org/10.48255/9788891331557.4.

Calvelli, L.; Pesce, S. (2025). "Writing and Religious Traditions in Roman *Venetia*. Connections and Changes in Two Sanctuaries at Ateste and Lagole". *MEFRA*, 137, 23-37. https://doi.org/10.4000/14r7t.

Clauss, M. (2025). "Die Entwicklung der EDCS". Kolb, Speidel 2025, 1-6.

Cooley, A.E. (2012). *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*. Cambridge. https://doi.org/10.1017/cbo9781139020442.

De Santis, A.; Rossi, I. (eds) (2018). *Crossing Experiences in Digital Epigraphy. From Practice to Discipline*. Berlin; Boston.

Eck, W. (1994). "Mommsen e il metodo epigrafico". Mastrocinque, A.; Croce Da Villa, P. (a cura di), *Concordia e la* X Regio*. Giornate di studio in onore di Dario Bertolini = Atti del Convegno* (Portogruaro, 22-23 ottobre 1994). Padova, 107-12.

Eck, W. (2025). "Erinnerung an Manfred Clauss und seine Verdienste um die lateinische Epigraphik". Kolb, Speidel 2025, 7-14. https://doi.org/10.1515/9783112213186-002.

Elliott, T. (2015). "Epigraphy and Digital Resources". Bruun, C.; Edmondson, J. (eds), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford, 78-85.

Espinosa Espinosa, D.; Carrero-Pazos, M. (2021). "*Verba volant, scripta manent?* Digital Bases for the Study and Preservation of the Galician Roman Epigraphy". Jiménez-Badillo, D. (ed.), *Patrimonio Digital. Métodos computacionales y medios interactivos para estudiar y divulgar el patrimonio cultural*. Ciudad de México, 237-50. Arqueología. Fundamentos.

Felle, A.E. (2016). "Oltre EAGLE: l'*International Digital Epigraphy Association* (IDEA). Una presentazione in anteprima". *Archeologia e calcolatori*, 27, 353-5.

Felle, A.E. (2019). "Epigrafia e informatica. La storia del progetto EAGLE e EDB". *Silvio Panciera (1933-2016). In memoria di un maestro*. Roma, 53-9. Opuscula Epigraphica 18.

Felle, A.E. (2021). "Inscriptions by Christians in Late Antique Rome. Some Issues and Perspectives for the Epigraphic Database Bari (EDB)". Velázquez Soriano, Espinosa Espinosa 2021, 213-24. https://doi.org/10.2307/j.ctv1xsm8s5.24.

Feraudi-Gruénais, F. (2022). "Das Archivgut der Epigraphischen Datenbank Heidelberg (EDH) im Heidelberger Universitätsarchiv. Heidelberg". https://doi.org/10.11588/heidok.00031153.

Fogolari, G.; Gambacurta, G. (a cura di) (2001). *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore.* Roma. Collezioni e musei archeologici del Veneto 44.

García, D.M.; Aláez, L.C. (2021). "A Sample of the Application of Digital Photogrammetry to Latin Epigraphy: The Epitaphs of the *Vadinienses* in 3D". Velázquez Soriano, Espinosa Espinosa 2021, 83-90. https://doi.org/10.2307/j.ctv1xsm8s5.12.

Gutiérrez Alonso, A.; Farias Abadía, M.; Gutiérrez González, R. (2021). "Digital Epigraphy: New Technologies and 3D Modelling". Velázquez Soriano, Espinosa Espinosa 2021, 47-54. https://doi.org/10.2307/j.ctv1xsm8s5.9.

Heřmánková, P.; Asif, I.; Horster, M.; Prag, J.R.W. (2025). "From Fragmented Data to Linked History. Developing the FAIR Epigraphic Vocabularies". *Journal of Open Humanities Data*, 11, 1-14. https://doi.org/10.5334/johd.428.

Kolb, A.; Speidel, M.A. (eds) (2025). *A New Era of Epigraphy. 40 Years of Epigraphic Database Clauss/Slaby. New Inscriptions, New Readings, New Interpretations of Roman Inscriptions*. Berlin; Boston. https://doi.org/10.1515/9783112213186.

Liuzzo, P.M.; Zoppi, F.; Felle, A.E.; Amato, G. (2019). "IDEA e la conservazione dei dati epigrafici di EAGLE". *Umanistica Digitale*, 7. https://doi.org/10.6092/issn.2532-8816/8704.

Marinetti, A.; Prosdocimi, A.L. (2009). "Rivista di epigrafia italica". *Studi etruschi*, 73, serie 3, 421-89.

Orlandi, S. (2017). "Il progetto EAGLE. Europeana Network of Ancient Greek and Latin Epigraphy e le sue molteplici sfide". Mastandrea, P. (a cura di), *Strumenti digitali e collaborativi per le Scienze dell'Antichità*. Venezia, 49-60. Antichistica 14. https://doi.org/10.14277/6969-182-9/ANT-14-4.

Orlandi, S. (2021). "Digital Projects in Epigraphy: Research Needs, Technical Possibilities and Funding Problems". Velázquez Soriano, Espinosa Espinosa 2021, 1-8. https://doi.org/10.2307/j.ctv1xsm8s5.5.

Panciera, S. (2006). "EAGLE: cronistoria di un problema e di un progetto". *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari, editi e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*. Roma, 1913-17. Vetera 16.

Ramírez-Sánchez, M.; Suárez-Rivero, J.P; Castellano-Hernández, M.A. (2014). "Epigrafía digital: tecnología 3D de bajo coste para la digitalización de inscripciones y su acceso desde ordenadores y dispositivos móviles". *El profesional de la información*, 23, 467-74. https://doi.org/10.3145/epi.2014.sep.03.

Ramírez Sánchez, M.; Guerra Soto, H. (2016). "Hacia el *corpus* epigráfico de la Bética en 3D: una aproximación metodológica mediante Structure from Motion (SfM)". Carbonell Manils, J.; Gimeno Pascual, H. (eds), A Baete ad fluvium Anam*: Cultura epigráfica en la Bética Occidental y territorios fronterizos*. Alcalá de Henares, 361-79.

Rossi, I. (2020). "Qualitative and Quantitative Approaches in Digital Epigraphy". *Archeologia e calcolatori*, 31, 145-56. https://doi.org/10.19282/ac.31.2.2020.14.

Rossi, I.; Salvador, C. (2024). "An Observatory of Epigraphic Resources on the Web: The Open Digital Epigraphy Hub". *Archeologia e calcolatori*, 35, 503-23. https://doi.org/10.19282/ac.35.2.2024.51.

Velázquez Soriano, I.; Espinosa Espinosa, D. (eds) (2021). *Epigraphy in the Digital Age. Opportunities and Challenges in the Recording, Analysis and Dissemination of Inscriptions*. Oxford. https://doi.org/10.2307/j.ctv1xsm8s5.

Warnett, J.M. et al. (2021). "The Oxford Dodo. Seeing More than Ever Before: X-Ray Micro-CT Scanning, Specimen Acquisition and Provenance". *Historical Biology*, 33, 2247-55. https://doi.org/10.1080/08912963.2020.1782396.

Wilson, P.F. (2019). *Use of 3D Virtual Models and Physical Replicas to Enhance User Experience within Heritage Applications* [PhD Dissertation]. University of Warwick.

Wilson, P.F. et al. (2020). "Designing 3-D Prints for Blind and Partially Sighted Audiences in Museums: Exploring the Needs of Those Living with Sight Loss". *Visitor Studies*, 23, 120-40. https://doi.org/10.1080/10645578.2020.1776562.

Wilson, P.F. et al. (2023). "Reverse-Engineering History: Re-Presenting the Chichester Tablet Using Laser Scanning and 3D Printing". *Studies in Conservation*, 68, 773-83. https://doi.org/10.1080/00393630.2022.2131204.

Conclusioni

Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella *Venetia* fra culture indigene e mondo romano
a cura di Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marrone

Realia e studi interdisciplinari: fonti epigrafiche per lo studio di contesti e materialità del 'sacro'

Sabina Crippa
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The aim of this paper is to highlight the extraordinary contribution that an interdisciplinary method can make to the study of epigraphic documentation found in 'sacred' areas. On the basis of the work presented, unexplored aspects relating to *materiality*, be it in the form of objects, food and coins, will be highlighted. In particular, the role of writing in relation to ritual practices between Ancient *Venetia* and the Roman presence will be taken into consideration and problematized.

Keywords Interdisciplinary methodology. Epigraphy. 'Sacred'. History of religions. Materiality. Ancient Venetia. Ancient Rome.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Rilievo del dato epigrafico. – 3 A guisa di conclusione.

Per Federica Fontana

1 Introduzione

L'ambito del 'sacro' al di là di definizioni, scuole e prospettive in continuo conflitto e trasformazione costituisce una delle più rilevanti componenti storico-culturali delle diverse civiltà che implica in particolare ciò che è stato definito 'dialogo con l'invisibile'.[1] È

1 Il presente contributo costituisce una riflessione di natura specificatamente metodologica volta a fare emergere la peculiarità e il carattere innovativo dei risultati della ricerca collettiva interdisciplinare.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 46 | Storia ed epigrafia 12
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-967-2 | ISBN [print] 978-88-6969-968-9

Peer review | Open access
Submitted 2025-07-17 | Accepted 2025-09-09 | Published 2026-10-19
© 2026 Crippa | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-967-2/016

indubbia quindi la difficoltà nell'interpretare elementi, istituzioni, luoghi, oggetti, materiali ad esso connessi sia per le fonti sia per il metodo interpretativo.[2] Nel caso degli studi del Mediterraneo antico le difficoltà diventano maggiori per svariati motivi, tra cui *in primis* la variegata natura delle fonti e la loro disomogeneità e al contempo la propensione a considerare il contesto 'sacro' un aspetto insondabile o minore nella comprensione della storia delle civiltà. Riguardo alla difficoltà di interpretazione e di studio di tali fonti, come ha ribadito F. Fontana evocando le considerazioni di P. Xella:[3]

> Tanto l'archeologia che la storia (delle religioni), occorre ribadirlo, sono due discipline storiche, cioè a vocazione interpretativa. La prima privilegia e prende le mosse dalla cultura materiale, la seconda privilegia (generalmente) le testimonianze verbali (scritte e orali), ma non si limita ad esse: è dovere dello storico prendere in considerazione ogni tipo di documento, proprio in virtù di quell'esigenza di interpretazione globale che è alle radici del suo approccio.

La necessità di una metodologia interdisciplinare consona e scientifica è stata affermata più volte. Si pensi *in primis* ad A. Brelich che ne ha fatto il fondamento delle sue ricerche in opposizione ai frequenti *rifiuti* di collaborazione tra le discipline:

> Io vorrei soltanto dire che, invece di disprezzarsi a vicenda, invece di avere diffidenze preconcette nei rispettivi riguardi, filologi e storici delle religioni comprendessero di non poter sostituirsi gli uni agli altri e di aver bisogno gli uni degli altri per determinare questioni in cui da soli non possono orientarsi; e ove una vera e propria collaborazione interdisciplinare riesca difficile a realizzarsi, ognuno proceda verso i problemi del proprio campo con propri metodi, rendendosi lucidamente conto del fatto che essi sono nettamente differenti, ma non per questo né superiori né inferiori a quelli degli altri.[4]

Oppure in altro ambito le affermazioni del grande semiotico francese R. Barthes:

> Il lavoro interdisciplinare, di cui tanto si discute ai nostri giorni, non consiste nel mettere a confronto discipline già costituite

2 Tra i numerosi saggi della bibliografia esaustiva sulle categorie di sacro e religione, si veda ad esempio Scheid 2013.

3 Cf. Fontana 2013; Xella 2006. Si veda anche Zamora, Xella 2003.

4 Brelich 2001, 124.

> (nessuna delle quali è pronta ad arrendersi). Per fare qualcosa di interdisciplinare non è sufficiente scegliere un 'soggetto' (un tema) e fargli girare attorno due o tre scienze insieme. L'interdisciplinarità consiste nel creare un nuovo oggetto che non appartenga a nessuno.[5]

Tuttavia, in alcuni ambiti non mancano oggi confronti interdisciplinari, quali ad esempio il convegno *Epigrafia e storia delle religioni* oppure in particolare il ciclo di seminari *Sacrum facere* che costituisce la prima occasione in cui storici delle religioni e archeologi si riuniscono nell'Italia settentrionale per individuare un lessico comune e un metodo di lavoro condiviso, pur nella diversità delle discipline.[6] Come ribadisce F. Fontana, gli incontri di *Sacrum facere* da lei curati vertono in modo specifico sugli aspetti metodologici relativi da un lato all'analisi e interpretazione della cultura materiale e dall'altro agli aspetti dei luoghi di culto. Si rende evidente la necessità per chi lavora sul campo di conciliare gli aspetti teorici della storia delle religioni con la concretezza del dato materiale.[7]

Uno dei problemi maggiori è certamente costituito dalla disomogeneità della documentazione costituita dai materiali, spesso lacunosa. Tuttavia, i materiali denominati nel loro complesso *realia* (fonti epigrafiche, archeologiche, iconografiche) sono di particolare rilevanza per l'analisi e le ricerche in ambito rituale. Infatti, come noto, i materiali sono fondamentali in particolare laddove sono veicolo di scritture o immagini: ciò che si definisce materialità,[8] come sottolineato dal documento dell'Unesco del 1992, costituisce uno dei fattori ineludibili per poter affermare che si è in presenza di azioni, gesti, ruoli in ambito rituale. I materiali sono quindi 'parlanti': ci dicono scopo, partecipanti, livello sociale, contesto attraverso forma, luogo di ritrovamento, manipolazione. Da qui la straordinaria importanza di lettura epigrafica contestualizzata.

Per questo motivo negli ultimi anni i *realia* sono divenuti giustamente le principali fonti per lo studio culturale storico-religioso nell'Antichità attraverso utili categorie interpretative quali continuità/discontinuità; trasformazione e fluidità; rapporto col territorio (modalità e perdurare nel tempo), tratti peculiari dei diversi politeismi[9] a seconda della 'regione', gerarchie nelle ritualità a seconda dei dati emersi dalle fonti epigrafiche e il relativo

5 Barthes 1972, 3 (trad. dell'Autrice).

6 Zamora, Xella 2003; Fontana 2013, 1-10.

7 Fontana 2013, 1-10.

8 Sulla centralità dello studio della materialità in ambito storico antropologico, si vedano in particolare Fabietti 2014; De Certeau 2001. Si veda anche Severi 2018.

9 Tra i numerosissimi contributi citiamo qui unicamente Brelich 2007.

lessico.[10] Inoltre nel caso dei politeismi antichi, rendono evidente l'estrema permeabilità dei sistemi religiosi politeisti a contatto, in cui si mettevano in moto strategie non solo di traduzione ma anche di risignificazione, creando figure divine, associazioni di divinità e pantheon nuovi, e pratiche religiose esclusivamente locali.

I contatti impliciti ed espliciti tra culture nelle più svariate e complesse forme, quale espressione fondante e costitutiva di un ampio e dinamico sistema di culture interrelate, divengono scientificamente possibili al fine di interpretare quel mosaico cangiante delle mescolanze storiche, culturali, ideologiche che sono il tratto distintivo dei cosiddetti '*sacra*' nel Mediterraneo Antico e che in diversi frangenti storici sono stati il luogo e sovente la modalità di trasmissione di saperi e conoscenze.[11]

2 Rilievo del dato epigrafico

È in questa nuova modalità di porre interrogativi alle fonti materiali, in particolare epigrafiche, che si inserisce il progetto *SaInAT-Ve Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of Venetia* diretto da L. Calvelli. Proponendo un nuovo approccio al dialogo tra cultura italica e cultura romana si offre una possibilità di ricerca inedita per la conoscenza di culture rituali a contatto, ma anche per tratti distintivi della cultura italica venetica[12] rimasti in ombra dalla prospettiva della 'romanizzazione' intesa quale assorbimento/inclusione forzata di tradizioni, prassi rituali, identità divine, nonché categorie e classificazioni che trovano nel contesto 'sacro' la loro più evidente realizzazione. Alla luce di queste considerazioni il progetto che trova qui la sua pubblicazione[13] costituisce uno dei più rilevanti contributi di questi anni alla ricchezza e innovazione che le informazioni epigrafiche di ambito sacro forniscono per l'ambito della civiltà venetica in particolare.

10 Un esempio sono gli studi epigrafici di Gordon 2002, 69-111; si veda anche Gordon, Simón, Piranomonte 2020 relativo a lamelle latine e alla Magna Grecia che costituiscono una vera 'rivoluzione' nel ben noto ambito degli studi delle *defixiones*. Un esempio lessicale può essere, invece, quello della rinuncia alla coppia oppositiva sacro/profano che non trova alcun riscontro nelle realtà politeiste.

11 Sulle implicazioni complesse, variegate che tali culture implicano nell'ambito degli studi, si veda in particolare per quanto riguarda le culture antiche contigue Borgeaud 1986; 2003.

12 Per uno sguardo complessivo sui diversi aspetti della cultura complessa e variegata dei Veneti antichi, si rinvia ai contributi del volume *VENETKENS* (Gamba et al. 2013).

13 *Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella 'Venetia' fra culture indigene e mondo romano* è accolto nella collana *Antichistica* delle Edizioni Ca' Foscari.

Il progetto affronta culti e rituali attraverso la lente dell'epigrafia per comprendere il loro ruolo nel promuovere l'integrazione religiosa e politica delle società indigene nel mondo romano. Analizzando fonti primarie in una prospettiva interdisciplinare, si è potuto riflettere sulla rete di contatti intessuta tra le comunità indigene dell'Italia nordorientale e di Roma, a partire da contesti già oggetto di scavi archeologici che hanno prodotto una notevole documentazione relativa all'ambito sacro.

Dato il ruolo cruciale della scrittura epigrafica nelle tradizioni del Veneto antico, si è proceduto a prestare, dopo l'analisi di materiali variegati (alimenti, metallo, monete, dati relativi alla manutenzione dei santuari), una particolare attenzione allo studio delle testimonianze iscritte, ponendo specifici interrogativi relativi al modo in cui modalità di scrittura, tipologia di testi e iconografia diventino fondamentali per chiarire ritualità (feste, offerte, sacrifici ecc.), ruolo eventuale di operatori rituali, informazioni su tempo, luogo e azioni rituali.

Per quanto riguarda la documentazione relativa alle diverse materialità, i risultati emersi sono molteplici e al contempo propongono nuovi interrogativi.[14]

Per quanto riguarda le offerte, nuove informazioni e interrogativi sono emersi dalle differenze di modalità delle offerte vegetali. I cereali maggiori e altri non abituali nella vita quotidiana, i frutti e le leguminose[15] non solo in area venetica si confermano quali offerte principali ma col passaggio all'età romana e all'abbandono di alcuni santuari si pongono nuovi interrogativi sulle modalità di queste stesse offerte. Nel *continuum* delle trasformazioni tra mondo venetico e mondo romano, sono state analizzate anche le procedure relative alla manutenzione dei santuari. Le evidenze principali dell'area venetica preromana[16] relative alla manutenzione periodica dei santuari hanno consentito di delineare distinzioni fra depositi rituali, depositi votivi e depositi di scarico in connessione con le forme di cereali, di alimentazione, di animali sacrificati. Si è quindi ipotizzata la presenza di rituali non solo votivi, ma anche di sacrifici sia animali sia vegetali, probabilmente da intendersi quali atti di funzionalizzazione in ossequio alla divinità (ringraziamento, offerta, atto di fondazione, atto di espiazione). Tale proposta interpretativa della gestione del materiale di scarto o di rifiuto rientra sia nella gestione del santuario sia tuttavia anche nella più ampia gestione

14 Per l'analisi dettagliata dei singoli casi di studio si rinvia ai contributi presenti nel volume.

15 Per quanto riguarda invece un altro tipo di alimentazione, cioè le leguminose, ci sono poche documentazioni: lenticchie, erbe, piselli in area funeraria.

16 Si veda precedentemente Tirelli 2013.

dei rifiuti della città e in luoghi annessi. Ciò diventa rilevante in particolare nella transizione all'età della romanizzazione inducendo a rivalutare le linee di interpretazione del materiale che deve essere contestualizzato sia storicamente sia geograficamente[17] per consentire di uscire dalla atemporalità, che è ciò che impedisce la connotazione storica e l'identificazione. La transizione alla romanità fa emergere nuovi interrogativi per quanto riguarda l'effettiva attività del santuario: è venuto alla luce come diversi complessi che possono rimandare a rituali specifici, come la fondazione e l'espiazione, ma anche la sacralizzazione di un luogo, possano non essere connessi con delle azioni specifiche di manutenzione o di dismissione, attestando varietà di tradizioni rituali con procedure molto diverse. Nel confronto con la romanizzazione, quindi, emergono ipotesi nuove anche se parziali: ad esempio, l'utilizzo degli argini fluviali con un valore di discarica sacra, oppure, il motivo per cui gli oggetti connessi a un luogo di culto, i materiali, i doni, le suppellettili variano in ogni realtà sacra. A partire da una prospettiva focalizzata sulla materialità e il suo uso in ambito rituale, sorgono nuove riflessioni relative ad una distinzione per funzione, per valore intrinseco, per materiale, fattori che probabilmente hanno modificato le modalità di manutenzione. Quanto al riutilizzo, il materiale edilizio nonché l'apparato decorativo del tempio potevano essere reintegrati per fini costruttivi.

Importante rilievo assume egualmente lo studio relativo alla presenza di monete nei santuari. È emerso che non solo si tratta di un fenomeno diffuso, ma di una realtà che si traduceva in una risorsa necessaria per il santuario. Nonostante la localizzazione non sembra possibile definirle quali oggetti votivi ma mantengono la loro funzione monetaria: sono cioè un mezzo monetario che probabilmente era suscettibile di diventare un votivo anonimo. Coniugando, quindi, l'analisi dell'oggetto con la sua localizzazione in area sacra, è stato possibile porre nuovi interrogativi relativi alle modalità di circolazione di queste monete, all'ipotesi di azioni, atti pubblici o collettivi, o atti individuali di abitanti di località limitrofe. Il valore funzionale resta dubbio anche se non è da escludere che fosse presente un *thesaurus* del santuario.

Grazie allo studio delle pratiche performative collettive e individuali a partire dalle fonti iconografiche è stato possibile formulare l'ipotesi dell'esistenza di una *grammatica iconografica* (comune nei diversi luoghi di culto), quale efficace chiave di lettura di svariati oggetti: rappresentazioni prioritariamente militari; figure femminili; soggetti rappresentanti devoti, sia uomini che donne (di solito militari, atleti, civili); figure considerate ipoteticamente addette al culto; processioni civili; giochi di tipo atletico.

17 Si veda il contributo di E. Murgia all'interno del volume.

Quanto al rapporto che si stabilisce fra la scrittura e il cosiddetto 'sacro' nella *Venetia* antica, il fulcro della ricerca interdisciplinare è costituito dalle analisi svolte nella cornice più ampia di quella che viene sovente denominata romanizzazione nella *Venetia* antica. Nello specifico l'interrogativo sotteso è relativo all'esistenza di un processo di auto-romanizzazione intesa quale acculturazione pacifica e quindi né coercitiva, né repressiva.

A partire dallo studio sia del tipo di materiali, sia delle tipologie di operatori rituali, sia del luogo, sia delle scansioni cronologiche si è scelto il concetto di dispositivo epigrafico inteso quale supporto finalizzato all'interazione con le entità umane ma anche divine: individuali e collettive. I temi specifici concernono, al fine di individuare procedure rituali ove possibile, la scrittura venetica e romana nonché alcune peculiarità in contesto sacro che potrebbero suggerire un'unicità venetica oppure una coesistenza di elementi all'apparenza contraddittori.

In area venetica si può definire consacrato, delimitato uno spazio nel senso di adibito a ritualità di vario genere, ma mancano strutture architettoniche, senza dimenticare che la divinità non viene rappresentata (non sono presenti statue di culto e neppure rappresentazioni di oggetti votivi). Nel confronto tra santuari nella *Venetia* preromana e romana quello che si evince è che i luoghi di culto della fase veneta vengono definiti santuari pur non essendo mai complessi monumentalizzati. Nell'ambito della relazione tra scrittura e area santuariale, per quanto riguarda le procedure scrittorie in area venetica, è possibile poi identificare strutture linguistiche formulari ripetitive che suggeriscono l'azione del dono, evocato specificatamente dal verbo votivo e da altri sintagmi relativi a tale rituale.

Un ulteriore elemento di rilievo concerne le categorie di identità di genere: iscrizioni votive su stili scrittori attestano una prerogativa femminile che induce a interrogarci nell'ambito di tale tematica, sulla presenza del ruolo del femminile in questo contesto specifico. Per quanto riguarda gli uomini sono state trovate iscrizioni votive venetiche che riportano soprattutto il nome dei dedicanti: magistrati, rappresentanti di una comunità e iscrizioni preconfezionate come avviene in altre aree del Mediterraneo (in epoca romana invece la componente maschile risulta predominante, ci sono solo diciotto donne e vi sono tra gli uomini anche dei liberti dichiarati; gli schiavi invece rappresentano una componente molto bassa, ma consentono di porre un interessante quesito relativo all'esistenza di schiavi pubblici nella sfera del sacro).

Considerando ora il mondo romano, come è noto, la scrittura svolgeva un ruolo fondamentale nella attivazione dei luoghi sacri e soprattutto per consacrare e perpetuare la memoria: numerose sono le iscrizioni che ricordano oggetti connessi al culto e alla ritualità anche nel loro apparato iconografico (es. una brocca per le libagioni,

un piatto per le offerte alimentari, coltelli per i sacrifici, cioè tutto quell'insieme di utensili e di strumenti che vengono utilizzati in ambito rituale). La documentazione epigrafica latina attesta inoltre in modo esplicito la diffusione di due procedure rituali distinte: una è quella della pratica dell'offerta, ma la maggioranza dei riferimenti testuali rimanda alla prassi del *votum*, ovvero il contratto che il devoto stipulava con la divinità e che seguiva un rituale ben strutturato. A questo proposito si ricordi come i dispositivi epigrafici hanno restituito per il mondo latino una pluralità di identità divine, così come hanno suggerito la costituzione del santuario, quindi una monumentalizzazione ed anche un'iconografia relativa alla ritualità.[18]

L'elemento più significativo sia per l'identificazione di realtà rituali sia per riflettere sull'incontro tra civiltà è rappresentato dalla coesistenza di scritture multiple[19] che hanno a che fare anche con modelli etruschi e modelli greci, quindi una realtà estremamente variegata, complessa, articolata e per questo molto interessante, proprio perché in area santuariale.

Oggetti bigrafi e bilingui appartenenti a intellettuali cisalpini documentano inoltre come la tradizione dell'insegnamento e le modalità scrittorie venetiche si siano protratte a lungo. Si tratta di documenti linguisticamente ibridi, che evidenziano l'epoca in cui nel santuario forme tradizionali di insegnamento hanno coesistito, oppure sono state sostituite da nuove modalità di insegnamento latino.[20]

La maggior parte degli esercizi linguistici sono in lingua latina in ambito santuariale, ad eccezione di alcune lamelle di Este. Tuttavia, probabilmente esistevano contesti officinali nonché scuole di grammatici[21] che testimoniano come all'interno di ambiti rituali venissero riportati esercizi scolastici così come istruzioni più generali relative all'apprendimento della scrittura.

I documenti epigrafici di area sacra, quindi, attestano un momento di grande commistione linguistica formale e stilistica: aspetti di continuità e di discontinuità tra pratiche scrittorie legate al sacro, nella fase preromana e anche in quella romana, anche se con grandi

18 Sul ruolo dell'iconografia nell'analisi delle rappresentazioni del divino si veda ad esempio Fontana 2010 relativo alla figura di Iside in area venetica. Sull'iconografia in ambito rituale si veda ora Martín Hernandez 2022; cf. anche Crippa 2022.

19 Nell'ambito del Mediterraneo antico è frequente la trasmissione di conoscenze e saperi attraverso l'uso di lingue diverse nell'ambito di testi rituali. Si veda ad esempio Crippa 2010 con bibliografia; cf. precedentemente Frankfurter 1994 per lo studio del dispositivo scrittorio specificatamente nei rituali magici antichi.

20 Esempio: dedica votiva di stampo venetico, ma è munita di alfabetario latino oppure la forma del dono è espressa in lingua venetica ma è incisa secondo la prassi scrittoria latina.

21 Si veda *supra* e precedentemente Marinetti 2013b.

differenze. Indubbiamente l'uso della lingua latina e la pratica delle iscrizioni puntinate estranea al mondo venetico rappresentano elementi di forte cambiamento; d'altra parte, la presenza di iscrizioni votive in latino allineate su oggetti chiaramente appartenenti alla cultura venetica mostra una persistenza di consuetudini precedenti. [22]

Inoltre, l'utilizzo delle varie formule votive latine ancora in lingua venetica o in associazione a teonimi locali sembra testimoniare l'esistenza di una transizione bidirezionale che avrebbe coinvolto contemporaneamente due culture rituali che si andavano fondendo, quella venetica e quella romana.

Si può quindi ipotizzare che la committenza di oggetti scritti da porre in ambito santuariale così come l'insegnamento e l'apprendimento della scrittura rivelino nella *Venetia* dei caratteri di continuità e di discontinuità nella transizione all'epoca romana. Tale evidenza suggerisce una realtà indubbiamente complessa e a volte contraddittoria ma molto rilevante per future analisi specifiche.

3 A guisa di conclusione

Grazie al lavoro collettivo interdisciplinare proposto dal progetto *SaInAT-Ve* diretto dal Professor L. Calvelli sono emersi elementi di valore altamente significativo nella lettura di fonti *realia* (prevalentemente epigrafiche e iconografiche) sia per quanto riguarda una conoscenza accurata e specifica di documentazione raramente considerata oggetto di analisi sia per la serie di interrogativi inediti scaturiti dall'adozione di una prospettiva dinamica nell'analizzare le fonti in contesti 'sacri'. Uno dei principali risultati è quello di aver individuato la *Venetia* antica quale luogo privilegiato dello studio dei *realia* attraverso una prospettiva interdisciplinare: può trattarsi di fonti testuali, di dinamiche relative alle transizioni storiche, di ideologie del divino[23] o del 'sacro', della fluidità e dell'incisività di pratiche rituali tra culture contigue ma diverse.[24] Nello specifico, il concetto di dispositivo epigrafico ha consentito di individuare una relazione dinamica tra elementi diversi della contestualizzazione storica, spaziale, 'ideologica'. Lo studio della varietà dei materiali, delle prassi di scritture correlate a possibili realtà rituali e santuariali ha consentito di riflettere diversamente da quanto fatto finora sulla complessità della scrittura e il suo insegnamento, sulle procedure

22 Per una presentazione della complessità e delle diverse articolazioni della lingua venetica si veda in particolare Marinetti 2013a.

23 Si veda ad esempio Gambacurta 2013 e di recente sulle peculiarità delle divinità indigene italiche cf. Murgia 2024, 272-92.

24 Si veda in particolare Murgia 2013, 66-93.

sovente molto diverse di rappresentazioni di ruoli, agenti, azioni supposte o 'intraviste' nelle aree del 'sacro' venetico in relazione al mondo romano. Quindi la scelta del contesto del sacro (dai santuari alle forme del 'divino', alle forme rituali, agli alimenti e alle monete) ha messo in luce una complessa articolazione che nella ricerca era stata fino ad oggi devalorizzata o letta in modo univoco.

Tali risultati sono stati possibili anche in virtù di una scansione delle fasi e delle modalità di contatto tra la realtà venetica e quella romana: rinunciando all'applicazione di categorie statiche quali romanizzazione,[25] autoromanizzazione ecc. I concetti di transizione e di discontinuità, data la fluidità costante reperita in tutte le relazioni sia quelle specifiche sulla *Venetia* che quelle relative all'area romana, hanno permesso di formulare nuovi quesiti per una maggiore comprensione della documentazione epigrafica. Tale documentazione attesta ampiamente una commistione tra continuità e discontinuità che per diversi contributi si è rivelata essere la chiave di lettura della ricerca stessa.

Egualmente, se le procedure rituali pongono difficoltà laddove non abbiamo elementi sufficienti, tuttavia consentono di formulare interrogativi efficaci per inaugurare nuove prospettive di ricerca per quanto riguarda la valorizzazione dei materiali e delle azioni, in relazione, ad esempio, al sacrificio e alle motivazioni ideologiche simboliche correlate.

Se le entità divine in area esclusivamente venetica sono difficilmente reperibili, se ne può ipotizzare la complessità (identità della figura divina, dialogo con la divinità, ruolo dei supposti operatori rituali) grazie ad una prospettiva di transizione verso la novità introdotta da Roma con figure divine specifiche.[26]

Nell'ambito della ricerca pubblicata in questo volume la definizione di porosità venetica per la prima volta non è stata utilizzata per definire nuovamente un processo di romanizzazione e di auto romanizzazione, ma in una prospettiva dinamica e non statica fra l'area veneta e quella romana ha messo in luce caratteri quali recettività tra le varie culture, circolazione di ideologie e pratiche, l'ipotesi del santuario quale luogo di incontro per l'area venetica oppure quale luogo di scambio non solo di merci o oggetti ma di ideologie e tradizioni.

Nell'ambito della cornice specifica del contesto 'sacro' fondamentale nel comprendere il funzionamento di qualsiasi civiltà, nel rispetto della differenza, della tipologia e della quantità di fonti documentarie, si sono potute valorizzare informazioni complesse e

25 Su tale processo complesso e variegato cf. Jacques, Scheid 2005; Scheid 2019. Per l'ambito venetico cf. Cresci, Tirelli 1999.

26 Si veda ad esempio il volume curato da Fontana, Murgia 2018.

variegate relative a civiltà in contatto tra loro, con valori, tradizioni e ritualità (fino ad oggi non considerate o classificate come elementi frammentari) al fine di delineare nello specifico un nuovo sguardo su fonti documentarie venetiche e venetico-romane in tutta la loro ricchezza.

Bibliografia

Barthes, R. (1972). «Jeunes chercheurs». *Communications, Le texte: de la théorie à la recherche*, 19, 1-5.

Borgeaud, P. (1986). «Le problème du comparatisme en histoire des religions». *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 59-75.

Borgeaud, P. (2003). «Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques». *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, n.s., 1, 9-33.

Brelich, A. (2001). «*Ad Philologos*». Xella, P. (a cura di), *Mitologia politeismo magia e altri studi di Storia delle religioni*. Napoli, 119-27.

Brelich, A. (2007). *Il politeismo*. A cura di Massenzio, M.; Alessandri, A. Roma.

Cresci G.; Tirelli, M. (a cura di) (1999). *Vigilia di romanizzazione. Altino e il Veneto orientale tra II e I sec. a. C. Atti del Convegno* (Venezia 1997). Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 11.

Crippa, S. (2010). «Images et écritures dans les rituels magiques (*PGM*)». *SMSR*, 76(1), 117-38.

Crippa, S. (2022). «Drawing and Writing. Reflections on the Transmission of Ritual Knowledge». Martín Hernandez, R., *The Iconography of Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic*. Leuven, 169-84.

De Certeau, M. (2001). *L'invenzione del quotidiano*. Roma.

Fabietti, U. (2014). *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. Milano.

Fontana, F. (2010). *I culti isiaci nell'Italia settentrionale*. Vol. 1, *Verona, Aquileia, Trieste. Con un contributo di E. Murgia*. Trieste. Polymnia. Studi di archeologia 1.

Fontana, F. (2013). «Archeologia e 'sacro': le ragioni di un incontro». *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro* (Trieste, 17-18 febbraio 2012). Trieste, 1-10. Polymnia. Studi di archeologia 5.

Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di) (2018). *Sacrum facere. Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro. Le figure del 'sacro': divinità, ministri, devoti* (*Trieste, 2-3 ottobre 2015*). Trieste. Polymnia. Studi di archeologia 9.

Frankfurter, D. (1994). «The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Tradition». *Helios*, 21, 189-221.

Gamba, M.; Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A.; Tiné, V.; Veronese, F. (a cura di) (2013). *VENETKENS. Viaggio nella terra dei Veneti antichi*. Venezia.

Gambacurta, G. (2013). «Uomini e dei». Gamba et al. 2013, 106-11.

Gordon, R. (2002). «Shaping the Text. Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic». Horstmanshoff, H.F.J. et al. (eds), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*. Leiden, 69-111.

Gordon, R.; Marco Simón, F.; Piranomonte, M. (eds) (2020). *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*. With the assistance of C. Sánchez Natalías. Roma.

Jacques, F.; Scheid, J. (2005). *Roma e il suo Impero. Istituzioni, economia, religione*. Bari.

Marinetti, A. (2013a). «Il venetico: la lingua, le iscrizioni, i contenuti». Gamba, Gambacurta, Ruta Serafini, Tiné, Veronese 2013, 79-92

Marinetti, A. (2013b). «Parole dal passato: tra insegnamento e pratica». Gamba, Gambacurta, Ruta Serafini, Tiné, Veronese 2013, 302-16.

Martín Hernandez, R. (2022). *The Iconography of Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic*. Leuven.

Murgia, E. (2013). *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*. Trieste. Polymnia. Studi di archeologia 4.

Murgia, E. (2024). «Il silenzio degli dèi indigeni». Dopico Caínzos, M.D.; Villanueva Acuña, M. (a cura di), *PHILTÁTE Specula Populi Romani? 'Revisitando' o papel da cidade*, vol. 6. Lugo, 277-92.

Scheid, J. (2013). «Conclusioni». *Sacrum facere*. *Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro Trieste* (Trieste 17-18 febbraio 2012). Trieste, 287-93. Polymnia. Studi di archeologia 5.

Scheid, J. (2019). *Tra epigrafia e religione romana*. Scritti scelti, editi ed inediti, tradotti e aggiornati. Roma.

Severi, C. (2018). *L'oggetto persona. Rito Memoria Immagine*. Torino.

Tirelli, M. (2013). «I santuari di pianura». Gamba et al. 2013, 317-40.

Xella, P. (2006). «Archeologia e storia delle religioni. Riflessioni sulla terminologia e sul metodo». *Archeologia e religione. Atti del 1. Colloquio del Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee* (Roma-CNR, 15 dicembre 2003). Roma, 3-16.

Zamora, J.A.; Xella, P. (a cura di) (2003). *Epigrafia e storia delle religioni. Dal documento epigrafico al problema storico-religioso*. Verona.

Indici
a cura di Chiara Calvano

Indice dei nomi di persona e di divinità

Accia Secunda 122
Acutius Maturus, Caius 330
Adeptus 62n, 329 e n
Aemilius Malo, Lucius 340
Aesculapius (divinità) 356
Aesontius (divinità fluviale) 356
Aimoi (ven.) 58
Albiorix (divinità) 299-300
Alero (ven.) 58
Alkomno Horvionte (divinità) 68, 70-71, 84n, 292
Altino-/Altno- (divinità) 26n, 30, 50, 69, 71, 87 e n, 188
Andenia Secunda 122
Annia Avillia 340-1, 343-4
Annius, ***Titus*** 223 e n
Antenor 320
Antenore (vedi ***Antenor***)
Antonino Pio (vedi ***Antoninus Pius***)
Antoninus Pius (divus Pius) 360-1
Apinius, ***Lucius*** 300
Apollo (divinità) 30, 65n, 70, 73, 116, 157n, 217, 299 e n, 300-1, 320-1, 329-30, 356
Apono (vedi ***Aponus***)
Aponus (divinità) 53 e n, 73-74 e n, 320-2 e n, 326, 329
Appeus Eutychianus, ***Quintus*** 322-3
Arbonkos (ven.) 294n
Arφos (Arbos, ven.) 116, 286, 290-2, 294-5
Artemide (vedi ***Artemis***)
Artemis (divinità) 217
Orthia (divinità) 142n
Asta, Alessandro 15, 385
Atimetus, ***Titus*** [- - -]***lius*** 266, 271
Augusto (vedi ***Augustus***, ***Caius Iulius Caesar Octavianus***)
Augustus, ***Caius Iulius Caesar Octavianus*** 12, 26
Aulo Gellio (vedi ***Gellius***, ***Aulus***)
Aurelio Antonio (vedi ***Aurelius Antonius***)
Aurelius Antonius 94-95
Austin, John Langshaw 130

Baldassarra, Damiana 27n, 30n, 62n, 64n, 65n, 74n, 215n, 265n, 271n, 275n
Ballestrin, Francesca 15, 385
Barthes, Roland 392
Bassani, Maddalena 330
Bassignano, Maria Silvia 311n, 320 e n
Belatu]***kadro-*** (divinità) 61
Belenus/Belinus (divinità) 356
Benedetti, Lucio 106n
Benefiel, Rebecca 98n
Bérard, François 352n
Bertolazzi, Riccardo 215n, 337n, 338n, 339n, 347n

Bertolini, Dario 50n, 104 e n, 105n, 266n
Beschi, Luigi 155
Bevilacqua, Ludovico Morando 316n, 340n, 347n
Bladio (ven.) 57
Bona Dea (divinità) 50, 313n
Bonfanti, Federico 15
Bonghi Jovino, Maria 189-90
Bonus Eventus (divinità) 356
Borea (vedi ***Boreas***)
Boreas (divinità) 217
Borghesi, Bartolomeo 336
Boscolo Chio, Filippo 27n, 62n, 63n, 64n, 73n, 107n
Bouma, Jelle 189
Braito, Silvia 320n, 337n, 338n, 339n, 340n, 341n, 346n, 347n
Brelich, Angelo 392
Bressan, Marianna 15, 385
Buchi, Ezio 313n
Buonopane, Alfredo 104n, 269, 320
Buson, Stefano 88, 92

Caecilius Epirota, ***Quintus*** 102
Caesar, ***Caius Iulius*** 26
Calvelli, Lorenzo 4n, 30n, 49n, 52n, 62n, 63n, 114n, 266n, 275n, 277, 310n, 394, 399
Cannucciari, Andrea 313n
Capuis, Loredana 4n
Cassius Denticulus, ***Marcus*** 346n
Cassius Severus, ***Caius*** 68
Catullo (vedi ***Catullus***, ***Caius Valerius***)
Catullus, ***Caius Valerius*** 106
Causin, Elena 52n, 73n
Cavalieri Manasse, Giuliana 222, 342
Cazanove, Olivier de 218-19, 224, 249n
Cerchiari, Gian Marzio 326
Cerere (vedi ***Ceres***)
Ceres (divinità) 266n, 270n, 280, 356
Cesare (vedi ***Caesar***, ***Caius Iulius***)
Cetus 121-2
Chiabà, Monica 215n, 223n, 311n
Cicero, ***Marcus Tullius*** 96
Cicerone (vedi ***Cicero***, ***Marcus Tullius***)
Cigaina, Lorenzo 311n
Cipius Polybius, ***Publius*** 286, 290, 302
Cluentius Proculus, ***Caius*** 68 e n, 330-1
Colonna, Giovanni 188
Concordia (divinità) 313n
Core (divinità) 69, 71
Cornelius Balbus 346n
Costaperaria, Francesca 123n
Cottini, Michela 196n
Covos Sabinaius (ven.) 298 e n
Cozzarini, Giorgia 27n, 62n
Cresci Marrone, Giovannella 4n, 114n, 266n, 275n, 310n
Crippa, Sabina 4n, 15
Cutius Bibulus, ***Publius*** 344-7

Da Deppo, Matteo 15, 385
Dämmer, Heinz-Werner 25n, 140n, 187
Degrassi, Attilio 101
Delamarre, Xavier 279-80
De Meo, Daniele 315n
Diana (divinità) 157n, 313n, 356
Dido 104
Didone (vedi ***Dido***)
Di Fazio, Clara 219
D'Incà, Chiara 120n
Dindius, ***Tiberius*** 217
Diomede (vedi ***Diomedes***)
Diomedes 217
Dioscuri (divinità) 32, 68, 71, 84n, 292
Dis Pater (divinità) 356
Domitius Ahenobarbus, ***Cnaeus*** 137n, 159
Domizio Enobarbo (vedi ***Domitius Ahenobarbus***, ***Cnaeus***)
Don, Simone 340n
Dopico Caínzos, María Dolores 2n
Ducenius 328n, 330
Duncan-Jones, Richard 269
Duthoy, Robert 352, 353n, 357n

Ebfa Baitonia (ven.) 59
Ebos (ven.) 58
Eia (divinità) 313n
Einaio[- (divinità) 69
Eniconeios Cattonicos, ***Caius*** (ven.) 117, 287, 288 e n, 295-7
Ennio (vedi ***Ennius***, ***Quintus***)
Ennius, ***Quintus*** 102
Enogenes (ven.) 57, 292
Eracle (vedi ***Hercules***)
Ercole (vedi ***Hercules***)
Eros (divinità) 157n
Estarán Tolosa, María José 287-91, 293
Estienne, Sylvia 219
Euhodus*, [- - -]*dius 266, 271

Faber*, [- - -]*ionius 276
Fabius Nicephorus*, *Quintus 329n, 330
Fannius*, *Publius 340-7
Fasolini, Donato 220n
Ferrara, Daniele 15
Ferrerio Alpago Novello, Luisa 280
Festo (vedi ***Festus*, *Sextus Pompeius***)
Festus*, *Sextus Pompeius 315n
Fetiana Otnia (ven.) 59
Firmus Vettius 300
Fogliazza, Silvia 316n
Fogolari, Giulia 66
Fons (divinità) 329-30
Fontana, Federica 16, 215n, 217, 391-3
Fortuna (divinità) 64n, 73, 105n, 155, 157 e n, 217, 313n, 329-30, 356
  Domestica, 73
Fouva (ven.) 56
Fouvos (ven.) 56
Fovo Fouvonikos (ven.) 288
Fremenodu Otnia (ven.) 59
Fressel, Luigi 103
Fugsia Votna (ven.) 59
Furius Lalus*, *Lucius 106n
Futus Fovonicus (ven.) 285, 288, 293

Gambacurta, Giovanna 4n, 187, 191-2, 200, 210-11, 214, 239, 241
Ganzaroli, Sara 27n, 62n, 63n, 64n, 65n, 73n, 74n, 107n, 324n, 330n
Garavello, Silvia 4n, 171
Gavia Agre 311
***Gavia E*[- - -]** 310, 311 e n, 313 e n, 314-17
Gavius Fortunatus*, *Quintus 311
Gellio, Aulo (vedi ***Gellius*, *Aulus***)
Gellius*, *Aulus 220n
Geminius Severus*, *Publius 64
Genius (divinità) 356
  Augusti (divinità) 159
  collegii (divinità) 312n
  dominorum (divinità) 269n
Gerardo, Niccolò 323, 327
Ghirardini, Gherardo 206
Giove (vedi ***Iuppiter***)
Girardi, Cristina 52n, 53n, 62n, 63n, 73n, 106n, 324n, 340n, 341n, 345n, 346n
Gomezel, Cristina 311n
Gregori, Gian Luca 359n
Guidorizzi, Vera 341n, 343n, 345n

Haas, Otto 90
Harl, Friederike 265n
Harl, Ortolf 267, 310n
Heno---toi (divinità) 69
Hera Argiva (divinità) 217
Hercules (divinità) 157 e n, 217, 356
  Victor 338
Hostilia Serena 276-7
Hygia (divinità) 356

Inferi (divinità) 74
Iside (vedi ***Isis***)
Isis (divinità) 41, 155, 157 e n, 313 e n, 356, 398n
Iuno Luna Regina (divinità) 356
Iunones (divinità) 313n, 356
Iuppiter (Juppiter, divinità) 28, 50-51, 73-74, 157 e n, 159
  Altinas 30, 188
  Custos 73
  Depulsor 73
  Dolichenus 27
  Fulminaris 73
  Optimus Maximus 27, 73, 330, 356

Jacsont, Pauline 72n

Kalodiba (ven.) 56
Känel, Rudolf 223 e n
Kaufmann-Heinimann, Annemarie 156
Ke*[?]*e-uns (ven.) 57
Kore (vedi ***Core***)
Krumio Turens (ven.) 60
Künzl, Ernst 156

Lae*[- - -], *Caius 348
Laetorius Tiro*, *Caius 348
Lares (divinità) 157 e n, 159
Lari (vedi ***Lares***)
Lartia Fausta 64
Latona (divinità) 217
Lazzaro, Luciano 331
Lemetor Boios (ven.) 93
Lessa (ven.) 56
Liber (divinità) 280, 356
Libera (divinità) 279-80, 356
Lippolis, Enzo 189
Livio (vedi ***Livius*, *Titus***)
Livius*, *Titus 106
Louccianus (Loxiccianus, divinità) 276-80 e n
Loudera (divinità?) 68-69, 71, 279

Lucano (vedi ***Lucanus***, ***Marcus Annaeus***)
Lucanus, ***Marcus Annaeus*** 320n
Lucchelli, Tomaso Maria 4n, 266n
Luccius Telesinus, ***Caius*** 104
Luciani, Franco 4n, 27n, 30n, 62n, 63n, 65n, 68n, 74n, 121, 123, 269n, 271n, 272n, 276n, 298, 324n, 328n, 329n
Lucra merita (divinità) 74
Ludrianus (divinità) 276-7 e n, 279

Macrobio (vedi ***Macrobius***, ***Ambrosius Theodosius***)
Macrobius, ***Ambrosius Theodosius*** 50 e n, 314-15 e n
Maffei, Scipione 161
Magna Mater deum (divinità) 356
Magurius Ferox, ***Quintus*** 325
Mainardis, Fulvia 50n, 222n, 311n, 313n, 314n, 352n
Maisteratores (divinità) 70
Maniero Azzolini, Anna Clara 265n, 267-8
Marinetti, Anna 4n, 92, 114n, 287-8, 292, 302
Mars (divinità) 278n
Marte (vedi ***Mars***)
Martialis, ***Marcus Valerius*** 50
Marziale (vedi ***Martialis***, ***Marcus Valerius***)
Mascardi, Marta 15
Massara, Paolo 159
Masurius Sabinus, ***Caius*** 340
Meffert, Joachim 207, 209, 212
Mercurio (vedi ***Mercurius***)
Mercurius (divinità) 157 e n, 158, 356
Mielli, Marta 314
Migliorati, Guido 271n, 313n
Milano, Ilaria 313n
Minerva (divinità) 30, 157 e n, 158, 313n, 315 e n, 348, 356
Mithra (divinità) 356
Mommsen, Theodor 30n, 104, 266n, 271, 277 e n, 310 e n, 311n, 321n, 326-7, 337-8, 383
Monga, Andrea 337, 340
Morel, Jean-Paul 214
Moscardo, Cecilia 4n, 12n, 375
Mouritsen, Henrik 359n
Murgia, Emanuela 4n, 299-300, 320

Nemesis (divinità) 356
Neptunus (divinità) 312n, 356
Nettuno (vedi ***Neptunus***)
Nicolini, Sara 297n, 305-6
Niquet, Heike 101n
Nonnis, David 221
Novillo López, Miguel Ángel 311n
Nunnius Furio, ***Caius*** 64
Nymphae Lymphaeque (divinità) 313n

Obizzi, Tommaso 310
Oliva, Rebecca 276
Onesimus 62n
Onocles 217
Ops (divinità) 54-55, 74
Opsidius Rufus, ***Publius*** 64n
Orithyia 217
Orizia (vedi ***Orithyia***)
Orti Manara, Giovanni Girolamo 335-6, 339
Osts Katusiaios (ven.) 58, 61
Ovidio (vedi ***Ovidius Naso***, ***Publius***)
Ovidius Naso, ***Publius*** 104, 105n

Pactumeius Ferox, ***Lucius*** 330
Pais, Ettore 277n
Palombi, Domenico 218
Panciera, Silvio 294 e n, 359n
Parcae (divinità) 50, 313n, 356
Parche (vedi ***Parcae***)
Paride (vedi ***Paris***)
Paris 238
Pascal, Cecil Bennett 278 e n
Pellegrini, Francesco 277n
Pellegrini, Giovanni Battista 287, 296
Pesce, Sabrina 4n, 15, 24, 27n, 40, 55, 62n, 65n, 66, 68n, 73n, 74n, 114-16 e n, 118-19 e n, 286-7, 289n, 295n, 296, 297n, 298n, 304-6
Petraccia, Maria Federica 320
Pietas (divinità) 356
Pistellato, Antonio 53n, 62n, 63n, 68n, 268n, 324n
Plinio il Vecchio (vedi ***Plinius Secundus***, ***Caius***)
Plinius Secundus, ***Caius*** 280
Poblicius, ***Titus*** 107
Poblicius Felix, ***Tiberius*** 64
Polla 106n
Pollio, ***Caius*** 346n
Prandini, Giulia 342n, 344n, 348n
Primigenius 62n
Prosdocimi, Aldo Luigi 206, 287

Prosdocimi, Alessandro 206
Prosdocimi, Benedetta 15
Proserpina (divinità) 52
Providentia (divinità) 313n

Quintiliano (vedi ***Quintilianus***, ***Marcus Fabius***)
Quintilianus, ***Marcus Fabius*** 89, 96, 98, 100, 102, 104

Ragolič, Anja 313n
Razzetti, Giuseppe 336
Reitia (divinità) 69, 71, 88 e n, 212, 214
Riemer, Heiko 208
Rigobianco, Luca 4n, 114n, 275
Rottoli, Mauro 4n, 196n, 210
Ruck, Brigitte 265n, 342n, 344n, 346n, 348n
Ruta Serafini, Angela 4n, 241

Salus (divinità) 313n
Sartori, Antonio 314n
Šašel, Jaroslav 68n
Saturnus (divinità) 356
Saufeius 327, 328 e n, 331
Scheithauer, Andrea 223n, 312n
Searle, John 130
Sempronius Tuditanus, ***Caius*** 223
Serapis (divinità) 313n
Sertorius Secundus 121-2
Śikos (ven.) 57, 292
Silvanus (divinità) 356
Sinon 62n
Solinas, Patrizia 4n, 275n
Sol Invictus (divinità) 356
Sperti, Luigi 4n, 130
Spes Augusta (divinità) 50, 313n
Strazzulla, Maria José 217, 221
Suetonius Paullinus, ***Caius*** 104
Suetonius Tranquillus, ***Caius*** 102
Svetonio (vedi ***Suetonius Tranquillus***, ***Caius***)
Szabó, Csaba 1n

Te(- - -) ***Gratus***, ***Lucius*** 290, 302
Teopompo (vedi ***Theopompus***)
Terentius Secundus, ***Marcus*** 330
Termones (vedi ***Termonios deivos***)
Termonios deivos (divinità) 69
Terra Mater (divinità) 74, 356
Tevere (vedi ***Tiberis***)
Theopompus 174n, 182
Tiberio (vedi ***Tiberius***, ***Iulius Caesar Augustus***)
Tiberis (divinità) 218
Tiberius, ***Iulius Caesar Augustus*** 28-29, 30n, 49, 330n, 340
Timavus (divinità) 223
Tiné, Vincenzo 120n
Tirelli, Margherita 4n
Titius, ***Caius*** 328n
Tiussi, Cristiano 223
Tozzi, Giulia 51n, 62n, 310n, 311n
Traiano (vedi ***Traianus***, ***Marcus Ulpius Nerva***)
Traianus, ***Marcus Ulpius Nerva*** 40
Trumusiati-/Tribusiati- (divinità) 30, 65, 70 e n, 71, 74 e n, 116 e n, 117-19, 125, 292, 297-301 e n, 303
Turijonei Okijajioi (ven.) 59, 61
Tutela (divinità) 313n

Untermann, Jürgen 279

Valeria Anus 341-6
Valerius Naso, ***Publius*** 346n
Veica Noriceia (divinità) 72
Velleia Chreste 329
Venere (vedi ***Venus***)
Venus (divinità) 62, 73-74, 157n, 266n, 313n, 356
  Augusta 74
  Victrix 65n, 73
Ve---[-]***oi*** (divinità) 69 e n
Vergilius Maro, ***Publius*** 102, 104-5 e n
Vesta (divinità), 220, 266 e n, 270n, 356
Vetlonia (divinità), 74 e n
Vetusa/Vesuta (divinità) 69 e n, 74, 123, 124n, 125
Victoria (divinità) 313n
Vilkenis (ven.) 57, 292
Vires Augusti (divinità) 52, 356
Virgilio (vedi ***Vergilius Maro***, ***Publius***)
Volesia 344-5 e n
Volesius Luculus, ***Caius*** 345n
Volkanus (divinità) 356
Volsomnos Enniceios (ven.) 117, 285, 289, 297
Voltieś Tursanis Patavnos (ven.) 60, 383
Voltiomnos (ven.) 57-58, 93
Volusius Firmus, ***Titus*** 297-9

Williams, Mark 15

Xella, Paolo 392

Zaccaria, Claudio 311n
Zaghetto, Luca 4n
Zamboni, Alberto 278
Zović, Valentina 297n

Indice dei nomi di luogo

I toponimi sono stati lemmatizzati nella loro forma italiana corrente, seguita, qualora ne occorra la citazione nel volume, dalla loro denominazione latina. Fanno eccezione i nomi di regioni antiche, che compaiono nella sola veste latina. Sotto ciascun centro sono registrati come sottovoci i santuari, i monumenti, le località, i musei e le collezioni a esso pertinenti.

Abano Terme 319
Abousir 94
Adige (fiume) 32, 206, 223, 342, 344, 346
Adige, Val d' 346
Aemilia 357n
Alpi
  Alpi Cozie 300
  Gran San Bernardo (monte) 156, 243n, 249n
Altino (Altinum) 13, 15, 25n, 27n, 29, 30-1 e n, 37-8, 43-5, 48-50 e n, 52 e n, 53, 55-6 e n, 60, 62-3 e n, 66, 69, 71, 74 e n, 87, 96, 97, 104n, 107n, 173-81, 186-90, 192-5, 197, 199, 214, 216, 221, 242-3 e n, 245n, 252n, 255, 280n, 326, 328, 331, 375, 378-9, 381, 384
  canale Santa Maria 216
  località Canevere 34, 54-5, 62, 64, 66-7, 74 e n, 186
  località Fornace 25, 26 e n, 30, 34 e n, 36, 37, 39n, 50, 51, 74, 84, 86, 107n, 130n, 146, 155n, 168-9, 171, 172, 173n, 186, 188-97, 199, 206, 238, 242, 245n, 246, 250
  Museo Archeologico Nazionale 15, 196n, 375, 378, 383, 385
  necropoli Albertini 35
Altinum (vedi **Altino**)
Annia (via) 74
Aosta 156
Aquae Albulae (vedi **Tivoli**)
Aquae Apollinares (vedi **Lago di Bracciano**)
Aquae Patavinae (vedi ***Fons Aponi***)
Aquae Sinuessanae (vedi **Sinuessa**)
Aquileia 8 e n, 50, 68 e n, 215, 217-18, 221-3, 268n, 280n, 295n, 311 e n, 354-6 e n, 359 e n, 361
  fondo/tempio Gallet 217 e n, 219, 222
  località Monastero 217, 221, 223 e n
Ascoli Piceno (Asculum) 106
Asculum (vedi **Ascoli Piceno**)
Asia Minor 159

Asolo 69n, 216
Ateste (vedi **Este**)
Augst (Augusta Raurica) 156
Augusta Raurica (vedi **Augst**)
Auronzo di Cadore 15, 35 e n, 37, 45, 55-6, 70, 186 e n, 242-3 e n, 250, 252n, 255
Monte Calvario 28 e n, 40, 55, 170, 179-80, 242
Museo Palazzo Corte Metto 40, 55
Aussa (fiume) 215n, 223
Austria
santuario di Gurina 31
Azio (Actium) 330

Baia (Baiae) 331
Bath 243n
Bellunese 114
Belluno (Bellunum) 27 e n, 62n, 64, 65n, 121n, 122, 277-8 e n, 280-1, 283
Musei civici 276
Bellunum (vedi **Belluno**)
Bergamo (Bergomum) 327n
Berlino
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 266n
Berna 157
Historisches Museum 158
Biella 216n
Bolago 121n
Bologna (Bononia)
santuario di Villa Cassarini 241n
Bosco della Rocca di Garda 216
Boscoreale 156n
fondo d'Acunzo 156
Breno 216
Brescia (Brixia) 221, 327n, 354, 356, 360-1
Britannia 243n, 290n
Brixia (vedi **Brescia**)
Brooklyn 105n

Cadore 35, 43, 60, 126, 169, 186, 283, 295n
Calalzo 252n
Callibago 276, 280
Campagna Lupia 14, 25, 26 e n, 242, 243n, 247, 248n, 250n
località Lova 14 e n, 25, 26 e n, 242
Campania 354n
Campo della Fiera 241
Carsoli 243n
Cartagine 104
Catajo (castello) 310
Ceneda (Ceneta) 52 e n, 69, 73, 124 e n
Cenedese 114, 123-6
Ceneta (vedi **Ceneda**)
Cesiomaggiore
villa Tauro delle Centenere 277
Cisalpina (vedi ***Gallia Cisalpina***)
Cividale del Friuli (Forum Iulii) 360
Cividate Camuno 216n
Claudia Augusta (via) 74
Colli Euganei 52, 319
Concordia Sagittaria (Iulia Concordia) 27 e n, 30 e n, 49-50 e n, 62n, 65n, 74, 100, 104, 155n, 215, 266n, 270-2 e n
fondo Frattina 104
Cordenons 101
località Taviela 100
Cordignano
Villa di Villa (frazione) 35 e n, 69, 74, 123n, 124 e n, 169, 180, 186, 242, 243n, 252n, 255
Cosa 98

Dacia 313n
Dalmatia 313n, 352 e n, 359n
Dolomiti 283, 375, 383

Egitto 94n
Este (Ateste) 14, 25, 27 e n, 32, 34, 38, 43, 45 e n, 48, 51 e n, 57, 60, 62-4n, 68, 70-1, 73, 84, 96, 105, 116, 124 e n, 133, 136n, 144-5, 146 e n, 149-51 e n, 156 e n, 158, 176n, 186-7, 190, 200, 238, 310-13, 330-1, 398
casa del ricovero 176n
Colle del Principe 32
fondo Baratella 140
fondo Cortellazzo 243n
località Caldevigo 56, 69, 88, 130-1n, 133, 136n, 146, 150, 152, 153, 169, 171, 172, 174-6, 238, 243n
località Casale 186 e n
località Meggiaro 25, 32, 56-7, 70, 86, 130-1n, 133, 136n, 150, 168-71, 173-4, 176-82, 186-7, 190, 199, 200, 202-6, 214, 238-40
Museo Nazionale Atestino 15, 155-6 e n, 323

santuario di Reitia 25 e n, 30, 31-2, 33, 40, 44, 49 e n, 57-60 e n, 71, 83, 87, 88 e n, 90, 93, 99, 130n, 132-3, 135, 136n, 138-9, 140, 142-50 e n, 152, 168-9, 171, 173, 175-7, 179, 181, 186-7, 206, 209-12, 214, 236, 242-5 e n, 247, 252n
santuario occidentale 32, 48, 57, 68, 84
santuario settentrionale 32, 172
tiro a segno 146
Villa Benvenuti, necropoli 176n
Etruria 44
Etruria meridionale 86
Etruria padana 10, 241
Etruria tirrenica 241
Europa 137n

Feltre (Feltria) 65n, 276, 280
Feltria (vedi **Feltre**)
Fons Aponi (Aquae Patavinae) (vedi anche **Montegrotto Terme** e **Terme Euganee**) 320, 322, 329, 330 e n
Fontaine-de-Vaucluse 243n, 249n
Formia (Formiae) 315
Forum Iulii (vedi **Cividale del Friuli**)
Friuli 31
Fumane 215n

Gallia 159, 243n, 249n
Gallia Cisalpina 4n, 26 e n, 63, 106n, 155, 156-9 e n, 161, 217n, 277
Gallia Narbonensis 352n
Galzignano 107
Ginevra
Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique 352n
Glanum 250n
Grappa (monte) 14
Gravisca 241
Gurina 31

Hierapolis in Frigia 161

Il Cairo 105n
Industria 156
Isola Vicentina 34, 44n
Istria 72n
Italia 2n, 8n, 28, 64n, 65, 96, 121-2, 124, 156-7, 159, 216n, 221, 243n, 249-50n, 254, 277n, 280, 310, 352n, 378, 395
Iulia Concordia (vedi **Concordia Sagittaria**)

Iulium Carnicum (vedi **Zuglio**)

Lago degli Idoli (Monte Falterona) 241
Lago di Bracciano 331
Aquae Apollinares 331
Lagole di Calalzo 15, 25n, 30, 32, 35 e n, 37-40n, 43-5, 49, 56, 58-61 e n, 65 e n, 68 e n, 70-1, 73-4, 114-19 e n, 122, 125-6, 130n, 133, 148-9, 155-6 e n, 169, 173, 175, 186 e n, 243 e n, 245n, 284, 288-9 e n, 292, 295n, 298-301, 303, 375 e n, 378-9, 381, 383-4
santuario 25, 30n, 35, 39, 61n, 66, 73n, 175, 283, 290
Latium vetus 218
Legnago 341
Leida 94
Leptis Magna 268n
Liguria 156, 357n
Lione (Lugdunum) 352n
Lombardia 216n
Los Bañales 374 e n
Lova (vedi **Campagna Lupia**)
Lugdunum (vedi **Lione**)

Magdalensberg 72n
Magna Grecia 394n
Magrè 292
Mantova (Mantua) 354
Mantua (vedi **Mantova**)
Marano di Valpolicella 179-80, 222
Monte Castelon 169, 177-8, 335
San Rocco
Santa Maria di Minerbe (chiesa) 336
tempio di Minerva 222, 335-7, 338, 339, 341, 343-5, 347-8
Marsiglia (Massalia) 250n
Martigny 243n, 250n
Massalia (vedi **Marsiglia**)
Mediolanum (vedi **Milano**)
Mediterraneo (mare) 2, 84 e n, 392, 394, 397, 398n
Medoacus minor (fiume) 14, 26
Meduna (fiume) 100
Milano (Mediolanum) 352 e n
Mis (torrente) 279
Moesia 313n
Montebelluna 132n, 294n
Monte Cesen 242-3 e n, 245n, 247-8 e n, 250, 252n

Montegrotto Terme (vedi anche **Fons Aponi** e **Terme Euganee**) 25, 53, 68-9, 73-4 e n, 319, 321, 330
San Pietro Montagnon 25, 34, 169, 173, 175, 186, 243n
via Neroniana 73n
Monte Summano 169
Montorio Veronese 155, 159

Natiso (vedi **Natisone**)
Natisone (Natiso, fiume) 223
Noricum 28, 61n, 69, 72, 244 e n, 249, 253-5 e n, 295n, 313n, 359n

Oderzo (Opitergium) 25, 27 e n, 52 e n, 62n, 73 e n, 88, 130n, 216n, 254n
area ex stadio 8n
foro 143n, 156
Museo archeologico «Eno Bellis» 15
via Spiné 146n
Opitergium (vedi **Oderzo**)
Orzes 121
Ovetum (vedi **Oviedo**)
Oviedo (Ovetum) 268n

Padova (Patavium) 25, 27 e n, 29-30 e n, 34, 42-4, 52-3 e n, 56, 60, 62-5n, 73-4, 120n, 153, 155n, 159-60, 169, 186, 280n, 310, 319-20, 322, 325, 328, 329-31
Canton del Gallo 34
località Altichiero 186, 238, 242-3 e n, 245n, 250n, 252n
Museo Civico Archeologico 160, 331
Santa Eufemia 170, 179
via Tiepolo 34 e n, 44, 145, 176n
Pagus Arusnatium 335-6, 338-9
Pannonia 313n, 352 e n, 359n
Parigi 105n
Patavium (vedi **Padova**)
Patrae (vedi **Patrasso**)
Patrasso (Patrae) 250n
Pavia 157
Piacenza (Placentia) 223n
Piave (fiume) 39, 61n, 114, 126
Piemonte 156
Pieve del Grappa 14
santuario di Ardosetta 14 e n
Pieve di Cadore 155n, 375, 378, 384
Museo Archeologico Cadorino 15, 66, 115-16n, 118-19n, 286-7, 296, 375, 378, 380, 384-5
Po (fiume) 346
Pompei 96, 156n
casa degli Amorini dorati 156
casa del Centenario 98n
casa di Laocoonte 96n
Ponso 14 e n
Bresega 14 e n
Pontecagnano 241
Ponte nelle Alpi 39, 114, 120, 121, 122, 125-6
Portogruaro
Museo Nazionale Concordiese 15, 103, 265-6n, 267
Postumia (via) 223, 346
Pyrgi 241

Ravenna 160
Regio X (Venetia et Histria, X regio) 4, 12, 62n, 156, 268n, 310-15 e n, 352-9 e n, 361
Regio XI (Transpadana) 352, 357n
Rimini (Ariminum) 244n
Roma 2, 8, 14, 27, 70, 106, 159, 161, 190, 218, 220, 252, 301, 313n, 331, 395, 400
Isola Tiberina 218
Asklepieion 218
località Marmorata 218
Ponte Margherita 218

San Casciano dei Bagni 243n
San Fiore
località Castel Roganzuolo 243n
San Giorgio di Valpolicella 216
San Martino (monte) 216
San Pietro in Cariano 337, 340
Satricum 241
Savaria (vedi **Szombathely**)
Servirola di San Polo d'Enza 241n
Sevegliano 221 e n
Sinuessa (Aquae Sinuessanae) 321
Soiano del Garda 216
Sospirolo 275
Sparta 142n
Spineda-Riese Pio X 170, 180
Susa (Segusium)
arco di Augusto 160
Szombathely (Savaria) 157

Tarvisium (vedi **Treviso**)
Teolo 107
Tergeste (vedi **Trieste**)

Terme Euganee (vedi anche ***Fons Aponi*** e **Montegrotto Terme**) 319, 322, 326, 329
Tevere (fiume) 218
Ticino (fiume) 157
Tivoli (Tibur)
Aquae Albulae 321
fanum Herculis Victoris 338
Torcello 28-30 e n, 155n
Transpadana (vedi ***Regio XI***)
Trento (Tridentum) 320
Treviso (Tarvisium) 27 e n, 63n, 65n, 122, 130n, 147, 155n, 170, 293, 385
piazza San Pio X 154
Trieste (Tergeste) 223

Ungheria 157

Valbelluna 126
Valle di Cadore 35, 48, 68-9, 279
Valpolicella 215, 347
Veio (Veii)
santuario del Portonaccio 44n, 86
Veleia 269n
Venetia 2, 4, 8 e n, 12-14, 24, 26-7 e n, 38-41, 47, 49, 52, 54, 63-4, 68, 72-3, 99, 124, 133, 158, 236, 242-3 e n, 245, 248-55 e n, 257-8, 268 e n, 271-3, 311, 380, 397, 399-400
Venetia et Histria (vedi ***Regio X***)
Veneto 25, 35, 39, 42-5, 59, 68-9, 71-2, 86, 96, 113-14, 122, 125-6, 130, 135, 155 e n, 157-8, 186-7, 204n, 214 e n, 236-9, 241, 298, 395
Venezia 2, 3, 7, 14-15, 168, 375, 382
Verona 8 e n, 99, 155n, 157, 216n, 222, 311, 327n, 337, 340, 341, 342, 344, 346-8, 354, 356, 359, 361
Acqua Morta 342-8
anfiteatro 343
Capitolium 27 e n, 157
Isolo 342, 344, 346
Musei Civici 54
Museo Maffeiano 54, 160, 161
piazza Arditi 217
porta Leoni 341, 346
San Fermo Maggiore 346
Seminario Maggiore 222
vie Trezza e Paradiso 346
Verzegnis 31
Vetulonia 74n
Vicarello 243n
Vicenza (Vicetia) 34, 43, 48, 53 e n, 61, 62-3n, 69-70, 73, 87-8 e n, 130-3 e n, 136n, 138-40, 142-7 e n, 150-3, 326
basilica dei Santi Felice e Fortunato 326
Biblioteca civica Bertoliana 326
Colle Ambellicopoli 34
Monte Berico 34
Musei Civici 327
piazzetta San Giacomo 34, 136n
Vicetia (vedi **Vicenza**)
Vidy 157
Vienna
Kunsthistorisches Museum 310 e n, 312, 314
Vigasio 340, 344
Vindolanda 105n
Vittorio Veneto
Monte Altare 242-4n, 249, 250n, 252n, 254n, 255
Museo del Cenedese 39, 52, 123
Pieve di Sant'Andrea di Bigonzo 124
Volpéz 275, 280

X regio (vedi ***Regio X***)

Zuglio (Iulium Carnicum) 31, 222, 354

Indice delle fonti letterarie

Si sono adottate le abbreviazioni dell'*Index* del *Thesaurus linguae Latinae.*

Apul.
flor.
20.3, 102n
Arnob.
nat.
3.32.2, 270n
Aug.
civ.
4.10, 270n
Cic.
nat. deor.
2.93, 96n
Claud.
carm. min.
26, 320n
Fest.
p. 364, 315n
Lucan.
7.193, 320n
Macr.
Sat.
1.6.15, 315n
3.11.5-6, 50n
3.11.6, 315n
Mart.
1.61.3, 320n
6.42.4, 320n
7.48.1-3, 50n
11.31.18-19, 50n
Min. Fel.
24, 270n
Ov.
am.
1.10.61-62, 104n
fast.
4.133-164, 270n
Pont.
3.3.101-102, 104n
Plin.
nat.
3.130, 280 e n
13.11, 270n
33.122, 270n
Quint.
inst.
praef. 4, 96n
1.1.24-25, 98n
1.1.26, 98n
1.1.30-32, 100n

1.1.34-35, 100n
1.1.35-36, 102n
1.8.4-5, 102n
1.9.2, 102n
2.4.2-3, 102n

Schol. Verg. Veron.
ad Aen. 2.250, 320, 321n

Sil.
12.218, 320n

Svet.
gramm.
16.2-3, 102n
Tib.
14, 320n, 330n

Tert.
spect.
7.1-2, 315n

Verg.
Aen.
4.174, 105n
4.340-341, 104n
9.473-475, 105n

Vitr.
4.9.1, 41n
7.9.3, 270n

Indice delle iscrizioni

AE (Année* épigraphique*)
AE 1893, 119
AE 1916, 62 = *AE* 1997, 584 = EDR072759, 312n
AE 1923, 64 = EDR130547, 107n
AE 1934, 237, 363
AE 1939, 141 = EDR073386, 101n
AE 1948, 238, 69n
AE 1952, 173, 268n
AE 1953, 97 = EDR188717, 74n
AE 1958, 313 = EDR074185, 62-63n
AE 1976, 236 = EDR076545, 27n
AE 1977, 270 = EDR076801, 343n
AE 1986, 254 = EDR113119, 339n
AE 1992, 737, 312n
AE 1995, 576, 365
AE 1995, 603, 222n
AE 1996, 695, 362
AE 1997, 584 = *AE* 1916, 62 = EDR072759, 312n
AE 2000, 612 = EDR145780, 107n
AE 2001, 1018 = EDR098068, 62n
AE 2001, 1045 = EDR121171, 74n
AE 2001, 1046 = EDR112661, 74n
AE 2001, 1047 = EDR121169, 74n
AE 2001, 1048 = EDR112555, 55n, 74n
AE 2001, 1049 = EDR140009, 62n, 74n
AE 2001, 1051 = EDR140270, 50n, 74n, 107n, 314n
AE 2002, 544a = EDR098336, 297n, 299n, 305
AE 2002, 544b = EDR187600, 298-299n, 305
AE 2003, 701, 124n
AE 2005, 576 = EDR181024, 107n
AE 2006, 470 = EDR097635, 63n
AE 2007, 618 = EDR185314, 52n
AE 2007, 619 = EDR142422, 107n
AE 2008, 555, 290n, 302n
AE 2008, 562, 119n
AE 2008, 563 = EDR186950, 74n, 116n, 297n, 305
AE 2008, 564, 292n
AE 2008, 567, 284n
AE 2009, 368 = EDR097636, 27n, 65n
AE 2019, 414, 98n
AE 2022, 368, 99n

AIJ (Antike Inschriften aus Jugoslawien)
AIJ 160, 365
CIL (Corpus inscriptionum Latinarum)
CIL I 710, 106n
CIL I 1456b = *CIL* I² 2196b = *CIL* V 840b = EDR118609, 215n
CIL I² 288 = EDR118611, 215n
CIL I² 652a = *CIL* V 8270 = EDR072272, 223n
CIL I² 756 = *CIL* IX 3513 = EDR167161, 220n
CIL I² 2196b = *CIL* I 1456b = *CIL* V 840b = EDR118609, 215n
CIL II 5439, 339n
CIL III 3776 = EDR156071, 313n
CIL III 3836, 365
CIL III 6036, 69n
CIL III 10767, 365

CIL IV 5473, 98n
CIL IV 5474, 96n
CIL IV 5499, 98n
CIL IV 6905 = EDR179029, 98n
CIL IV 10256a = EDR187783, 98n
CIL V 155 = EDR139137, 297n
CIL V 484, 365
CIL V 513, 366
CIL V 717 = EDR183821, 72n
CIL V 731, 363
CIL V 740, 362
CIL V 743, 362
CIL V 744, 362
CIL V 751, 363
CIL V 752, 364
CIL V 757 = EDR116844, 314n
CIL V 761 = EDR116847, 313n
CIL V 762b = EDR116849, 313n
CIL V 779, 363
CIL V 781 = EDR093887, 313n, 363
CIL V 793 = EDR116873, 311n, 362
CIL V 806, 362
CIL V 813, 363
CIL V 819, 362
CIL V 821, 362
CIL V 824, 363
CIL V 827, 363
CIL V 828, 363
CIL V 829, 363
CIL V 830, 363
CIL V 832, 363
CIL V 840b = *CIL* I 1456b = *CIL* I² 2196b = EDR118609, 215n
CIL V 1008 = EDR117465, 311n
CIL V 1019, 268n
CIL V 1032 = EDR116931, 311n
CIL V 1115, 280n
CIL V 1227 = EDR117491, 311n
CIL V 1228, 311n
CIL V 1230 = EDR117492, 311n
CIL V 1231 = EDR116951, 311n
CIL V 1232 = EDR117799, 311n
CIL V 1233 = EDR117800, 311n
CIL V 1758, 365
CIL V 1768, 360, 365
CIL V 1829 = EDR007048, 222n, 313n
CIL V 1830 = EDR007068, 313n
CIL V 1831 = EDR007074, 313n
CIL V 1867 = EDR097740, 62n
CIL V 1870 = EDR097743, 27n
CIL V 1871 = EDR093741, 65n
CIL V 1872 = *CIL* V 8654 = EDR093917, 62n, 74n, 215n, 265n, 267, 271n, 365
CIL V 1892 = EDR097765, 30n
CIL V 1963 = EDR098201, 27n, 73n
CIL V 1964 = EDR098202, 52n, 62n
CIL V 2036 = EDR097701, 62n
CIL V 2037 = EDR097702, 27n, 65n
CIL V 2038 = EDR097703, 27n, 121n
CIL V 2039 = EDR097704, 64n
CIL V 2044 = *IG* XIV 2381, 121n
CIL V 2047, 121n
CIL V 2066 = EDR122847, 276n
CIL V 2114 = *AE* 2009, 372, 122n
CIL V 2120, 122n
CIL V 2143 = EDR093768, 62n, 362
CIL V 2144 = EDR093769, 62n, 362
CIL V 2146 = EDR099146, 62n
CIL V 2149 = EDR099149, 30n, 49n
CIL V 2471 = EDR130439, 73n
CIL V 2472 = EDR130440, 62n
CIL V 2473 = EDR130460, 73n
CIL V 2474 = EDR130461, 73n
CIL V 2475 = EDR130463, 27n
CIL V 2476 = EDR130474, 63n
CIL V 2477 = EDR130475, 62n
CIL V 2480 = EDR169460, 51n, 62n, 310n, 314
CIL V 2481 = EDR130482, 64n
CIL V 2486 = EDR130512, 64n
CIL V 2487 = EDR130520, 62n
CIL V 2491 = EDR130542, 107n
CIL V 2782 = EDR177970, 62n, 329n
CIL V 2783 = EDR177971, 324 e n
CIL V 2784 = EDR177972, 63n, 68n, 324 e n
CIL V 2785 = EDR093781, 62-63n, 68n, 324 e n
CIL V 2786 = EDR143044, 62n, 324 e n
CIL V 2787 = EDR143045, 53n, 324 e n
CIL V 2788 = EDR143031, 62n, 324 e n
CIL V 2789 = EDR177973, 324 e n
CIL V 2790 = EDR177981, 324n, 325
CIL V 2791 = EDR177982, 63n
CIL V 2792 = EDR177983, 329n
CIL V 2794, 366
CIL V 2804 = EDR143076, 52n, 62n
CIL V 2806 = EDR168173, 27n, 62n, 330n
CIL V 2864 = EDR178197, 30n
CIL V 2886 = EDR178224, 328n
CIL V 3101 = EDR145623, 53n, 324n, 325
CIL V 3103 = EDR145875, 73n
CIL V 3106 = EDR145645, 63n
CIL V 3107 = EDR093784, 62n

CIL V 3108 = EDR146195, 63n
CIL V 3157 = EDR146219, 106n
CIL V 3222 = EDR093792, 346n
CIL V 3229, 366
CIL V 3233, 366
CIL V 3239, 366
CIL V 3272, 366
CIL V 3281, 366
CIL V 3284 = EDR141905, 340n
CIL V 3292, 366
CIL V 3295, 366
CIL V 3299, 366
CIL V 3305, 366
CIL V 3310 = EDR188655, 340 e n
CIL V 3312 = EDR093794, 316n, 366
CIL V 3366 = EDR188770, 340n, 343-344, 347 e n
CIL V 3380 = EDR179377, 340 e n
CIL V 3381 = EDR142975, 341 e n
CIL V 3402 = EDR146946, 346n
CIL V 3408 = EDR142070, 346 e n
CIL V 3434 = EDR080547, 341 e n
CIL V 3844 = EDR142944, 345n
CIL V 3900 = EDR101776, 339n
CIL V 3906 = EDR112892, 339n
CIL V 3924 = EDR112961, 337-338 e n, 345, 347-348
CIL V 3925 = EDR112969, 215n, 338 e n, 347n, 348
CIL V 3927 = EDR112971, 339n
CIL V 4203, 364
CIL V 4204, 364
CIL V 4212, 364
CIL V 4236, 364
CIL V 4282, 364
CIL V 4283, 364
CIL V 4294, 364
CIL V 4295, 364
CIL V 4428, 360, 365
CIL V 4449, 364
CIL V 5738 = EDR124701, 314n
CIL V 8212, 364
CIL V 8216, 362
CIL V 8219, 363
CIL V 8228, 362
CIL V 8242 = EDR117015, 50n
CIL V 8248, 363
CIL V 8393 = EDR117535, 311n
CIL V 8451 = EDR117049, 311n
CIL V 8654 = *CIL* V 1872 = EDR093917, 62n, 74n, 215n, 265n, 267, 271n, 365
CIL V 8655 = EDR093743, 62n, 215n, 265n, 267, 271n, 365
CIL V 8795 = EDR097501, 52n, 73n
CIL V 8798, 124n
CIL V 8803 = EDR097729, 62n, 64n, 275n
CIL V 8804 = EDR097730, 275n
CIL V 8970a, 362
CIL V 8973 = EDR117541, 311n
CIL V 8990 = EDR179017, 62n, 324n, 325
CIL VIII 2583, 321n
CIL IX 3513 = *CIL* I^2 756 = EDR167161, 220n
CIL IX 3523, 339n
CIL IX 6086,30 = EDR123446, 106n

CIL IX 6086,30,9 = EDR125032, 106n
CIL IX 6086,30,10 = EDR123719, 106n
CIL IX 6242 = EDR104594, 313n
CIL X 3918, 339n
CIL X 3924, 339n
CIL X 3988, 339n
CIL X 4620, 339n
CIL X 6102 = EDR156254, 315n
CIL XI 5263 = EDR150802, 313n
CIL XIV 3544, 339n
CIL XIV 3599, 339n
CIL XIV 3601, 339n
CIL XIV 3609, 339n
CIL XIV 3611, 339n
CIL XIV 3650, 339n
CIL XIV 3674, 339n
CIL XIV 3910, 321n
CIL XIV 4242, 339n
CIL XIV 4244, 339n
CIL XIV 4258, 339n

CLE (Carmina Latina epigraphica)
CLE 922, 104n

EDR (Epigraphic Database Roma)
EDR072951, 65n
EDR078336, 320n
EDR090077, 271n
EDR093778, 268n
EDR093779, 268n
EDR093858, 342n
EDR093859, 344n
EDR098337, 68n, 305
EDR145794, 62n
EDR168117, 324n
EDR168171, 63n, 325
EDR168172, 63-64n, 73n

EDR168181, 74n
EDR168182, 65n
EDR177988, 269n, 271n
EDR186865, 68n, 304
EDR186866, 68n, 304
EDR186867, 286-287, 305
EDR186869, 305
EDR186870, 304
EDR186871, 65n, 304
EDR186872, 65n, 304
EDR186874, 65n, 304
EDR186875, 65n, 305
EDR186944, 74n, 119n, 305
EDR186951, 306
EDR186952, 304
EDR186953, 306
EDR187040, 65n, 305
EDR187923, 74n, 118n, 289n, 295n, 296, 304
EDR187925, 115n, 306
EDR188797, 74n, 306
EDR188799, 74n, 304
EDR188801, 65n, 74n, 304
EDR188802, 305
EDR188832, 305
EDR188881, 304
EDR200752, 62n

IG (Inscriptiones Graecae)
IG XIV 2381 = *CIL* V 2044, 121n

IHC (Inscriptiones Hispaniae Christianae)
IHC 259, 268n

ILS (Inscriptiones Latinae selectae)
ILS 3952, 362
ILS 6688, 363
ILS 7265, 366

InscrAqu (Inscriptiones Aquileiae)
InscrAqu I 113 = EDR093883, 311n
InscrAqu I 138, 362
InscrAqu I 258, 364
InscrAqu I 287, 363
InscrAqu I 289, 364
InscrAqu I 516, 363
InscrAqu I 522, 355n
InscrAqu I 599 = EDR117625, 311n
InscrAqu I 601, 355n
InscrAqu I 677 = EDR117866, 311n
InscrAqu I 1149 = EDR117696, 311n
InscrAqu II 2344 = EDR117257, 311n
InscrAqu III 3074 = EDR139224, 311n

***Iscrizioni venetiche (La lingua venetica*, vol. 1. *Le iscrizioni*, a cura di G.B. Pellegrini, A.L. Prosdocimi. Padova-Firenze 1967)**
**Al 119*, 87
**Altino 129*, 85
Ca 4, 35n
Ca 6, 290n
Ca 13, 65n
Ca 15, 288n
Ca 16, 288n
Ca 17, 288n
Ca 18, 288n
Ca 19, 288n
Ca 20, 288n
Ca 21, 288n
Ca 24, 65n
Ca 35, 56n
Ca 58, 116n
Ca 60, 119n
Ca 61, 291n
Ca 63, 115n, 284n, 291n
Ca 64, 289n
Ca 65, 289n
Ca 66, 288-289n
Ca 70, 65n
Ca 73, 118n, 287n
Ca X, 292n
Es 1, 84n
Es 23, 89
Es 25, 88, 90
Es 27, 90-92, 99
Es 28, 90-94
Es 29, 90-94, 96
Es 30, 36n
Es 75, 32n
Es 111, 93
**Es 120*, 84 e n
**Es 122*, 84n
**Este 145*, 86
Od 5, 106n
Pa 15, 34n, 69n
Pa 16, 34n
Vi 2, 34n
Vi 3, 34n

Pais, SupplIt (Corporis inscriptionum Latinarum supplementa Italica. Fasciculus primus, Additamenta ad vol. 5 Galliae Cisalpinae)
Pais, SupplIt 410 = EDR163228, 50n

Pais, SupplIt 417 = EDR163382, 104n
Pais, SupplIt 442, 275n
Pais, SupplIt 634 = EDR085129, 345n
Pais, SupplIt 1275 = EDR090063, 313n

Papiri, ostraka e tavolette cerate
O. Claud. inv. 7861, 100n
O. Clermont-Ganneau inv. X 32, 105n
O. Medinet Madi inv. 625, 105n
P. Cair. inv. 65445, 100n
P. Hawara 24, 105n
P. Lugd.Bat. inv. V 16-20, 94n
P. Sorb. inv. 826, 100n
T. Brook. inv. 37.473E, 94 e n
T. Brook. inv. 37.1724 E, 105n
T. Vindol. II, 118, 105n

Antichistica

1. Cresci Marrone, Giovannella; Solinas, Patrizia (a cura di) (2013). *Microstorie di romanizzazione. Le iscrizioni del sepolcreto rurale di Cerrione*. Storia ed epigrafia 1.

2. Tonietti, Maria Vittoria (2013). *Aspetti del sistema preposizionale dell'eblaita*. Studi orientali 1.

3. Caloi, Ilaria (2013). *Festòs protopalaziale. Il quartiere ad ovest del Piazzale I. Strutture e ritrovamenti delle terrazze mediana e superiore*. Archeologia 1.

4. De Vido, Stefania (a cura di) (2014). *Poteri e legittimità nel mondo antico. Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier*. Storia ed epigrafia 2.

5. Carpinato, Caterina (a cura di) (2014). *Storia e storie della lingua gre*ca. Filologia e letteratura 1.

6. Ciampini, Emanuele Marcello; Zanovello, Paola (a cura di) (2015). *Antichità egizie e Italia. Prospettive di ricerca e indagini sul campo. Atti del III Convegno Nazionale Veneto di Egittologia "Ricerche sull'antico Egitto in Italia"*. Studi orientali 2.

7. Ciampini, Emanuele Marcello; Rohr Vio, Francesca (a cura di) (2015). *La lupa sul Nilo. Gaio Cornelio Gallo tra Roma e l'Egitto*. Storia ed epigrafia 3.

8. Ermidoro, Stefania (2015). *Commensality and Ceremonial Meals in the Neo-Assyrian Period*. Studi orientali 3.

9. Viano, Maurizio (2016). *The Reception of Sumerian Literature in the Western Periphery*. Studi orientali 4.

10. Baldacci, Giorgia (2017). *L'edificio protopalaziale dell'Acropoli Mediana di Festòs (Vani CV-CVII)*. Archeologia 2.

11. Crippa, Sabina; Ciampini, Emanuele Marcello (eds) (2017). *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis On Some Unsearched Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*. Storia ed epigrafia 4.

12. Scarpa, Erica (2017). *The City of Ebla. A Complete Bibliography of Its Archaeological and Textual Remains*. Studi orientali 5.

13. Pontani, Filippomaria (ed.) (2017). *Certissima signa. A Venice Conference on Greek and Latin Astronomical Texts*. Filologia e letteratura 2.

14. Mastandrea, Paolo (a cura di) (2017). *Strumenti digitali e collaborativi per le Scienze dell'Antichità*. Filologia e letteratura 3.

15. Caldelli, Maria Letizia; Cébeillac-Gervasoni, Mireille; Laubry, Nicolas; Manzini, Ilaria; Marchesini, Raffaella; Marini Recchia, Filippo; Zevi, Fausto (a cura di) (2018). *Epigrafia ostiense dopo il CIL. 2000 iscrizioni funerarie*. Storia ed epigrafia 5.

16. Corò, Paola (2018). *Seleucid Tablets from Uruk in the British Museum*. Studi orientali 6.

17. Marcato, Enrico (2018). *Personal Names in the Aramaic Inscriptions of Hatra*. Studi orientali 7.

18. Spinazzi-Lucchesi, Chiara (2018). *The Unwound Yarn. Birth and Development of Textile Tools Between Levant and Egypt*. Studi orientali 8.

19. Sperti, Luigi; Tirelli, Margherita; Cipriano, Silvia (a cura di) (2018). *Prima dello scavo. Il survey 2012 ad Altino*. Archeologia 3.

20. Carinci, Filippo Maria; Cavalli, Edoardo (a cura di) (2019). *Élites e cultura. Seminari del Dottorato in Storia Antica e Archeologia*. Archeologia 4.

21. Mascardi, Marta; Tirelli, Margherita (a cura di) (2019). *L'anima delle cose. Riti e corredi dalla necropoli romana di Opitergium*. Archeologia 5.

22. Valentini, Alessandra (2019). *Agrippina Maggiore. Una matrona nella politica della 'domus Augusta'*. Storia ed epigrafia 6.

23. Cresci Marrone, Giovannella; Gambacurta, Giovanna; Marinetti, Anna (a cura di) (2020). *Il dono di Altino. Scritti di Archeologia in onore di Margherita Tirelli*. Archeologia 6.

24. Calvelli, Lorenzo; Cresci Marrone, Giovannella; Buonopane, Alfredo (a cura di) (2019). *'Altera pars laboris'. Studi sulla tradizione manoscritta delle iscrizioni antiche*. Storia ed epigrafia 7.

25. Calvelli, Lorenzo (a cura di) (2019). *La falsificazione epigrafica. Questioni di metodo e casi di studio*. Storia ed epigrafia 8.

26. Maidman, Maynard P. (2020). *Life in Nuzi's Suburbs. Text Editions from Private Archives (JEN 834-881)*. Studi orientali 9.

27. 27. Maiocchi, Massimo; Visicato, Giuseppe (2020). *Administration at Girsu in Gudea's Time*. Studi orientali 10.

28. Petrantoni, Giuseppe (2021). *Corpus of Nabataean Aramaic-Greek Inscriptions*. Studi orientali 11.

29. Traviglia, Arianna; Milano, Lucio; Tonghini, Cristina; Giovanelli, Riccardo (eds) (2021). *Stolen Heritage. Multidisciplinary Perspectives on Illicit Trafficking of Cultural Heritage in the EU and the MENA Region*. Archeologia 7.

30. Del Fabbro, Roswitha; Fales, Frederick Mario; Galter, Hannes D. (2021). *Headscarf and Veiling. Glimpses from Sumer to Islam*. Studi orientali 12.

31. Prodi, Enrico Emanuele; Vecchiato, Stefano (a cura di) (2021). ΦΑΙΔΙΜΟΣ ΕΚΤΩΡ. *Studi in onore di Willy Cingano per il suo 70° compleanno*. Filologia e letteratura 4.

32. Manca, Massimo; Venuti, Martina (2021). *'Paulo maiora canamus'. Raccolta di studi per Paolo Mastandrea*. Filologia e letteratura 5.

33. Calvelli, Lorenzo; Luciani, Franco; Pistellato, Antonio; Rohr Vio, Francesca; Valentini, Alessandra (a cura di) (2022). *'Libertatis dulcedo'. Omaggio di allievi e amici a Giovannella Cresci Marrone*. Storia ed epigrafia 9.

34. Gambacurta, Giovanna; Mascardi, Marta; Vallicelli, Maria Cristina (a cura di) (2022). *Figlio del lampo, degno di un re. Un cavallo veneto e la sua bardatura. Atti della giornata di studi (Oderzo, 23 novembre 2018)*. Archeologia 7.

35. Mascardi, Marta; Tiretti, Margherita; Vallicelli, Maria Cristina (a cura di) (2023). *La necropoli di 'Opitergium' = Atti della giornata di studi intorno alla mostra "L'anima delle cose" (Oderzo, martedì 25 maggio 2021)*. Archeologia 8.

36. Viano, Maurizio; Sironi, Francesco (eds) (2024). *Wisdom Between East and West: Mesopotamia, Greece and Beyond*. Studi orientali 13.

37. De Vido, Stefania; Durvye, Cécile (éds) (2023). *Un monde partagé : la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron*. Filologia e letteratura 6.

38. Iannarilli, Francesca (2024). *Il corpo spezzato. Costruire e decostruire la figura umana nella tradizione funeraria egiziana*. Studi orientali 14.

39. Farioli, Marcella (2024). *L'anomalie nécessaire. Femmes dangereuses, idéologie de la polis et gynécophobie à Athènes*. Filologia e letteratura 7.

40. Antonetti, Claudia; De Notariis, Bryan; Enrico, Marco (eds) (2024). *Wine Cultures. Gandhāra and Beyond*. Storia ed epigrafia 10.

41. Kiosak, Dmytro (2024). *Modelling the Rhythm of Neolithisation Between the Carpathians and the Dnieper River*. Archeologia 9.

42. Rozzi, Geraldina (2025). *Modelling the Rhythm of Neolithisation Between the Carpathians and the Dnieper River*. Studi orientali 15.

43. Claut, Sebastiano (2025). *L'edilizia Kura-Araxes tra IV e III millennio: uno studio regionale*. Archeologia 10.

44. Calvelli, Lorenzo; Dopico Caínzos, María Dolores (eds) (2025). *Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean*. Storia ed epigrafia 11.

45. Mascardi, Marta; Tirelli, Margherita; Vallicelli, Maria Cristina (a cura di) (2025). *Luoghi di culto e ritualità in Oderzo antica Atti della giornata di studi (Oderzo, 24 maggio 2024)*.

46. Lorenzo Calvelli; Giovannella Cresci (a cura di) (2026). *Marrone Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella Venetia fra culture indigene e mondo romano*.

47. Stefania De Vido; Arianna Esposito; Airton Pollini; Clémence Weber-Pallez (éds) (2026). *Territoires multiples : discours politiques, discours identitaires*.

Che cosa accadeva nei santuari della *Venetia*, la terra anticamente abitata dai Veneti e poi pacificamente integrata nel mondo romano?

Iscrizioni, contesti archeologici, immagini, metalli, monete, resti animali e vegetali restituiscono tracce di gesti, voci e riti che le fonti letterarie spesso trascurano. Frutto di un progetto collaborativo e interdisciplinare, il volume intreccia quadri di insieme e casi di studio per comprendere il funzionamento dei luoghi sacri attraverso l'esame di pratiche performative, offerte, sacrifici, depositi votivi, attività economiche e insegnamento della scrittura. Ne emergono continuità e trasformazioni delle tradizioni religiose, con particolare attenzione al ruolo della comunicazione scritta come forma di interazione culturale.

Università
Ca'Foscari
Venezia