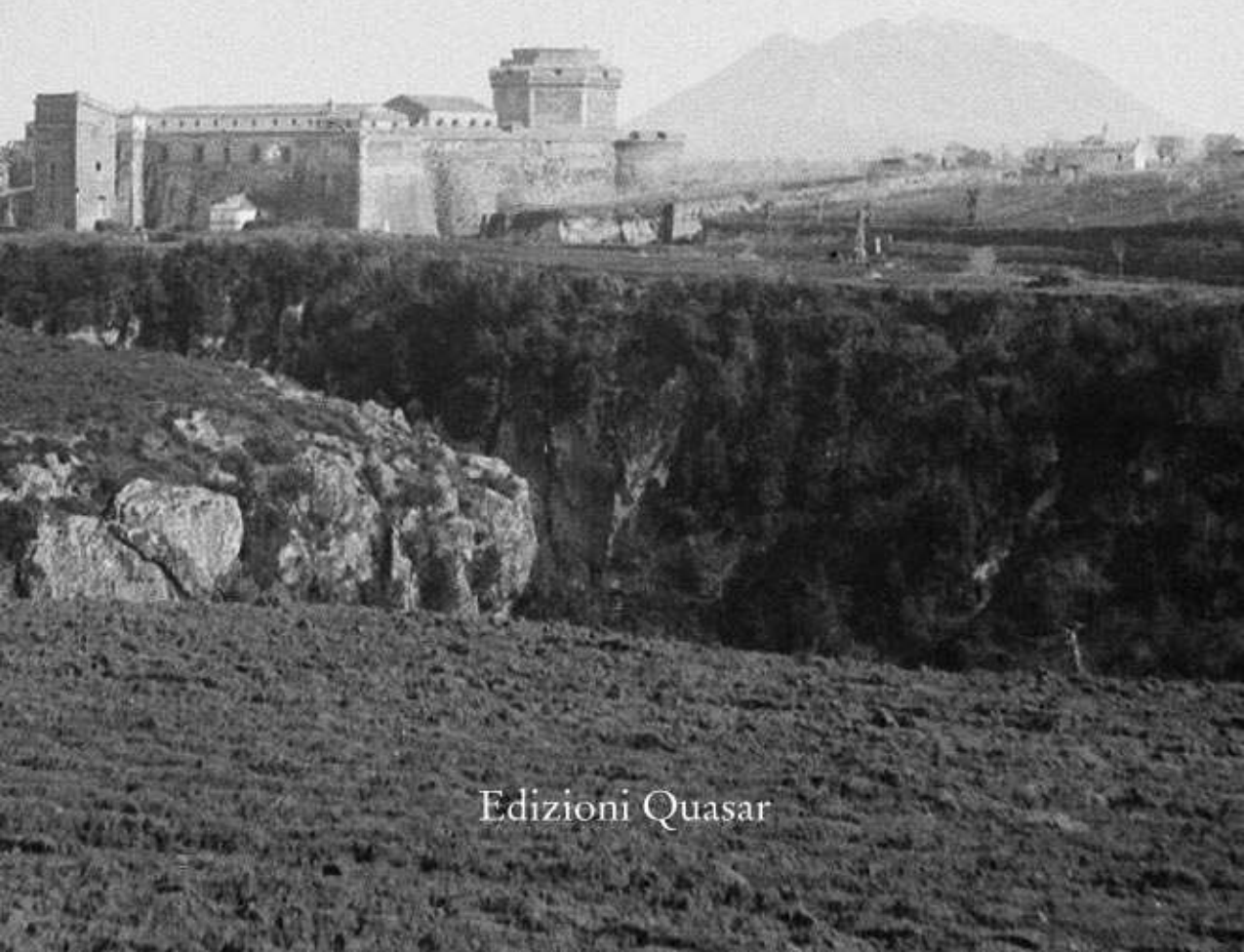


estratto

Tra Roma e l'Etruria

Cultura, identità e territorio dei Falisci

a cura di
Gabriele Cifani



Edizioni Quasar

Università degli studi di Roma "Tor Vergata"
British School at Rome

Tra Roma e l'Etruria

Cultura, identità e territorio dei Falisci

a cura di
Gabriele Cifani

Edizioni Quasar

In copertina:

*Civita Castellana: il forte del Sangallo,
sullo sfondo il Monte Soratte (primi del Novecento).*
British School at Rome Archive, Thomas Ashby Collection, 0237

© 2013. Edizioni Quasar di Severino Tognon S. r. l.
Via Ajaccio 41-43 - 00198 Roma - Tel. 06 85358444 Fax 06 85833591
email: qn@edizioniquasar.it

ISBN 978-88-7140-519-3

MASSIMILIANO DI FAZIO

GLI HIRPI DEL SORATTE

A small group of literary sources speaks of an interesting peculiarity of the Ager Faliscus: the existence of a number of families, called Hirpi, who performed the ritual of walking on fire. Another surprising detail, provided only by Servius, is that the ancestors of the Hirpi had been condemned to live like wolves after having hunted some of these animals sent by Apollo. This paper examines these different traditions and tries particularly to focus on the anomalies of this latter tradition.

* * *

“By the time we reached the Romitorio, Soracte loomed an indistinct mass against the sky. Near this my guide pointed out a tree by the road-side, in which when a boy he had taken refuge from the wolves. He was returning from Rignano one winter’s night, when the ground was covered with snow. On reaching this spot he heard their howlings in the wood by the road-side. They seemed to scent him, for he had barely time to climb the tree when it was surrounded by a dozen yelling demons, whose eyes, he said, shone with “the fire of hell.” [...] After a time of terrible suspense he was left alone, and at break of day ventured to descend, and with the protection of the Virgin reached Civita in safety [...] The wolves of Soracte were celebrated in ancient times.”¹

Da etruscologo mancato, George Dennis sapeva bene che i lupi che avevano minacciato la sua guida potevano vantare illustri antenati. Secondo un affascinante pezzo di etnografia riferito da Servio, ai piedi del Soratte vivevano alcune famiglie, chiamate *Hirpi*, che in un passato mitico erano state condannate a vivere come lupi per espiare la colpa di aver dato

¹ DENNIS 1848, 186-187.

la caccia ad alcuni speciali rappresentanti di questo genere animale. Secondo altre fonti, inoltre, gli stessi *Hirpi* si esibivano in una rituale camminata su carboni ardenti nel corso di una grande cerimonia. Dietro questo piccolo ma intrigante nucleo di fonti antiche si intravede dunque una curiosa particolarità, il cui contributo alla identità culturale dell'agro falisco è ancora da chiarire. La questione, come spesso accade quando si ha a che fare con "relitti" etnografici dell'Italia antica, è piuttosto complessa, e mostra diversi aspetti oscuri, tanto da rendere necessario un riesame delle fonti. Al fine di ottenere una presentazione più lineare della questione, si presenteranno le fonti non in ordine cronologico, bensì secondo un ordine logico-tematico, che permetta di seguire meglio il complesso intreccio di elementi.

1. CAMMINARE SUL FUOCO

Iniziamo così da quella straordinaria "encyclopédie paradoxographique"² che è la *Naturalis Historia* di Plinio. Il libro VII, come noto, è dedicato all'antropologia e fisiologia umana; i primi paragrafi raccolgono *Gentium mirabiles figurae*: vengono qui ricordati casi di strane particolarità di diversi popoli.

*Haut procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae uocantur Hirpi: hae sacrificio annuo, quod fit ad montem Soractem Apollini, super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur et ob id perpetuo senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum uacationem habent.*³

Cosa si ricava dal passo di Plinio? Innanzitutto la collocazione falisca. Plinio parla di poche famiglie chiamate *Hirpi*, che ogni anno celebravano una cerimonia sacrificale nell'ambito della quale camminavano su una catasta di legna ardente. Il cerimoniale si svolgeva *ad montem Soractem*, espressione che lascia supporre che il luogo fosse nei pressi del monte, verosimilmente in pianura, ed era rivolto all'Apollo del Soratte, ovvero la divinità locale nota col nome di *Soranus*, attestato da diverse fonti, e su cui torneremo più avanti⁴. Queste famiglie, per via della particolare

² NAAS 2002, 235.

³ *NH* VII 19. Testo: edizione *Belles Lettres*.

⁴ COLONNA 2009 con riferimenti e bibl. precedente.

caratteristica, erano esentate per *senatus consultum* da diversi obblighi nei confronti dello stato romano, tra cui il servizio militare ed altri *munera*. Si tratta di un aspetto la cui valutazione non è univoca. Si ritiene infatti spesso che l'esenzione fosse una sorta di gratificazione per le famiglie in questione in virtù della loro specialità⁵. Di diverso parere è la Piccaluga, secondo cui in realtà si tratta del riconoscimento da parte romana di una "alterità" inquietante, che avrebbe caratterizzato popoli quali i *Marsi* e gli *Hirpi*: questa alterità sarebbe stata marginalizzata e in qualche modo neutralizzata utilizzando uno strumento delimitato e quindi più controllabile quale la religione⁶. Altro punto di dibattito è costituito dalla natura di queste *familiae*: è ragionevole pensare si trattasse di una sorta di sacerdozio legato a tradizioni familiari, *sacra gentilicia*, in analogia con quanto noto a Roma a livello leggendario per i *Potitii* ed i *Pinarii*, legati nella tradizione al culto di Ercole, e sul piano più storico per diverse *gentes* come i *Claudii*, i *Fabii*, gli *Iulii* ed altri⁷. Avremo comunque modo di tornare su questo passo.

Come al solito, il testo pliniano serve da base per la raccolta di *memorabilia* di Solino (II 26):

*Memorabilibus inclutum et insigniter per omnium uulgatum ora, quod perpaucae familiae sunt in agro Faliscorum quos Hirpos uocant. Hi sacrificium annuum ad Soractis montem Apollini faciunt; id operantes gesticulationibus religiosis impune insultant ardentibus lignorum struibus, in honorem diuinae rei flammis parentibus [parcentibus]. Cuius deuotionis ministerium [mysterium] munificentia senatus honorata Hirpis perpetuo consulto omnium munerum uacationem dedit.*⁸

Il testo potrebbe sembrare una parafrasi del passo pliniano, dal quale effettivamente si discosta poco. Ma in realtà vi è una aggiunta di interesse non trascurabile: gli *Hirpi* non si limitano ad una camminata su legna ardente, ma eseguono una specie di danza (*gesticulationibus religiosis... insultant*)⁹. Purtroppo non è dato sapere se per questa aggiunta Solino

⁵ Cfr. ad esempio di recente SCHEID 2006, 81, che ritiene che il privilegio fosse stato loro accordato dal senato «en raison de leurs responsabilités sacerdotales».

⁶ PICCALUGA 1976.

⁷ SMITH 2006, 44-50; BODEL 2008.

⁸ Il testo è quello dell'edizione Mommsen (Berlino 1895), tranne nei due punti indicati, in cui appare preferibile seguire l'edizione precedente (Deux-Points, Grenoble 1794). Sulla figura di Solino cfr. WALTER 1969.

⁹ Cfr. PICCALUGA 1976, 221.

abbia utilizzato altre fonti a noi ignote, o abbia semplicemente proceduto di sua fantasia¹⁰. Ma alla luce del poco che sappiamo su questo poco vivace compilatore, è forse il caso di evitare ulteriori approfondimenti.

Un importante parallelo al testo pliniano è in Strabone (V 2, 9, 226C)¹¹:

ὑπὸ δὲ τῷ Σωράκτῳ ὄρει Φερωνία πόλις ἐστὶν ὁμώνυμος ἐπιχωρία τινὶ δαίμονι τιμωμένη σφόδρα ὑπὸ τῶν περιόικων, ἧς τέμενός ἐστιν ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστὴν ἱεροποιίαν ἔχον· γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίσσιν ἀνθρακίαν καὶ σποδιὰν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς· καὶ συνέρχεται πλῆθος ἀνθρώπων ἅμα τῆς τε πανηγύρεως χάριν, ἢ συντελεῖται κατ' ἔτος, καὶ τῆς λεχθείσης θεάς.

Il passo è per certi versi di una rispondenza stringente con quello pliniano, tranne che per un dettaglio che invece è diverso, ed isolato rispetto al *dossier* di fonti. Strabone ricorda che nei pressi del Soratte sorge una città di Feronia, omonima di una dea (*daimon*) locale. Presso questa città si svolgeva una *panegyris*, in occasione della quale i fedeli della dea camminavano sul fuoco a piedi nudi. Strabone dunque non menziona gli *Hirpi*, ma mantiene il rapporto con il comprensorio falisco e capenate, indicando il Soratte e la città di Feronia, che ai suoi tempi non era altro che la *colonia Iulia Felix Lucoferoniensis*, ovvero *Lucus Feroniae*. Il fatto che il geografo indichi *Feronia* come dea tutelare del rito è una singolarità nella nostra documentazione, che può trovare due ordini di spiegazioni. Il primo, più banale, è che Strabone si fosse confuso¹². Dalla documentazione appare chiaro che *Soranus* e Feronia sono divinità associate, in rapporto di *paredria*¹³; è dunque plausibile che un rito dedicato al dio maschio fosse per equivoco attribuito alla sua compagna. Ma le spiegazioni che ricorrono all'ipotesi dell'errore, pur se non trascurabili, lasciano sempre qualche perplessità. Vale dunque la pena prendere in considerazione un'altra strada. Come abbiamo già osservato, anche Plinio sembra lasciare intendere che il rito si svolgesse non sul Soratte, ma ai suoi piedi; è dunque possibile pensare che dall'età augustea l'antico rituale degli *Hirpi* si celebrasse in pianura, nei pressi della neofondata colonia di *Lucus Feroniae*. Sembra inoltre essere nel giusto John Scheid¹⁴ quando nota che l'essenzone dai

¹⁰ Cfr. il commento di Mommsen, p. X.

¹¹ Il testo segue l'edizione curata da S. Radt (Göttingen 2003).

¹² Tesi sostenuta già da WISSOWA 1912, 238 n. 9.

¹³ Cfr. DI FAZIO 2012 b.

¹⁴ SCHEID 2006, 81.

munera per gli *Hirpi* deve essere inserita in un quadro istituzionale: questo quadro poteva essere offerto dalla colonia di *Lucus*, fondata (o “rilanciata”) in epoca augustea. In questo modo il culto del Soratte venne probabilmente attribuito formalmente alla colonia, fornendo così a Strabone occasione per l’equivoco. È dunque probabile che quello degli *Hirpi* fosse uno dei numerosi culti locali che sotto Augusto vennero “rispolverati”¹⁵, come starebbe ad indicare proprio l’associazione tra *Soranus* ed Apollo, che sappiamo era divinità a cui il *princeps* era particolarmente legato¹⁶. Ma su questo aspetto torneremo più avanti.

In effetti la tradizione di questi camminatori sul fuoco, benché trådita in poche fonti, doveva essere ben nota in epoca augustea: così lascia pensare il fatto che fosse entrata in quella sorta di “enciclopedia di tradizioni locali” che è l’Eneide. Qui infatti troviamo il giovane Arrunte, guerriero etrusco, che prima di ingaggiare battaglia rivolge una preghiera ad Apollo (*Aen.* XI 785 sgg.)¹⁷:

*summe deum, sancti custos Soractis Apollo,
quem primi colimus, cui pineus ardor aceruo
pascitur, et medium freti pietate per ignem
cultores multa premimus uestigia pruna,
da, pater, hoc nostris aboleri dedecus armis,
omnipotens*

Non è un Apollo “normale”, quello che il giovane Arrunte invoca: è il sommo degli dei, custode del monte Soratte. Come efficacemente sintetizzato da Servio (*ad loc.*), *ex affectu colenti dicitur: nam Iuppiter summus est*. Il commento serviano sembra aprire un cortocircuito tra Sorano, Apollo e Giove¹⁸: in realtà si tratta verosimilmente di una unica divinità massima, che in ambiente falisco e/o capenate era chiamato *Soranus* ed aveva caratteristiche tali da essere poi assimilato, nel contesto della “ro-

¹⁵ Su questo tema la bibliografia è ovviamente vasta. Si vedano in generale le belle pagine di FRASCHETTI 1990 e FEENEY 1998.

¹⁶ In verità non abbiamo chiare attestazioni dell’antichità degli *Hirpi* e dei loro rituali. Va però sottolineato che probabilmente conosciamo la forma indigena del nome. Una iscrizione capenate su un vaso a vernice nera di III secolo a.C. (*CIL* XI 6706,6; *CIE* 8451) reca, secondo la lettura fornita da BRIQUEL (1972, 833-837), il nome *Irprios* (*a.írprios.esu*). È ragionevole pensare che questo gentilizio sia la forma locale di quelli che Plinio chiama *Hirpi*. Cfr. anche BAKKUM 2009, II, 562-563.

¹⁷ Sul passo si veda il commento di FRATANTUONO 2009, 264 sgg., valido sul piano filologico-letterario (meno sul piano storico).

¹⁸ Cfr. il commento di HORSFALL 2003, 420.

manizzazione” religiosa dell’area, ad uno *Iuppiter* giovane, di tipo preolimpico, il cui profilo è appunto quello di stampo apollineo¹⁹; bene gli si addice la qualifica di *pater*.

A lui Arrunte si rivolge non come semplice devoto, ma in qualità di appartenente ad un gruppo di *cultores*. Si tratta, come noto, di un termine che nell’ambito della religione romana definisce i membri di un collegio dedicato ad una divinità: questi collegi avevano proprie regole e peculiari meccanismi di funzionamento²⁰. Certo non possiamo essere sicuri che Virgilio intendesse usare il termine nella sua accezione tecnica piuttosto che nel senso generico di adoratore²¹; ma il tono generale dell’invocazione rende l’idea di un culto particolarmente sentito da un gruppo ristretto: coloro che *primi colunt* (*hoc est electi*, è la semplice ma efficace chiosa di Donato *ad loc.*)²². Ciò sembra in effetti sostanzialmente coerente con quanto visto nelle testimonianze precedenti. Come si ricorderà infatti, Plinio parlava degli *Hirpi* come di *paucae familiae*, mentre Strabone parla di “coloro che sono posseduti dalla divinità”. Ciò lascia supporre che si trattasse, se non di una classe sacerdotale, quanto meno di una porzione delimitata e ristretta di popolazione; ma si avrà modo di ritornare su questo punto.

Come noto, il poema virgiliano trova un continuatore in Silio Italico, che nei suoi *Punica* riecheggia l’Eneide in diversi punti, tra cui questo (V 175-181):

*tum Soracte satum, praestantem corpore et armis,
Aequanum noscens, patrio cui ritus in aruo,
cum pius Arcitenens accensis gaudet aceruis,
exta ter innocuos laetum portare per ignes,
‘Sic in Apollinea semper uestigia pruna
inuiolata teras uictorque uaporis ad aras
dona serenato referas sollemnia Phoebo*

È Gaio Flaminio Nepote che, alla vigilia della battaglia del Trasimeno, si rivolge ad alcuni dei suoi guerrieri. Tra questi vi è *Aequanus*, “figlio del Soratte”, che nel corso dei riti tradizionali in onore di Apollo aveva il compito di portare per tre volte gli *exta* sul fuoco. Il dato della triplice

¹⁹ Su questo intricato sistema di *interpretationes* religiose cfr. COLONNA 2009; DI FAZIO c.s.

²⁰ KLOPPENBORG 1996.

²¹ Dubbi ad es. in FRATANTUONO 2009, 267.

²² Sul significato di *primi* FRATANTUONO 2009, 266. Inoltre, nel poema il termine *cultores* ricorre solo in un’altra occasione (VIII 8), ma con l’altra accezione di “coltivatori”: anche questa circostanza induce a pensare ad un termine usato non a caso.

camminata sul fuoco è un elemento che non trova riscontro nelle altre fonti. Questo però non è necessariamente attribuibile a particolari fonti di cui Silio si sarebbe avvalso, ma può semplicemente essere un elemento convenzionale inventato dal poeta²³. Il riferimento agli *exta* però appare interessante, perché in realtà non è privo di confronto nelle nostre testimonianze: se non compare in Virgilio, in Plinio e nelle altre fonti finora esaminate, è invece presente – e centrale – nel prossimo testo, che si pone come cruciale per il discorso sugli *Hirpi*. Questo testo si pone in discontinuità rispetto al *dossier* che abbiamo analizzato finora, e sarà pertanto utile considerarlo separatamente.

2. VIVERE COME I LUPI

Il passo di Virgilio infatti non poteva non solleticare la curiosità erudita del suo commentatore, Servio. Ecco dunque il commento, che – apparentemente – fornisce il racconto più ampio e completo sulla questione (*ad Aen.* XI 785).

SANCTI CVSTOS SORACTIS APOLLO Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus.

in hoc autem monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur – nam [[diis]] manibus consecratus est – subito venientes lupi exta [[de igni]] rapuerunt. quos cum diu [[pastores]] sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret: [[et]] exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. de qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, id est raptò viverent. quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani: nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite: nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris.

unde memor rei Vergilius Arruntem paulo post comparat lupo, quasi Hirpinum Soranum.

A questo si collega un altro commento immediatamente successivo (XI 787)²⁴:

²³ Cfr. il commento di SPALTENSTEIN 1986, 351.

²⁴ Questo passo varroniano è stato inserito nelle *Antiquitates Rerum Humanarum* I 5, edizione Mirsch. Sui problemi relativi alla collezione di frammenti varroniani rimando a SALVADORE 1999. Ringrazio il prof. M. Salvatore per il consiglio varroniano.

FRETI PIETATE iste quidem hoc dicit; sed Varro, ubique expugnator religionis, ait, cum quoddam medicamentum describeret, ut solent Hirpini, qui ambulaturi per ignes, medicamento plantas tingunt.

Il commento serviano si caratterizza come un tipico esempio di *aition*, nel proiettare in un passato mitico l'episodio che è all'origine della consuetudine rituale che si vuole spiegare. Indizio di ciò sono i pastori, che rimandano ad una società non ancora urbanizzata, ad una "età dell'oro", quando il rito ancora non era affidato ad una classe di sacerdoti "professionisti". Il testo pone numerosi problemi, che cercheremo di enucleare in ordine. Il primo elemento è che sul monte Soratte si celebravano *sacra* che prevedevano l'offerta di *exta* al dio *Dis Pater*. Questo genere di offerta trova riscontri in altri contesti sacri dell'Italia centrale tirrenica. Su tutti spicca il sacrificio effettuato sul *Mons Albanus*, dove ogni anno veniva celebrato un solenne rituale (*sacrum*) nel quale un toro bianco veniva immolato a *Iuppiter Latiaris*. È stato opportunamente sottolineato come l'aspetto del sacrificio carneo e del conseguente banchetto sia elemento importante per il portato di "comunitarietà": partecipare alla spartizione delle carni era il modo che i popoli avevano di ribadire la loro partecipazione alla Lega Latina²⁵. Se procediamo per analogia, è possibile che gli *exta* al centro della cerimonia che avveniva sul Soratte avessero un valore simbolico molto forte. Ciò spiegherebbe il motivo per cui i pastori che stavano officinando il rito avessero inseguito i lupi fino a perdere la vita nella grotta dalle esalazioni fatali. Ma gli studi di Scheid sul sacrificio a Roma ci permettono di puntualizzare ulteriormente la questione: la gravità del gesto dei lupi è accentuata dal fatto che gli *exta* erano dedicati ad una divinità come *Dis Pater*²⁶, che in quanto infera non prevedeva la tradizionale spartizione sacrificale, poiché per un essere umano sarebbe stato pericoloso porsi come commensale di divinità infera. Ciò vuol dire che anche la parte sottratta dai lupi doveva spettare al dio.

È proprio questa divinità infera che ora deve essere messa al centro dell'attenzione. Il passo di Servio fornisce tre indicazioni: Apollo, *Sorannus*, *Dis Pater*. Recenti basilari lavori di G. Colonna²⁷ permettono di riconoscere in queste tre etichette un'unica realtà, ovvero una divinità nota in

²⁵ Dion. Hal. IV 49, 3; Varr. Ll VI 25: *Latinae Ferae dies conceptivus dictus a Latinis populis, quibus ex Albano Monte ex sacris carnem petere fuit ius cum Romanis, a quibus Latinis Latinae dictae.*

²⁶ SCHEID 2005.

²⁷ COLONNA 2009, con bibl. precedente. Sul ruolo di Apollo nell'ambito dei culti falisci si veda HARARI 2010.

area etrusca come Suri (grazie a diverse attestazioni epigrafiche a partire almeno della fine del VI secolo) ed in contesto falisco come *Sorannus*, e che viene successivamente assimilata all'Apollone infero di influenza cumana²⁸. La divinità è eponima del monte Soratte, su cui il culto doveva essere celebrato.

Tornando al testo serviano, il tema della appropriazione di *exta* da parte di estranei trova diversi riscontri mitico-storici²⁹, tra cui alcuni che sono legati alle origini stesse dell'Urbe. Nell'episodio narrato da Livio (I 7), i *Potitii* mangiano gli *exta* del sacrificio ad Ercole sull'Ara Massima in assenza dei *Pinarii*. Il mito è alla base dell'istituzione di questo abbastanza misterioso sacerdozio dedicato ad Ercole, sui cui tanto si è scritto³⁰. Abbiamo già notato le possibili analogie tra un sacerdozio come quello degli *Hirpi* e quello dei *Potitii* e *Pinarii*. L'altro mito è quello ovidiano (Fasti II 361-380)³¹, che funge da eziologia per il rito dei Luperci, su cui dovremo tornare a soffermarci. Vale la pena però sottolineare come alcuni dei casi in cui questo tema compare siano direttamente legati a Cesare ed Ottaviano³². È difficile sottrarsi all'impressione che il tema fosse stato sfruttato in epoca augustea per motivi "propagandistici"; ma il percorso ci porterebbe lontano dal centro della nostra attenzione.

Sarà utile all'analisi individuare i due elementi di maggiore significatività culturale nel racconto serviano: i lupi e la grotta; e la loro significatività cresce quando li si consideri in combinazione, nel qual caso mostrano una vitalità culturale in due direzioni, greca e romana³³. In prospettiva greca, la grotta del *logos* serviano, connessa com'è ad un oracolo (*responsum est*),

²⁸ Il profilo religioso di questa divinità è indicativo di quanto potessero essere forti le osmosi religiose tra comunità confinanti dell'Italia antica. Se infatti ha ragione Colonna nell'individuare un nome etrusco, riconducibile alla sfera semantica del colore nero, che sarebbe peraltro confermato dalle diverse attestazioni in area etrusca (tra cui spicca quella del piazzale sud di *Pyrgi*, in cui il dio era venerato come *apa*, "padre"), il legame di eponimia col Soratte e le fonti che stiamo esaminando lascerebbero invece intuire una divinità falisca, come sarebbe confermato dalle (tarde) iscrizioni latine rinvenute proprio sulla montagna: cfr. DI FAZIO c.s.

²⁹ Rassegna in CARAFA 2006, 353-354.

³⁰ Di recente SMITH 2006, 38 sgg.

³¹ BRIQUEL 1990; CERCHIAI 1999, 181-182.

³² Cfr. NORTH 2008.

³³ Un altro percorso possibile è quello psicanalitico. È stato infatti notato che vi è uno stretto rapporto tra grotta e fauci (DURAND 1960), come se, in qualche modo, i pastori che entrano nella grotta finissero nelle fauci dei lupi, o del Lupo come archetipo. Elementi di questo genere, spesso trascurati, sono in realtà importanti nella elaborazione di racconti sia storici che eziologici, che in quanto "pezzi" letterari hanno spesso (sempre nel caso delle eziologie) un forte elemento di narrativa, che è soggetto a determinati moduli retorici.

non può non richiamare uno degli antri più famosi del mondo antico: Delfi. Il retrogusto delfico del racconto serviano è stato sottolineato in particolare da Mastrocinque, che ha notato come vi siano due risposdenze piuttosto precise: la cavità che esala vapori mefitici, ma anche il ruolo dei lupi e del sacrificio. Nella ricca aneddotta di cui Delfi è stata ispiratrice, diversi testi³⁴ presentano consonanze con quello serviano. Il racconto di Diodoro (XVI 26) è il più completo: vi si legge che un pastore, seguendo le proprie capre, avrebbe scoperto una spaccatura i cui vapori permettevano a chi li avesse inalati di ottenere capacità profetiche. Ma anche il tema dell'inseguimento ai lupi è noto: è un lupo a guidare i *Delfi* sul Parnaso per ritrovare il tesoro rubato dal santuario o per salvarsi da un diluvio. Su tutto questo *dossier* troneggia ovviamente il noto e stretto rapporto tra Apollo e il lupo³⁵. Quanto alla grotta che esala vapori mefitici, la presenza di emanazioni gassose a Delfi è un tema dibattuto già in antico³⁶, ed è stato affrontato anche in campo scientifico ma con risultati controversi: le analisi più recenti in realtà tendono a negare la stabile presenza di metano o altri gas³⁷. La nozione di esalazioni letali, in particolare per gli uccelli, è riferita al Soratte da Plinio (II 95), in un passo in cui vengono elencati numerosi esempi di «*spiritus letales aliubi aut scrobibus emissi aut ipso loci situ mortiferi*», tra cui quello forse più celebre nell'Italia antica, ovvero le acque mefitiche del santuario di *Mefitis* in Valle d'Ansanto, tra gli *Hirpini*. La stessa informazione, con leggere varianti, è da Plinio attribuita a Varrone: in questo caso però ad essere letale non è più una *scrobis* (fossa, cavità) con le sue esalazioni ma l'acqua di una piccola *fons*³⁸. In effetti la presenza di esalazioni sul Soratte è stata rilevata in passato da due attenti osservatori quali il Nibby³⁹ e il Dennis, che ricorda "foul vapours" emanati da una grotta chiamata "Le Voragini"⁴⁰. Più di recente, interessanti indagini scientifiche nell'area tra il Soratte e i centri odierni di Capena e Civitella S. Paolo hanno messo in luce l'esistenza di fenomeni geologici

³⁴ Cfr. MASTROCINQUE 1996, 90, con tutti i riferimenti.

³⁵ Sulla questione rinvio anche a CERCHIALI, D'AGOSTINO 1999, 118.

³⁶ Le posizioni scettiche trovano un illustre precursore in Plutarco, il quale peraltro doveva essere bene informato su questioni delfiche essendo egli stesso un sacerdote a Delfi. Sulla questione cfr. il classico DODDS 1951 (2004, 73 sgg.), con riferimenti ai vecchi studi di Wilamowitz e di A.P. Oppé (citati a p. 91 nt. 65).

³⁷ Cfr. PICCARDI *et al.* 2008.

³⁸ Plin. NH XXXI 19: *Varro ad Soracten in fonte, cuius sit latitudo quattuor pedum; sole oriente eum exundare ferventi similem; aves, quae degustaverint, iuxta mortuas iacere.*

³⁹ NIBBY 1837, III, 112.

⁴⁰ DENNIS 1848, I, 186 nt. 1.

definiti “*sinkholes*”⁴¹ che lasciano immaginare che anche il Soratte fosse stato in tempi antichi teatro di emanazioni gassose maleodoranti. Ma in realtà questo è notoriamente un *topos* geografico ben presente nella ricca e spesso fantasiosa produzione di autori che vengono comunemente etichettati “paradossografi”, e di cui lo stesso Varrone fa parte⁴²; non si può dunque escludere che anche nel caso del racconto serviano vi sia una forte componente di letterarietà.

Le convergenze tra i due contesti, delfico e falisco, sono dunque numerose: lupi, pastori, offerte sacrificali, una grotta pericolosa, un dio apollineo (*Soranus*). Il confronto rivela però un forte sapore letterario. È dunque probabile che le affinità siano frutto di una elaborazione tarda, e che possano essere fatte risalire a quell’età ben definita da Torelli come “cultura delle *origines*”⁴³.

Ma il tema della grotta e dei lupi non è solo delfico. Passando al *côté* romano, non potremo infatti dimenticare l’antro ai piedi del Palatino in cui la lupa allattò Romolo e Remo, il cosiddetto *Lupercal*⁴⁴. Si apre così un tema estremamente complesso, che è il rapporto tra gli *Hirpi* sorani e i

⁴¹ I “*sinkholes*” sono sprofondamenti repentini di terra con conseguente affioramento di acqua, che possono dar luogo a emanazioni gassose maleodoranti. Questi fenomeni possono essere ricorrenti in aree con determinate caratteristiche geologiche (definite “prone areas”, aree predisposte): NISIO 2008. Vale la pena riportare alcuni passi di un testimone, G. Ponzi, che in una comunicazione alla Accademia dei Lincei descrive la comparsa di un “*sinkhole*” vicino Capena nel 1856, che portò alla formazione di quello che ancora oggi è noto col nome indicativo di Lago Puzzo: *un’area circolare della grandezza di un suolo d’aja erasi tutt’all’intorno distaccata, e per gradi si veniva abbassando sotto il livello del suolo circostante. Tale movimento veniva accompagnato da certi sotterranei fragori e sordi muggiti, per i quali le bestie istesse presero la fuga, e gli uomini furono colpiti di meraviglia e spavento ... il fracasso aumentò a segno, che rivolti al luogo abbandonato videro la terra distaccata, depressa, e fatta in brani, saltare in aria mista ad acqua e a denso fumo nero, che spinto da vento di settentrione ingombrò tutto il piano ... All’indomani, tornati gli agricoltori vi rinvennero aperta una voragine a pareti verticali quasi riempita d’acqua, su cui galleggiava una spuma biancastra, e il suolo d’intorno pieno d’umidità e di sassi. Secondo il loro detto questi tramandavano un puzzo graveolente di zolfo; ma io inclinerei piuttosto a credere che non essendo ancora terminato il parossismo eruttivo, quei vapori venivano direttamente emanati dalla stessa voragine* (PONZI 1856, 72; cfr. NISIO 2008, 102-103).

⁴² Un inquadramento della produzione paradossografica è in SCHEPENS-DELCROIX 1996; cfr. anche GABBA 1981.

⁴³ TORELLI 1993, 293. Dal confronto di questi temi, MASTROCINQUE (1996, 93) deduce invece che l’assimilazione tra i due complessi mitologico-culturali vada collocata in epoca antica, probabilmente al tempo dei primi contatti tra Greci e Falisci, ma lo stesso studioso non esclude che il fenomeno sia piuttosto da riferire ad età tardo-repubblicana, e dunque alla fase di integrazione della cultura falisca nella romanità.

⁴⁴ Anche su *Luperci* e *Lupercal* esiste bibliografia immensa. Una raccolta di fonti di varia natura si troverà in CARANDINI, CAPPELLI 2000, 233 sgg., cui *adde* FIORI 1999, 114 sgg. e NORTH 2008.

Luperci, e sui cui parecchio è stato scritto⁴⁵. In realtà, lo sviluppo di questo tema non porta ad altro che ad un generico riconoscimento dell'importanza mitopoietica del lupo in tante civiltà antiche⁴⁶.

Andrà piuttosto sottolineato un punto centrale di questa indagine, e che forse è stato finora sottovalutato. Non potrà infatti sfuggire che Servio è l'unica fonte che lega gli *Hirpi* ai lupi. Né Plinio, pur così attento a fatti etnografici⁴⁷, né Strabone, che pure dedica al rituale non poca attenzione, fanno riferimento all'associazione tra *Hirpi* del Soratte e lupi. È necessario allora provare a soffermarsi sulle fonti di questi due autori.

3. QUELLENFORSCHUNG

Sia in Plinio che in Strabone il racconto del rituale della camminata sul fuoco messo in atto dagli *Hirpi* è reso in termini molto simili, tali da far sospettare una fonte comune. Come noto, le fonti di Strabone per l'Italia sono costituite principalmente da geografi greci come Artemidoro; è stato anche suggerito che sui Falisci la fonte fosse Polibio, in particolare

⁴⁵ Tra gli altri ricordo GAGÉ 1955, 84 sgg; HUBAUX 1958, 285 sgg.; KERÉNYI 1948; più di recente un cenno in CAMBI 2004, 77. Le analogie sono state sottovalutate da PICCALUGA 1976, 222, ma si vedano le giuste obiezioni di MASTROCINQUE 1996, 88. La questione dei rapporti tra *Hirpi* e *Luperci* è resa ancora più intrigante da un passo plutarcoo, dai *Parallela minora* (314 D-E; cfr. KERÉNYI 1948; KÖVES 1962). Vi si narra che una piaga aveva affetto la città di *Falerii*, e che un oracolo aveva spiegato che per farla cessare sarebbe stato necessario sacrificare una fanciulla a Giunone ogni anno. Questa pratica continuò fino a quando, un anno, venne prescelta una giovane dal nome di Valeria Luperca (!), la quale trovò il modo di far cessare i sacrifici. Il racconto, secondo Plutarco, era contenuto nel diciannovesimo libro delle Storie italiane di un Aristide, sulla cui identità vi è discussione, ma non è escluso trattarsi di uno *Schwindelauthor* (DE LAZZER 2000, 53-54). Di là dal modulo eziologico dell'eroe (eroina in questo caso) che combatte la barbara pratica del sacrificio umano, non può non colpire la concomitanza dei riferimenti a *Falerii*, centro nel cui territorio il Soratte storicamente ricade, e di una Valeria Luperca. Tuttavia il nome *Lupercus* è tutt'altro che sconosciuto all'onomastica romana, cosa che è stata dagli studiosi evidenziata come indizio della diffusione della pratica dei Lupercalia (HOPKINS 1991, 480).

⁴⁶ Una bella panoramica sul tema è PINOTTI 2003. La suggestione esercitata dal lupo è presumibilmente alla base di alcune interpretazioni del passo di Servio secondo cui gli *Hirpi* avrebbero usato travestirsi da lupi, o andrebbero considerati alla stregua di lupi mannari (fenomeno ben noto nel mondo antico: cfr. lo stesso Plinio, *NH* VIII 81). In realtà l'inciso serviano è chiaro: "vivere alla maniera dei lupi" vuol dire "*rapto vivere*", condurre un'esistenza non stanziale e basata perlopiù su espedienti, razzie etc.

⁴⁷ Un ampio elenco di tradizioni etnografiche legate al lupo e riportate da Plinio è in ORTALLI 1997, 66 nota 42.

per via dell'osservazione su *Falerii* come città *idioglosson*⁴⁸. Ma vi è nella sua opera anche una importante componente autoptica. È stato ad esempio sottolineato come la conoscenza straboniana del Lazio antico fosse maggiore di quanto a volte ritenuto⁴⁹. Non è da escludere che anche per le aree falisca e sabina il geografo di Amasea avesse conoscenze di prima mano: come già ricordato, è possibile che la *panegyris* ed i rituali connessi si svolgessero, a partire da epoca augustea, non sul Soratte ma nella piana dove sorgeva la colonia di *Lucus Feroniae*, il che ci fornirebbe un *terminus post quem* per la notizia straboniana.

Più complessa è la questione per quanto riguarda Plinio. In passato gli studiosi si sono divisi tra chi ha indicato come fonte privilegiata per il libro VII Varrone, e chi invece propende per Verrio Flacco⁵⁰. Non si può escludere che uno di questi autori fosse fonte comune sia di Strabone che di Plinio, anche se non si può escludere nemmeno che entrambi descrivessero un rito ancora eseguito al loro tempo, e dunque non vi sarebbe necessità di una fonte comune. Sappiamo comunque che Varrone aveva trattato la questione: il commento serviano ad *Aen.* XI 787, già ricordato, lo dichiara esplicitamente; sarà così più agevole supporre che la fonte almeno per Plinio fosse proprio il grande antiquario di origini sabine. Il fatto che sia Plinio che Servio (che cita Varrone) usino lo stesso termine *ambulare* potrebbe essere un indizio in tal senso. D'altro canto, Varrone/Servio aggiunge un dettaglio importante come quello del *medicamentum* che serve agli *Hirpi* per non bruciarsi; un dettaglio che rientra perfettamente nell'atteggiamento varroniano di razionalizzazione di miti e leggende, efficacemente riassunto proprio da Servio con l'espressione *ubique expugnator religionis*⁵¹. Del *medicamentum* però non parlano né Plinio né Strabone, il che sembra rafforzare l'ipotesi che essi non si fossero basati su Varrone o altri testi precedenti, o almeno che non vi si fossero basati come fonte esclusiva.

Ad ogni modo, dai testi che riferiscono della camminata sui carboni ardenti emerge una tradizione caratterizzata da un buon livello di coerenza; se si aggiunge il riferimento meno palese ma comunque intellegibile dell'Eneide, è possibile dire che la tradizione era ben nota almeno a partire dall'epoca varroniana. È effettivamente del tutto plausibile che ai piedi del

⁴⁸ LASSERRE 1967, 204 nt. 5: ai tempi di Polibio, sottolinea Lasserre, il falisco era ancora in uso, come testimoniato dall'epigrafia.

⁴⁹ COARELLI 1988, 76.

⁵⁰ Cfr. NAAS 2002, 295.

⁵¹ Sull'atteggiamento razionalizzante di Varrone cfr. LEHMANN 1997, 342 ss.

Soratte vi fosse un rito che prevedeva la camminata sui carboni ardenti da parte di alcuni sacerdoti. Ricordiamo che simili rituali sono piuttosto diffusi in ambito mediterraneo come manifestazione di culti estatici, e sono stati osservati a livello etnografico ancora in tempi recenti⁵². Si tratta peraltro di un tema che trova paralleli già in antico nel mondo greco, sia con i casi di “fire-handling” che con altri esempi di “fire-walking”⁵³.

È anche possibile che questo rito, e la sapienza magico-religiosa che lo accompagna, fosse prerogativa di poche famiglie, come emerge in maniera piuttosto concorde dalle fonti⁵⁴: Plinio infatti parla degli *Hirpi* come di *paucae familiae*, Strabone di “coloro che sono posseduti dalla divinità”, Virgilio di *cultores*. Ciò lascia supporre che si trattasse, se non di una classe sacerdotale, quanto meno di una porzione delimitata e ristretta di popolazione⁵⁵. Come abbiamo già ricordato, questa specificità troverebbe un confronto a Roma nel legame dei *Potitii* e dei *Pinarii* col culto di Ercole. È interessante ricordare che secondo una ipotesi il nome *Potitii* non sarebbe in realtà un gentilizio quanto piuttosto il corrispondente latino di un termine greco per “i posseduti”⁵⁶, che sembra richiamare l’espressione (*katechomenoi*) usata da Strabone per i fedeli della dea Feronia: questi sarebbero dunque non “invasati” ma piuttosto schiavi di proprietà di un santuario⁵⁷.

Un altro parallelo interessante ma problematico è quello dei Marsi e della loro fama di incantatori di serpenti. Non è chiaro se questa capacità fosse condivisa da tutta la popolazione marsa o piuttosto fosse prerogativa di un gruppo di incantatori “professionali”. La sovrapposizione completa tra l’*ethnos* e le qualità magiche sarebbe frutto di una operazione culturale

⁵² Sugli *anasthenaria* greci si vedano le ricerche di D. XYGALATAS (2011).

⁵³ Cfr. in generale BREMMER 1984, 270-272 con riferimenti e bibliografia. Una intuizione di MANSUELLI (1988, 114) ci permette anche di stabilire un possibile legame con un episodio narrato da Livio: nel 358 a.C., durante le guerre tra Roma e l’alleanza falisco-veiente, sacerdoti di questi due centri riuscirono a spaventare i soldati romani facendo ricorso a fiaccole e serpenti. Se, come già ricordato da Mansuelli, i serpenti corrispondono ad un gusto particolare della religiosità ellenistica etrusca, è possibile che il fuoco fosse elemento propriamente falisco.

⁵⁴ *Contra* PICCALUGA 1976, 213, che però sembra sottovalutare i passi di Strabone e Virgilio.

⁵⁵ In passato (DEECKE 1888, 191) era stato collegato al sacerdozio degli *Hirpi* il termine *sorex*, letto su due tegole di provenienza falisca, ed interpretato in connessione al nome del Soratte, noto anche come *Sorax* (Porph. *in Hor. Carm.* 1.9.1-2: cfr. MASTELLONE 1994, 115-117). Va detto che di recente la lettura *sorex* è stata contestata (BAKKUM 2009, II, 506-8, con analisi e riferimenti).

⁵⁶ Cfr. FORSYTHE 2005, 120, con riferimenti.

⁵⁷ Categoria documentata non solo in Grecia: cfr. di recente GRANINO CECERE 2009, 61.

da parte romana, volta a “demonizzare” un popolo che aveva opposto fiera resistenza alla conquista⁵⁸. Secondo la ricostruzione di Letta⁵⁹, invece, è più probabile che in origine queste tecniche fossero riservate ad una classe di tipo sacerdotale. Tra le due possibilità è probabilmente corretto il punto di vista della Dench, secondo cui «*While Marsi were apparently synonymous with snake-charming at Rome, within Marsic society those with powers over snakes were apparently a restricted group*»⁶⁰. Ma le analogie tra i due casi non sono da estendere. Va infatti considerato, con la Piccaluga⁶¹, che mentre nel caso marso la caratteristica viene ricondotta ad una originaria *vis naturalis* (Plin. *NH* VII 15), nel caso degli *Hirpi* si tratta piuttosto di un prodotto essenzialmente culturale.

L'altro aspetto associato agli *Hirpi*, quello lupino, è invece attestato solo in Servio, e in nessun'altra delle fonti di cui disponiamo. Virgilio, alcuni versi dopo l'invocazione di Arrunte, opera una similitudine tra il guerriero etrusco ed il lupo, che non a caso è sottolineata dallo stesso Servio; ma non è scontato leggersi una allusione alla “lupinità” degli *Hirpi*. Non si può infatti dimenticare che la assimilazione al lupo è caratteristica frequente per i giovani guerrieri, che affonda le radici in costumi romani come quello dei *velites*, i quali secondo un prezioso passo di Polibio (VI 22, 3) erano proprio vestiti con un berretto da lupo⁶². Una simile connotazione viene conferita da Virgilio anche ad altre popolazioni coinvolte nel suo affresco etnografico, come ad esempio gli Equi (*Aen.* VII 746-749), per i quali è usata la stessa espressione *vivere rauto*. Bisogna pertanto concludere che il collegamento virgiliano tra Arrunte e il lupo può essere considerato come una allusione agli *Hirpi* solo alla luce del commento serviano, che rimane dunque unica testimonianza del legame tra *Hirpi* e lupi.

Ciò non costituirebbe in sé un enorme problema, dal momento che più volte si trovano in Servio notizie isolate che però risultano preziose per l'etnografia dell'Italia antica⁶³. Il problema è che abbiamo un'altra e ben solida tradizione che associa il lupo ad un altro popolo dell'Italia antica, e che non sono gli *Hirpi* del Soratte ma gli Irpini del Sannio.

⁵⁸ Cfr. l'analisi in PICCALUGA 1976.

⁵⁹ LETTA 1972, 140 sgg. Cfr. anche il commento in chiave antropologica di DI NOLA 1976 (2001), 186.

⁶⁰ DENCH 1995, 24.

⁶¹ PICCALUGA 1976, 210.

⁶² Cfr. WALBANK 1957, 703.

⁶³ Cfr. COARELLI 2004.

4. TRA SABINA E CAMPANIA

Due passi strettamente corrispondenti di Strabone e di Festo ci rivelano che gli Irpini prendevano il nome dal lupo, animale-totem che li aveva guidati in un *ver sacrum*, e che in lingua sannita era chiamato *hirpus/irpon*.⁶⁴ È dunque importante a questo punto mettere a fuoco il rapporto tra *Hirpi* e *Hirpini*, e cercare di capire se sono due realtà in qualche modo collegate oppure indipendenti. Questo discorso deve essere vagliato da diversi punti di vista: archeologico, linguistico e più ampiamente culturale.

Dal punto di vista linguistico, ciò che salta all'occhio è la possibile relazione derivativa dei due termini, sulla scia di casi come *Sabellus* da *Sabinus*, *Marrucinus* da *Marsus*, *Picentinus* da *Picenus*. Bisogna però innanzitutto sottolineare che questi casi di legame tra due etnonimi attraverso il diminutivo sono frequentemente il risultato di operazioni di ricostruzione antiquaria⁶⁵. Ciò significa che non sempre le affinità onomastiche tra due popoli sono segno di un antico legame o di una discendenza. Andrò poi sottolineato che mentre gli *Hirpini* sono a tutti gli effetti un *ethnos*, gli *Hirpi* sono presentati dalle fonti piuttosto come un gruppo (gentilizio, sacerdotale o entrambi) all'interno di un *ethnos*, quale quello falisco, che – forse proprio per la ristretta estensione – appare tutto sommato coerente; e nulla ci fa pensare che il gruppo degli *Hirpi* fosse in qualche modo estraneo o avvertito come tale⁶⁶. Il discorso linguistico è complicato per via di una intensa discussione tra linguisti sul termine *hirpus*. In sostanza, si dibatte se si tratti di un termine sabino, osco-sannita, o di origine sabina penetrato poi nell'osco⁶⁷; “rivoli” di questo dibattito chiamano in causa

⁶⁴ Strab. V 4, 12: ἐξῆς δ' εἰσὶν Ἴρπῖνοι, καὶ τοὶ Σαννίται: τοῦνομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας: Ἴρπον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαννίται τὸν λύκον. Fest. 93 L: *Irpini appellati nomine lupi, quem hirpum dicunt Samnites; eum enim duces secuti agros occupavere.*

⁶⁵ *Sabellus* è probabilmente forma creata durante la tarda Repubblica (la prima attestazione è, non casualmente, in Varrone): DENCH 1995, 103-107. La derivazione di *Marrucinus* da *Marsus*, per l'ipotetico tramite **Marsucinus*, è attestata in Catone (Cato II 23 Ch. = 53 P: *Marsus hostem occidit prius quam Paelignus, propterea Marrucini uocantur, de Marso detorsum nomine*), ma la sua artificiosità pare dimostrata dal fatto che conosciamo il probabile nome dei Marrucini, ovvero *marouca*, attestato sul Bronzo di Rapino. Anche per quanto riguarda Piceni e Picentini, l'eventuale legame sarebbe comunque da collocare non prima della conquista romana del Piceno nel III secolo, come suggerito dal passo di Strabone (V 4, 13) che ricorda una deportazione di Piceni in Campania da parte romana.

⁶⁶ Come acutamente notato da POCETTI (2004, 269), il testo di Servio si riferisce invece ad una etnogenesi: *quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani.*

⁶⁷ Cfr. POCETTI 2004 con bibliografia precedente, cui adde FERRANDO 2003.

anche la forma latina (*h*)*ircus* ed il suo corrispettivo sabino *fircus*, dal significato di “capro”, che probabilmente ha contribuito a confondere le acque già in antico⁶⁸. Un elemento importante, ma di norma sottovalutato in questa discussione, è la forma *Irpios* restituita da una iscrizione capenate su un vaso a vernice nera di III secolo a.C.⁶⁹: è plausibile che questo gentilizio sia la forma locale di quelli che Plinio chiama *Hirpi*. Ciò fornisce una interessante attestazione della storicità della presenza degli *Hirpi* in area falisca e capenate, ma anche un'importante indicazione sull'aspetto linguistico. Dietro questo dibattito vi è la questione cruciale ed insoluta del rapporto culturale tra Sabini e Sanniti, che ovviamente non può essere affrontato in questa sede. Basterà ribadire che il legame di derivazione tra i due nomi non è necessariamente indice di antica unità⁷⁰.

Sul piano archeologico, per ipotizzare un legame tra *Hirpi* ed *Hirpini* dovremmo immaginare che un nucleo di “protofalisci” o “protosabini” fosse partito dal proprio territorio per insediarsi in una zona così remota come l'Irpinia. Si discute spesso di contatti ed analogie che sembrano potersi individuare tra area falisca e Campania settentrionale⁷¹, ma la Campania meridionale è ben altra cosa. In effetti, una serie di elementi linguistici restituiti da epigrafi nell'area di Vico Equense e Nocera Inferiore, segnatamente alcune *oinochoai* con iscrizioni graffite e databili alla seconda metà del VI secolo, mostrano interessanti paralleli con un'area linguistica osco-umbra, che non esclude sia il sabino e il capenate che lo stesso falisco⁷². Questi ed altri elementi dimostrano «lo stanziamento di popolazioni di lingua osco-umbra nella Campania meridionale assai prima delle “invasioni” sannitiche»⁷³. L'area tra Sorrento e Nocera ha una significativa vicinanza con l'entroterra irpino, il che pone la questione di una eventuale storicità sottesa al ricordo di movimenti tra l'area falisca, capenate o sabina e questa zona⁷⁴.

⁶⁸ NEGRI 1982.

⁶⁹ CIL XI 6706,6; CIE 8451; BRIQUEL 1972, 833-837.

⁷⁰ Sulla questione mi limito a rimandare a DENCH 1995.

⁷¹ Cfr. da ultimo CAMPOREALE 1991.

⁷² COLONNA 1974; ARENA 1974; cfr. CERCHIAI 1995, 103.

⁷³ COLONNA 1974, 385.

⁷⁴ Sempre in questo contesto va ricordata anche l'iscrizione rinvenuta alcuni decenni fa a circa venti chilometri ad ovest di Lucera, dunque ancora in un'area contigua all'Irpinia, e risalente al III/II secolo a.C., in cui è menzionato *Ditis*, che forse è da identificare proprio con quel *Dispater* che Servio lega al Soratte (*Gentiles / Magiei / sancto Deiveti / fecere*: CIL I 3190 = AE 1972, 138 = AE 1975, 220; cfr. ARENA 1973): divinità infere associabili per il tramite di *Plouton*, di cui *Dives* sarebbe traduzione. Ma in Irpinia erano ubicate le sorgenti mefitiche della Valle d'Ansanto, in cui Virgilio collocava gli *spiracula Ditis* (*Aen.* VII 563-570).

Ciò comunque non basta per poter tentare di collocare un possibile nucleo storico di migrazione in un'epoca precedente al manifestarsi della cultura sannitica in Campania (come le su menzionate iscrizioni suggerirebbero), oppure proprio in concomitanza con quei forti fenomeni di movimento di gruppi etnici che caratterizzano l'Italia meridionale nel corso del V secolo. Va anche ricordato che l'area che storicamente sarà indicata come Irpinia è caratterizzata da una propria identità già dall'età del Ferro, con le culture etichettate "Oliveto Citra-Cairano", pertinenti alla cosiddetta *Fossakultur* e fortemente permeate di aspetti adriatici⁷⁵.

Inoltre, se davvero l'affinità tra *Hirpi* e *Hirpini* conservasse il ricordo di una infiltrazione di gruppi dal centro-Italia all'Irpinia, resterebbe aperta una domanda su chi fossero gli *Hirpi* che ancora Strabone e Plinio ricordano nell'area del Soratte: residuo dell'eventuale emigrazione? Evidentemente i dati di cui disponiamo sono troppo scarsi per cercare di capire se queste "interferenze" rientrano in un normale fenomeno di movimento di persone tra diverse aree della penisola, oppure se si debba immaginare un più consistente spostamento di interi gruppi etnici o subgruppi. Questo discorso si inserisce nel più ampio dibattito sul fenomeno noto come *ver sacrum*.⁷⁶ Da un lato, la maggior parte degli studiosi concorda nel vedere dietro queste tradizioni nient'altro che miti di origine che seguono un medesimo *pattern*.⁷⁷ È però vero, come ha notato de Cazanove, che se vi è tra gli studiosi una certa avversione nei confronti di teorie "invasioniste" che richiamano la tristemente nota opera di Gustav Kossinna, vi è stato forse un certo eccesso opposto nella tendenza a sminuire la realtà di movimenti di popolazioni nell'Italia antica⁷⁸. È comunque probabile che dietro la tradizione del *ver sacrum* vi siano effettivamente ricordi di movimenti di popolazioni⁷⁹. Ma sarebbe poco corretto creare un cortocircuito tra fonti e testimonianze epigrafiche, in cui le prime spiegano le seconde e viceversa: la presenza di individui legati ad un alfabeto centro-italico in Campania meridionale non deve necessariamente essere indizio di presenze stabili o residuo di un'ampia migrazione.

Come spesso succede, più degli elementi linguistici ed archeologici sono quelli culturali che si rivelano utili. Sempre dal testo di Servio, come opportunamente sottolineato da Poccetti, emergono elementi che paiono

⁷⁵ CERCHIAI 1995, 91.

⁷⁶ Per una bibliografia aggiornata rimando a FARNEY 2007, 206 sgg. e CIFANI 2012, 161.

⁷⁷ HEURGON 1957, 5 e 51; PROSDOCIMI 1989, 528.

⁷⁸ DE CAZANOVE 2000, 258-259.

⁷⁹ TAGLIAMONTE 1996, 20.

ricondere il racconto ad un contesto culturale ampio ma nello stesso tempo sufficientemente precisabile, che è quello delle tradizioni etnografiche proprie delle popolazioni di stirpe sannitica ed osca. A questi popoli infatti appartengono il *ver sacrum*, la pestilenza, il contesto pastorale, gli stessi lupi. Va però fatta una precisazione riguardo al *ver sacrum*: è a questo modello che possiamo riferire il testo serviano? In effetti, a prima vista sembrano mancare alcuni elementi tipici di questa tradizione. Ma in realtà, una analisi delle fonti permette di individuare tre elementi tipici dello schema: una colpa⁸⁰, un oracolo che impone espiazione, e l'allontanamento da un territorio sotto la guida di un animale-totem⁸¹. La colpa, che è all'origine della pestilenza e del conseguente responso oracolare, sta nell'aver inseguito i lupi, azione riprovevole che viene castigata dal dio. Ciò implica che il furto perpetrato dei lupi era giusto: potremo dunque supporre che lo stesso dio avesse mandato i lupi, come suoi "sacerdoti", a prelevare la parte di sacrificio che gli spettava. Quale dio? L'Apollo/Soranus del Soratte, che marca un'altra differenza rispetto agli schemi tradizionali del *ver sacrum*, dove la divinità che domina è Marte⁸². La sostituzione sembra quasi tradire uno sforzo di adattare il modulo narrativo ad una realtà diversa da quella sabino-sannita, quale quella falisca. Inoltre, la narrazione lascia intendere che i pastori si dovettero adattare ad una vita lupesca, anche se non dice esplicitamente che essi dovettero abbandonare il loro territorio. L'inciso del *raptio vivere* è però indicativo: si tratta infatti di una espressione che ricorre nella letteratura latina in circostanze quasi sempre legate a popolazioni e gruppi che vivono di banditismo, ai margini della civiltà e spesso lontano dalle loro zone di origine⁸³. L'animale-totem è ovviamente il lupo.

⁸⁰ L'elemento della colpa è basilare nella struttura del *ver sacrum*. Questo rito è infatti inteso dalle fonti antiche come una pratica di sostituzione di sacrificio umano: cfr. il testo di Festo 519-20 L ed il lavoro di DE CAZANOVE 2000.

⁸¹ Che il racconto serviano fosse riconducibile ad un *ver sacrum* era già opinione di TAYLOR 1923, 89-91.

⁸² Apollo è presente in maniera contraddittoria, non a caso, solo in un'altra tradizione "eccentrica", quella della presa di Messina da parte dei Mamertini nel 288 a.C., presentata come un *ver sacrum* da Festo (150 L) che cita da un *Alfius* storico di origini sannite (FARNEY 2007, 222 nt. 148): ma lo stesso testo spiega il nome dei Mamertini come una derivazione da Marte. La presenza di Apollo al posto di Marte, e l'elemento delle calamità, indicano invece a parere della DENCH (1997, 46-48) una influenza magnogreca sul racconto.

⁸³ Un incompleto elenco comprende innanzitutto gli Equi nell'Eneide (VII 749). Nell'*Origo Gentis Romanae* l'espressione è riferita a Saturno e ai popoli primitivi del Lazio (III 2). Livio descrive così i gruppi celtici che "razzolano" per la Pianura Pontina (VII 25, 13) e i Bruttii fugiaschi (XXVII 12, 5). Curzio Rufo usa l'espressione parlando di popolazioni tradizionalmente associate a nomadismo e banditismo: Illiri e Traci (III 10, 9), Sciti (IV 6, 3). Cfr. YARDLEY 2003, 75.

Il discorso è reso più complicato proprio dalla evidente forte suggestione esercitata dal lupo e dal suo incrocio con l'uomo, che ha importanti manifestazioni nel mondo antico, come abbiamo visto per l'universo culturale romano. Il rischio è che questa sottile trama di analogie, spesso piuttosto tenui, porti a posizioni in qualche modo semplificatorie, come quella espressa pochi anni fa da Cataldi: «Per i Lucani, come per i Dau-ni, per i Fauni, come per gli *Hirpi Sorani* e per gli *Hirpini*, ci potremmo trovare infatti nel medesimo contesto culturale, quello degli uomini-lupi, che, partiti alla conquista di nuovi territori sotto la guida del loro animale totemico, si sarebbero variamente diffusi attraverso l'Italia meridionale e centrale»⁸⁴.

Sarà invece più opportuno, a mio parere, cercare di mantenere l'attenzione sulle distinzioni più che sulle analogie, perché se queste ultime sono indubbiamente suggestive, le prime a volte sono sottovalutate anche quando piuttosto forti.

Possiamo ripartire proprio da lupo, e chiederci quali eventuali relazioni possiamo individuare tra questo animale e l'Italia centrale tirrenica, oltre al testo di Servio. Se abbiamo diversi indizi sul suo ruolo nel mondo mitico degli Etruschi⁸⁵, diversa sembra la situazione quando guardiamo all'agro falisco o capenate, in cui mancano particolari elementi in tal senso⁸⁶. Il tema degli "uomini-lupo" o degli uomini che vivono come lupi, inoltre, sembra strettamente connesso con realtà in cui la strutturazione topografico-sociale non è ancora ben definita. L'emergere di una stabile dialettica tra centro abitato e area extraurbana agricola ha infatti forti implicazioni sul piano sociale nella corrispettiva dialettica, improntata all'ordine topografico e sociale, tra compagini cittadine e ceti rurali. In

⁸⁴ CATALDI 1992, 57.

⁸⁵ ELLIOTT 1995 per una utile rassegna.

⁸⁶ Un documento molto singolare è stato messo di recente in relazione con gli *Hirpi* della versione serviana: si tratta di una *neck-amphora* a figure nere dei primi decenni del V secolo a.C., appartenente ad una collezione privata svizzera (BRUNI 2002). La decorazione è effettivamente singolare: si riconoscono due altari (uno con braci, l'altro spento) e due personaggi che effettuano un sacrificio; ma soprattutto, una serie di canidi, forse lupi, che sembrano saltare su e giù da alcune assi, una delle quali direttamente appoggiata ad un altare. Nella sua analisi, Bruni osserva che gli elementi iconografici fanno pensare proprio alla vicenda raccontata da Servio: lo studioso conclude che la scena rappresenterebbe «gli aspetti rituali che questo mito sottende in una riproposizione cerimoniale volta a sottolineare l'identità del gruppo a cui è rivolta» (BRUNI 2002, 24). In tal caso, avremmo conferma che il mito era noto già almeno nel V secolo. Resta il fatto che, nonostante la provenienza del pezzo non sia certa, l'area vulcente si candida per diversi motivi, secondo lo stesso Bruni: ciò induce a pensare che il tema della raffigurazione abbia comunque maggiori legami col mondo etrusco che con quello falisco e capenate.

mancanza di questa dialettica, l'extraurbano è periferia "selvaggia", dominio di gruppi marginali costituiti spesso da giovani iniziandi che devono affrontare (e forse introiettare) il "selvaggio", e ai quali è affidata la tutela di uno spazio di confine non precisamente delimitato⁸⁷: dove loro sono, là è il confine.

Anche da questo punto di vista, gli uomini-lupo si collocano più chiaramente in un contesto in cui l'urbanizzazione è fatto tardo, come il Sannio, che in un contesto in cui il fenomeno urbano è saldamente documentato sin dalla piena età orientalizzante⁸⁸. Anche in questo caso, dunque, abbiamo a che fare con un tema poco falisco/capenate e molto più osco, come confermato proprio dalla tradizione sugli Irpini.

E non è l'unico elemento culturale che sembra "fuori posto". Il ruolo centrale giocato da una montagna nella strutturazione mitica di un territorio è un tema classico proprio del mondo sannita: è ben nota la tradizione su un altro *ver sacrum*, in cui i Sanniti guidati da *Comius* (o *Cominius*) *Castro-nius* trovano il punto di arrivo della loro migrazione in un *collis Samnius*⁸⁹. Ma soprattutto, è il Soratte ad essere fuori posto. Questo infatti è storicamente in territorio falisco, tutt'al più capenate, non certo sabino; non lo è in epoche antiche, né tanto meno più tardi, quando la "cristallizzazione" delle *regiones* augustee marcherà il confine tra area falisco-capenate, compresa nella Regio VII Etruria, e l'area sabina, Regio IV⁹⁰.

È un altro invece il monte che, almeno a livello etnografico, la cultura romana percepisce come eminente in ambito sabino ed italico: il *mons Fiscellus*, che usualmente viene identificato col Gran Sasso⁹¹, ma probabilmente indicava tutto il sistema montuoso che va dai Monti Sibillini al Gran Sasso⁹². I due grandi antiquari ed etnologi dell'età repubblicana,

⁸⁷ Ho trattato in questi termini di rapporti tra centro e periferia in DI FAZIO 2012 b. Il tema è ovviamente molto ampio. Sul lato greco, il rimando d'obbligo è ai celebri lavori di P. Vidal Naquet sull'efebia spartana. In contesto italico si veda FIORI 1999 e CERCHIAI 2005. Per le connessioni tra lupi, mercenari e tirannidi cfr. di recente CERCHIAI 2011.

⁸⁸ Cfr. di recente CIFANI 2012, 159-161.

⁸⁹ Fest. 436 L integrato con Schol. *ad* Isid. *Etim.* XIV 4, 18; cfr. TAGLIAMONTE 1996, 21-23.

⁹⁰ Ciò sembra un punto fermo, nonostante una certa "fluidità" di confini e alcune analogie culturali che sembrano esistere tra comparto capenate e sabino (cosa del resto ovvia per *ethne* limitrofi), come sembra suggerito sul piano archeologico dall'esame degli impasti (BIELLA 2007) e sul piano sociale da diversi gentilizi di probabile origine sabellica presenti nei territori falisco e capenate (BAKKUM 2009, I, 330 sgg.). Sappiamo del resto che *Lucus Feroniae* era un mercato frequentato da diversi *ethne*, tra cui proprio i Sabini (CIFANI 2012, 155-156, con riferimenti).

⁹¹ Cfr. SALMON 1967, 363.

⁹² BERNARDI 1985, 4; cfr. Plin. *NH* III 12, 108-109. Per la centralità del *mons Fiscellus* per i Sabini dell'area interna cfr. CIFANI 2012, 160. Sull'identificazione del *mons Fiscellus* vi era

Catone e Varrone, lo ricordano entrambi come dominio di particolari capre selvatiche: secondo Catone, queste sarebbero state in grado di fare salti di sessanta piedi da roccia a roccia; curiosamente, secondo Catone simili proprietà avrebbero avuto anche le capre del Soratte⁹³. Difficile dire se questo accostamento possa essere indice di una qualche confusione nella letteratura antiquaria dell'epoca o negli autori posteriori. Resta il fatto che se al racconto serviano togliessimo il riferimento al Soratte e lo sostituissimo con altro monte di area più propriamente sabina o osca, il Fiscellus ad esempio, il risultato ci apparirebbe senz'altro più coerente. È con questa constatazione che possiamo avviarci ad una proposta conclusiva, tornando al dibattuto testo serviano.

5. RITORNO A SERVIO

Il nodo centrale è dunque il testo di Servio: l'unico, come si è visto, che metta in relazione gli *Hirpi* del Soratte coi lupi, e l'unico che chiami in causa l'elemento culturale e la lingua sabina, confermando così la netta differenza rispetto alla tradizione pliniano-straboniana (e, in ultima analisi, virgiliana). Per spiegare le differenze tra le due tradizioni non basta sottolineare che Plinio e Strabone descrivono un rito, mentre Servio ne racconta l'eziologia. Possiamo allora provare a percorrere una strada diversa. Finora si è considerato che fossero gli Irpini ad essere fuori posto nel testo serviano, a fronte di una coerente ambientazione falisca, di cui sarebbero elementi portanti gli *Hirpi* ed il Soratte. Ma come è emerso dalle pagine precedenti, il racconto serviano sembra porsi come una specie di adattamento, non perfettamente lineare, dello schema narrativo tradizionale del *ver sacrum* italico ad una realtà culturale diversa, quale quella falisca. In effetti, se proviamo a rileggere il testo serviano omettendo gli elementi critici, il Soratte e l'agro falisco, la vicenda acquista una sua omogeneità, e può essere ricostruita come segue.

dibattito già nell'antiquaria dei secoli scorsi: cfr. ad es. ROMANELLI 1819, 545-546. Anche i monti Sibillini sono connotati da una famosa grotta, detta "della Sibilla": cfr. sulla questione ARINGOLI *et al.* 2007. Si è a volte sostenuto che questa fosse nota già in epoca imperiale, in base principalmente ad un passo di Svetonio, *Vit. X: In Appennini quidem iugis etiam pervigilium egit*. Ma il passo si può riferire ad un qualunque *iugum* appenninico.

⁹³ Cato II 20 Ch. = 52 P, in Varr. RR II 3, 3: *in Sauracti <et> Fiscello caprae ferae sunt, quae saliant e saxo pedes plus sexagenos*.

A causa di un crimine religioso (non aver riconosciuto gli emissari di un dio infero mandati a prelevare la sua parte di offerta), una pestilenza colpisce la popolazione di lingua sabina che abita ai piedi di una montagna “sacra”; un oracolo suggerisce loro di vivere come i lupi, dunque in maniera erratica, e di seguire un lupo alla ricerca di nuove terre, arrivando in Campania meridionale dove, in onore dell’animale-totem, assumono il nome di *Hirpini*, dal termine *hirpus* che nella loro lingua indica il lupo.

Una vicenda così ricostruita si inserisce perfettamente all’interno di un modello interpretativo piuttosto preciso, ovvero quello della derivazione di popoli osci da una *Urheimat* sabina. Questo modello vale per i Sanniti e per pressoché tutti i popoli di stirpe osco-umbra dell’Italia centro-meridionale: le tradizioni sul *ver sacrum* hanno sempre al loro centro la Sabina. È qui che gli *Aborigines* si insediano; da qui partono i futuri Piceni, Sanniti (e a cascata Lucani e Brutti) e Peligni⁹⁴; gli Ernici prendono il nome da un vocabolo sabino⁹⁵; perfino gli Umbri rientrano in questo quadro, come riconosciuto di recente⁹⁶. A ben vedere, nell’universo osco-sannita solo gli Irpini non sembrano avere una esplicita connessione con la Sabina: ma in realtà è stato riconosciuto come nella prospettiva pansabina di Catone dovessero rientrare anche Irpini e Frentani⁹⁷. Se poi nel testo serviano leggiamo non gli *Hirpi* falisci ma proprio gli *Hirpini*, come si sta proponendo, la connessione tra Irpini e Sabina trova una sua conferma⁹⁸.

È così possibile ricostruire un ennesimo pezzo di etnografia dell’Italia antica in cui una popolazione di ceppo osco viene fatta derivare dalla Sabina attraverso un *ver sacrum* sotto la guida di un animale-totem, e di cui gli stringati ed affini testi di Strabone e di Festo riportano solo l’essenziale⁹⁹. Tradizioni di questo genere, come sappiamo, sono perlopiù frutto della elaborazione dell’antiquaria romana. È possibile specificare meglio questa responsabilità? Cosa si trova alla base di questo racconto sfogliando

⁹⁴ LETTA 2007, 171. L’allusione poco chiara di Ovidio (*Fasti* III 95) ad una origine sabina dei Peligni credo testimoni di come questa *origo* fosse divenuta un vero e proprio *topos* letterario.

⁹⁵ Serv. *ad Aen.* VII 684.

⁹⁶ LETTA 2007, 172, che fornisce una nuova lettura di un discusso passo di Zenodoto di Trezene citato da Dionigi d’Alicarnasso (II 49, 1).

⁹⁷ LETTA 1984, 422.

⁹⁸ Non mi pare invece verosimile l’ipotesi formulata dalla TAYLOR (1923, 90; cfr. anche BAKKUM 2009, I, 37), secondo cui gli *Hirpi* sarebbero il residuo di una migrazione da area sabina all’agro falisco. Questa ipotesi infatti lascia irrisolto il problema di conciliare la tradizione serviana sugli *Hirpi/Hirpini* e quella di Strabone-Festo sugli *Hirpini*.

⁹⁹ È possibile che questa storia avesse seguito le fortune storiche degli Irpini, che a causa della loro persistente ostilità verso i Romani furono separati dal resto del mondo sannita e subirono,

do la “stratigrafia” antiquaria? Un indizio potrebbe essere dato da una apparentemente innocente frase del solito Varrone (*Ll VII 3, 3*): le lingue osche affondano le loro radici in quella sabina. In questa dichiarazione programmatica, la cui rispondenza a realtà sul piano della linguistica storica lascia a desiderare¹⁰⁰, è forse possibile vedere uno dei risultati della grande opera varroniana di sistematizzazione della storia della penisola italica prima della conquista romana¹⁰¹. È infatti a lui che si deve attribuire il più formidabile sforzo di organizzare lo scibile del suo tempo: la religione, la lingua, ma anche le tradizioni storiche. Le numerose citazioni della sua opera negli autori successivi dimostrano con forza statistica il peso della sua influenza, da cui Servio fu tutt’altro che immune.

Un analogo caso in cui una etimologia serviana trova alternative in altre fonti è stato oggetto di una accurata analisi da parte di Paolo Poccetti: si tratta degli *Hernica saxa* virgiliani (*ad Aen. VII 684*)¹⁰². Per Servio, l’etnonimo degli Ernici deriva da *Herna*, parola anche in questo caso sabina per “sassi”; nel lessico di Festo (89 L), il nome degli Ernici viene invece fatto derivare da un termine della lingua marsa. In entrambi i casi, dunque, Servio (o meglio la sua fonte) riporterebbe alla lingua sabina parole che altre fonti ascrivono ad altre lingue dell’Italia centrale antica: sannita (osco) per l’*Hirpus* e marso per l’*Herna*. È in effetti plausibile, come ipotizzato da Poccetti, che ciò sia dovuto proprio ad una prospettiva “pansabina” che Servio avrebbe mutuato da Varrone, e che lo avrebbe portato a considerare le diverse lingue di ceppo osco-italico come prodotto del sabino.

È stato effettivamente già ipotizzato che anche alla base del testo serviano che stiamo discutendo vi possa essere Varrone¹⁰³. L’antiquario reatino del resto è citato esplicitamente nel commento successivo (XI 787), che razionalizza la camminata sui carboni ardenti chiamando in causa particolari unguenti che avrebbero alleviato il dolore. Ma prima di Varrone già almeno un altro grande autore, Catone, aveva presentato una prospettiva

specie nei decenni successivi alla fine della seconda guerra punica, diverse confische ed una sorta di rimozione dai resoconti storici (SALMON 1989, 226-231). MUSTI (1984) ha ben messo in evidenza come nella gradazione di “sanniticità” percepita dalle fonti antiche, Irpini, Caudini e Frentani fossero un gradino sotto a Pentri e Carricini, e uno sopra Brettii e Lucani; alle argomentazioni di Musti si potrà aggiungere l’osservazione che Irpini e Caudini (e metà del territorio frentano) erano stati collocati non nella *regio IV*, ma nella II, quasi a ribadire una loro non completa omogeneità con i Sanniti delle aree interne.

¹⁰⁰ Pace SALMON 1967, 321 nt. 1; cfr. DENCH 1995, 193-194.

¹⁰¹ Sul “sabinismo” di Varrone: TRAINA 1993, 619 sgg.

¹⁰² POCCHETTI 2004, 263-264.

¹⁰³ La glossa *hirpi*=lupi è stata considerata varroniana, ed inserita da FUNAIOLI 1907 nella sua raccolta (391) tra i frammenti grammatici di Varrone.

dell'Italia antica decisamente filosabina¹⁰⁴. Varrà la pena dunque prendere in considerazione anche l'ipotesi di attribuire questa tradizione irpina proprio a Catone¹⁰⁵, che oltretutto tra gli storici repubblicani è pressoché l'unico consultato da Servio¹⁰⁶. Possiamo inoltre ricordare che nel commento serviano vi sono altri frammenti di etnologia italica che riguardano proprio i Sabini e la loro importanza, e che sono anonimi, ma mostrano consonanze con frammenti delle *Origines* catoniane¹⁰⁷.

Sarà comunque il caso, più in generale, di riconoscere finalmente che buona parte delle informazioni che abbiamo dall'antiquaria romana sulla protostoria italica sono filtrate da una serie di lenti (Catone, Verrio Flacco, Varrone ed altri). Il naufragio delle loro opere è ovviamente il limite che si frappone ad un adeguato riconoscimento di questa natura "plasmata" che contraddistingue le informazioni di tipo antiquario su cui noi oggi cerchiamo di costruire un quadro storico dell'Italia preromana. La nostra percezione della Sabina come di una *Urheimat* italica è in gran parte da addebitare a questa influenza, come probabilmente lo stesso modello del *ver sacrum* ed altri elementi ricorrenti dell'etnografia italica.

6. CONCLUSIONE: DI COME UN GRAMMATICO TARDOANTICO TRASSE IN INGANNO UN VIAGGIATORE ROMANTICO

Arrivati alla fine di questa indagine, sembra dunque affiorare la possibilità che la connotazione lupina degli *Hirpi* del Soratte sia in realtà frutto

¹⁰⁴ POU CET 1963, 199 sgg., secondo cui Varrone avrebbe sviluppato e precisato il *corpus* dottrinario relativo ai Sabini elaborato da Catone. Cfr. anche LETTA 1984, 416 sgg.

¹⁰⁵ Una simile ipotesi è stata già prospettata da COARELLI (2004, 18), che osserva come Catone sia fonte esplicita di un altro passo serviano, quello relativo alla fondazione del *lucus* capenate da parte di giovani veienti mandati dal re Properzio (*ad Aen.* VII 697). Ma in questo passo Catone sembra mostrare piuttosto la volontà di far rientrare l'area capenate sotto l'altra grande etichetta dell'Italia antica nella sua prospettiva, ovvero quella etrusca.

¹⁰⁶ Dallo studio di LLOYD (1961, 299) si ricava il dato di 31 citazioni da Catone: l'unico altro storico repubblicano citato da Servio è Cornelio Sisenna, ricordato tre volte. Poco diversa la situazione del cosiddetto *auctus*, in cui gli autori citati sono molti di più, ma Catone rimane di gran lunga il più citato. Ricordiamo comunque che il testo che stiamo discutendo è pressoché integralmente attribuibile al Servio della tradizione. Sulla "biblioteca" di Servio vedi anche PELLIZZARI 2003, 224 (Catone) e 234-236 (Varrone).

¹⁰⁷ Cfr. i diversi casi raccolti in MASTROROSA 2004. Ad esempio *ad Aen.* VII 710: PRISCIQVE QVIRITES *id est Sabini. prisici autem ideo, quia post foedus Titi et Romuli placuit ut quasi unus de duobus feret populus: unde et Romani Quirites dicti sunt, quod nomen Sabinorum fuerat a civitate Curibus, et Sabini a Romulo Romani dicti sunt* (cfr. BRUGISSER 1987, 221 sgg.).

di un equivoco: alla base vi sarebbe un racconto etnografico con cui l'antiquaria romana (Catone? Varrone?) riconduceva gli Irpini all'area sabina. Questo racconto sarebbe stato raccolto da Servio, ma riferito agli *Hirpi* falisci, con una sovrapposizione chiaramente dettata dalla semiomonimia. È possibile ipotizzare una svista così forte? Va detto che colpisce la fiducia che storici ed archeologi a volte ripongono in un'opera come quella di Servio, su cui gravano ancora tante incognite e tanti dubbi, non ultimi quelli di natura più strettamente filologica¹⁰⁸. Sarà forse il caso invece di rimarcare la differenza tra autori come Plinio e Strabone -il primo un erudito non privo di senso critico, il secondo un geografo di notevole personalità scientifica- e il grammatico tardoantico la cui principale preoccupazione era quella di spiegare il testo di Virgilio normalizzandone le incoerenze con un lavoro di *bricolage*¹⁰⁹. Diversi studi hanno invece messo in luce come Servio non avesse grande attenzione verso i fatti geografici, mostrando anzi spesso una certa superficialità¹¹⁰. In effetti, anche nel passo che stiamo discutendo il Soratte è collocato lungo la via Flaminia, correttamente, ma è considerato un monte degli Irpini. Più avanti nello stesso passo, questi vengono chiamati *Hirpi*¹¹¹; alla fine tornano ad essere Irpini. Ancora Irpini sono anche quelli che camminano sul fuoco nel passo successivo attribuito a Varrone (XI 787), in cui la confusione è ancora più palese, dal momento che il rituale è chiaramente da attribuire agli *Hirpi*¹¹².

Lo stesso Servio peraltro conosce gli Irpini della Valle d'Ansanto (*ad Aen.* VII 563). L'alternanza *Hirpi/Hirpini* nel testo è stata tentativamente risolta in diversi modi, tra cui prevale l'ipotesi più semplice, ovvero quella di una banale confusione tra due termini simili¹¹³. Ma, come si è già avuto modo di dire in relazione ad un altro passo, le spiegazioni che chiamano in

¹⁰⁸ Rimando al riguardo a BRUGNOLI 1988 e RAMIRES 2003, che nell'introduzione raccoglie tutte le complesse difficoltà legate alla tradizione testuale serviana. Il problema, come noto, è che l'edizione critica del commento serviano tuttora utilizzata è quella curata da G. Thilo e H. Hagen più di un secolo fa. L'edizione Harvard infatti si limita ai primi 4 libri; altre edizioni più recenti non coprono il libro XI, che è quello di nostro interesse.

¹⁰⁹ Uso il termine *bricolage* nell'accezione nobilitata da C. Lévi-Strauss.

¹¹⁰ Cfr. i casi raccolti in WOLFF 2011, 79-82.

¹¹¹ POCETTI (2004, 269) sottolinea come in un codice serviano si legga *Hirpini* anche in questo caso, concludendone che Servio conoscesse solo questa forma per la comunità del Soratte. Mi pare però più facile pensare, al contrario, che nel codice in questione (*Parisinus Lat. 7929 olim Floriacensis*) si fosse corretto il testo per "normalizzare" l'anomalia.

¹¹² Già Salmasius nel '500 aveva proposto di emendare *Hirpini* con *Hirpi*: cfr. Thilo-Hagen, *ad loc.*

¹¹³ BAKKUM 2009, I, 33 nota 20.

causa la confusione dell'autore sono senz'altro legittime, ma non esimono dal cercare altre soluzioni meno semplicistiche. Una diversa soluzione si presenta quando si considera l'esigenza principale che spinge Servio, ovvero spiegare i passi virgiliani. Se si attribuisce la vicenda degli Irpini agli *Hirpi* del Soratte, infatti, è più agevole trovare il motivo per cui Virgilio paragona il guerriero Arrunte ad un lupo (*Aen.* XI 811). Non a caso, alla fine del racconto Servio chiosa: *unde memor rei Vergilius Arruntem paulo post comparat lupo, quasi Hirpinum Soranum (ad Aen.* XI 785). La soddisfazione di chi ha trovato una soluzione ingegnosa ad un enigma sembra evidente.

Se tale ipotesi coglie nel segno, i lupi che popolavano il Soratte finirebbero per perdere il loro fascino antiquario. Con grande delusione, immagino, di George Dennis.

Massimiliano Di Fazio
Università di Pavia
max.difazio@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ARENA 1973 – R. ARENA, *Dei problemi posti da un'iscrizione latina con dedica a Dite*, in *Archeologia Classica* 25-26, 1973/1974, 9-17.
- ARENA 1974 – R. ARENA, *L'iscrizione di Vico Equense*, in *Studi Etruschi* 42, 1974, 387-390.
- ARINGOLI *et al.* 2007 – D. ARINGOLI, B. GENTILI, G. PAMBIANCHI, A.M. PISCITELLI, *The contribution of the 'Sibilla appenninica' legend to karst knowledge in the Sibillini Mountains (Central Apennines, Italy)*, in L. PICCARDI, W.B. MASSE (eds.), *Myth and Geology*, Geological Society Special Publication 273, London 2007, 329-340.
- BAKKUM 2009 – G.C.L.M. BAKKUM, *The Latin Dialect of the Ager Faliscus: 150 Years of Scholarship*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2009.
- BERNARDI 1985 – A. BERNARDI, *Il divino e il sacro nella montagna dell'Italia antica*, in *Xenia. Scritti in onore di Piero Treves*, Roma: L'Erma di Bretschneider 1985, 1-8.
- BIELLA 2007 – M.C. BIELLA, *Impasti orientalizzanti con decorazione ad incavo nell'Italia centrale tirrenica*, Roma: Giorgio Bretschneider 2007.
- BODEL 2008 – J. BODEL, *Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: An Outline of Roman Domestic Religion*, in J. BODEL, S.M. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell 2008, 248-275.
- BREMMER 1984 – J. BREMMER, *Greek Maenadism Reconsidered*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 1984, 267-286.
- BRIQUEL 1972 – D. BRIQUEL, *Sur des faits d'écriture en Sabine et dans l'ager Capenas*, in *Mélanges de l'École française de Rome* LXXXIV, 1972, 789-845.
- BRIQUEL 1990 – D. BRIQUEL, *Le meurtre de Rémus, ou le franchissement de la limite*, in M. DÉTIENNE (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris: Peeters 1990, 171-179.
- BRUGISSER 1987 – P. BRUGISSER, *Romulus Servianus. La légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius: mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne*, Bonn: Habelt 1987.
- BRUGNOLI 1988 – G. BRUGNOLI, s.v. "Servio", in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Torino: UTET 1988, 805-813.
- BRUNI 2002 – S. BRUNI, *Nugae de Etruscorum fabulis*, in *Ostraka* XI, 1, 2002, 7-28.
- CAMBI 2004 – F. CAMBI, *Le campagne di Falerii e di Capena dopo la romanizzazione*, in H. PATTERSON (ed.), *Bridging the Tiber. Approaches to Regional Archaeology in the middle Tiber Valley*, London: British School at Rome 2004, 75-101.
- CAMPORALE 1991 – G. CAMPORALE, *L'Ethnos dei Falisci secondo gli scrittori antichi*, in *Archeologia Classica* 43, 1991, 209-221.

- CARAFÀ 2006 – P. CARAFÀ, *I Lupercali*, in A. CARANDINI (a cura di), *La leggenda di Roma. Testi, morfologia e commento*, Milano: Lorenzo Valla 2006, 477-493.
- CARANDINI, CAPPELLI 2000 – A. CARANDINI, R. CAPPELLI (a cura di), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, cat. mostra (Roma 2000), Roma: Electa 2000.
- CATALDI 1992 – S. CATALDI, *Popoli e città del lupo e del cane in Italia meridionale e in Sicilia tra realtà e immagine*, in M. SORDI (a cura di), *Autocoscienza e Rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano: Vita e Pensiero 1992, 55-82.
- CERCHIAI 1994 – L. CERCHIAI, *L'immagine di Apollo nell'agguato di Troilo: osservazioni su tre anfore etrusche a figure nere*, in AA.VV., *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica greca, italiota ed etrusca dal VI al IV sec. a.C.*, Atti del Convegno Internazionale (Raito di Vietri sul Mare 1994), Salerno: Edizioni 10/17 1995, 159-169 (= CERCHIAI, D'AGOSTINO 1999, 91-128).
- CERCHIAI 1995 – L. CERCHIAI, *I Campani*, Milano: Longanesi 1995.
- CERCHIAI 1999 – L. CERCHIAI, *Eracle, un lupo mannaro e la camicia rossa*, in *Ostraka* VII, 2, 1998, 39-44 (= CERCHIAI, D'AGOSTINO 1999, 177-185).
- CERCHIAI 2005 – L. CERCHIAI, *Pitanatai Peripoloi*, in D. CAIAZZA (a cura di), *Italica ars. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio I Sanniti*, Piedimonte Matese: Arti Grafiche Grillo 2005, 373-379.
- CERCHIAI 2011 – L. CERCHIAI, *L'agguato di Hamae*, in D.F. MARAS (a cura di), *Corollari: scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra editore 2011, 29-32.
- CERCHIAI, D'AGOSTINO 1999 – L. CERCHIAI, B. D'AGOSTINO, *Il mare, la morte, l'amore. Gli Etruschi, i Greci e l'immagine*, Roma: Donzelli 1999.
- CIFANI 2012 – G. CIFANI, *Approaching Ethnicity and Landscapes in pre-Roman Italy: the middle Tiber valley*, in G. CIFANI, S. STODDART (eds.), *Landscape, Ethnicity and Identity in the archaic Mediterranean area*, Oxford: Oxbow 2012, 144-162.
- COARELLI 1988 – F. COARELLI, *Strabone: Roma e il Lazio*, in G. MADDOLI (a cura di), *Strabone e l'Italia antica*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane 1988, 75-91.
- COARELLI 2004 – F. COARELLI, *Miti di fondazione delle città italiche in Servio*, in SANTINI, STOK 2004, 11-32.
- COLONNA 1974 – G. COLONNA, *Nuceria Alfaterna*, in *Studi Etruschi* 42, 1974, 379-385.
- COLONNA 2009 – G. COLONNA, *L'Apollo di Pyrgi, Sur/Suri (il "Nero") e l'Apollo Sourios*, in *Studi Etruschi* 63, 101-134.
- DE CAZANOVE 2000 – O. DE CAZANOVE, *Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes : le printemps sacré italique*, in S. VERGER (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen : étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Actes de la table-ronde (Roma 1997), Roma: École Française de Rome 2000, 253-276.

- DE LAZZER 2000 – A. DE LAZZER, *Plutarco. Paralleli minori*, Napoli: M. D’Auria 2000.
- DEECKE 1888 – W. DEECKE, *Die Falisker. Eine geschichtlich-sprachliche Untersuchung*, Strassburg: K.J. Trübner 1888.
- DENCH 1995 – E. DENCH, *From Barbarians to New Men*, Oxford: Oxford University Press 1995.
- DENCH 1997 – E. DENCH, *Sacred Springs to the Social War: myths of origins and questions of identity in the Central Apennines*, in T. CORNELL, K. LOMAS (eds.), *Gender and Ethnicity in Ancient Italy*, London: Accordia 1997, 43-51.
- DENNIS 1848 – G. DENNIS, *The Cities and Cemeteries of Etruria*, London: J. Murray 1848.
- DI FAZIO 2012 – M. DI FAZIO, *Feronia. An Italic goddess between pre-Roman and Roman times*, in S. ROSELAAR (ed.), *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic* (Manchester 2010), Leiden: Brill 2012, 337-354.
- DI FAZIO 2012 b. – M. DI FAZIO, *I luoghi di culto di Feronia: ubicazioni e funzioni*, in G.M. DELLA FINA (a cura di), *Il fanum Voltumnae e i santuari comunitari dell’Italia antica*, atti del XIX Convegno (Orvieto 2011), Roma: Quasar 2012, 379-408.
- DI FAZIO c.s. – M. DI FAZIO, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell’Italia centrale antica*, c.s.
- DI NOLA 1976 – A.M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino: Einaudi 1976 (nuova ed. 2001).
- DODDS 1951 (2004) – E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press 1951 (tr. it. Firenze 2004).
- DURAND 1960 – G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris: PUF 1960.
- ELLIOTT 1995 – J. ELLIOTT, *The Etruscan Wolfman in Myth and Ritual*, in *Etruscan Studies* 2, 1995, 17-34.
- FARNEY 2007 – G.D. FARNEY, *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in the Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- FEENEY 1998 – D. FEENEY, *Literature and Religion at Rome*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- FERRANDO 2003 – S. FERRANDO, *Sulle tracce del “lupo sannita” con Strabone*, in *Maia* 55, 2003, 511-517.
- FIORI 1999 – R. FIORI, *Sodales. Gefolgschaften e diritto di associazione in Roma arcaica (VIII-V sec. a.C.)*, in *Societas - Ius. Munuscula di allievi a Feliciano Serrao*, Napoli: Jovene 1999, 101-158.
- FORSYTHE 2005 – G. FORSYTHE, *A Critical History of Early Rome*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press 2005.

- FRASCHETTI 1990 – A. FRASCHETTI, *Roma e il principe*, Roma-Bari: Laterza 1990.
- FRATANTUONO 2009 – L. FRATANTUONO, *A Commentary on Virgil, Aeneid XI*, Collection Latomus 320, Bruxelles 2009.
- FUNAIOLI 1907 – H. FUNAIOLI (ed.), *Grammaticae romanae fragmenta*, Lipsiae: Teubner 1907.
- GABBA 1981 – E. GABBA, *True History and False History in Classical Antiquity*, in *Journal of Roman Studies* 71, 1981, 50-62.
- GAGÉ 1955 – J. GAGÉ, *Apollon Romain*, Paris: de Boccard 1955.
- GRANINO CECERE 2009 – M.G. GRANINO CECERE, *Pecunia sacra e proprietà fondiaria nei santuari dell'Italia centrale. Il contributo dell'epigrafia*, in *Archiv für Religionsgeschichte* 11, 2009, 37-62.
- HARARI 2010 – M. HARARI, *The Imagery of the Etrusco-Faliscan Pantheon*, in L. BOUKE VAN DER MEER (ed.), *Material Aspects of Etruscan Religion*, Proceedings of the International Colloquium (Leiden 2008), BABesch Supplement 16, Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters 2010, 83-103.
- HEURGON 1957 – J. HEURGON, *Trois études sur le 'Ver sacrum'*, Collection Latomus 26, Bruxelles 1957.
- HOPKINS 1991 – K. HOPKINS, *From Violence to Blessing: Symbols and Rituals in Ancient Rome*, in A. MOLHO, K. RAAFLAUB, J. EMLÉN (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Ann Arbor/Stuttgart: University of Michigan Press 1991, 477-498.
- HORSFALL 2003 – N. HORSFALL, *Virgil. Aeneid 11. A Commentary*, Mnemosyne Supplement 244, Leiden: Brill 2003.
- HUBAUX 1958 – J. HUBAUX, *Rome et Véies*, Paris: Les Belles Lettres 1958.
- KERÉNYI 1948 – K. KERÉNYI, *Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia*, in *Mélanges Jules Marouzeau*, Paris: Les Belles Lettres 1948, 309-317 (= Id., *Niobe*, Zürich: Rhein-Verlag 1949, 136-147.)
- KLOPPENBORG 1996 – J.S. KLOPPENBORG, *Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership*, in J.S. KLOPPENBORG, S.G. WILSON (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, New York: Taylor and Francis 1996, 16-30.
- KÖVES 1962 – TH. KÖVES, *Valeria Luperca*, in *Hermes* 90, 1962, 214-238.
- LASSERRE 1967 – F. LASSERRE, *Strabon. Géographie*, t. III, Paris: Belles Lettres 1967.
- LEHMANN 1997 – Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Collection Latomus 237, Bruxelles 1997.
- LETTA 1972 – C. LETTA, *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano: Cisalpino-Goliardica 1972,

- LETTA 1984 – C. LETTA, *L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone*, in *Athenaeum* 62, 1984, 3-30 e 416-439.
- LETTA 2008 – C. LETTA, *I legami tra i popoli italici nelle Origines di Catone tra consapevolezza etnica e ideologia*, in G. URSO (a cura di), *Patria diversis gentibus una? Unità politiche e identità etniche nell'Italia antica*, atti del convegno (Cividale del Friuli 2007), Pisa: Edizioni ETS 2008, 171-195.
- LLOYD 1961 – R.B. LLOYD, *Republican Authors in Servius and the Scholia Danielis*, in *Harvard Studies in Classical Philology* 65, 1961, 291-341
- MANSUELLI 1988 – G.A. MANSUELLI, *L'ultima Etruria: aspetti della romanizzazione del paese etrusco: gli aspetti culturali e sacrali*, Bologna: Pàtron 1988.
- MASTELLONE 1994 – E. MASTELLONE, *Osservazioni di lingua nel commento di Porfirione ad Orazio*, in *Bollettino di Studi Latini* 24, 1994, 101-128.
- MASTROCINQUE 2006 – A. MASTROCINQUE, *Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci*, in A. NASO (a cura di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Atti del convegno internazionale (Udine 2005), Firenze: Le Monnier 2006, 85-97.
- MASTROROSA 2004 – I. MASTROROSA, *I primordi sabini in Servio: fra storiografia e antiquaria*, in SANTINI, STOK 2004, 235-258.
- MUSTI 1984 – D. MUSTI, *La nozione storica di Sanniti nelle fonti greche e romane*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a. C.*, Atti conv. (Isernia 1980), Campobasso: Edizioni Enne 1984, 71-84 (= Id., *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, 197-216).
- NAAS 2002 – V. NAAS, *Le projet Encyclopédique de Pline l'ancien*, Roma: École Française de Rome 2002.
- NEGRI 1982 – M. NEGRI, “*Lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi*”, in *Acme* 35, 1982, 199-203.
- NIBBY 1837 – A. NIBBY, *Analisi storico-topografico-antiquaria della carte de'dintorni di Roma*, Roma 1837.
- NISIO 2008 – S. NISIO, *I sinkholes nel Lazio*, in *I fenomeni naturali di sinkhole nelle aree di pianura italiane*, *Memorie descrittive della Carta Geologica d'Italia* 85, 2008, 33-148.
- NORTH 2008 – J. NORTH, *Caesar at the Lupercalia*, in *Journal of Roman Studies* 98, 2008, 144-160.
- ORTALLI 1997 – G. ORTALLI, *Lupi, genti, culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino: Einaudi 1997.
- PELLIZZARI 2003 – A. PELLIZZARI, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Firenze: Leo S. Olschki 2003.
- PICCALUGA 1976 – G. PICCALUGA, *I Marsi e gli Hirpi. Due diversi modi di sistemare le minoranze etniche*, in P. XELLA (a cura di), *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma: Bulzoni 1976, 207-231.

- PICCARDI *et al.* 2008 – L. PICCARDI *et al.*, *Scent of a myth: tectonics, geochemistry and geomythology at Delphi (Greece)*, in *Journal of the Geological Society* 165, 1, 2008, 5-18.
- PINOTTI 2003 – P. PINOTTI, *In compagnia dei lupi. Storie antiche e interpretazioni moderne del rapporto tra umani, lupi e lupi mannari*, in F. Gasti, E. Romano (a cura di), *Buoni per pensare. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Atti della II Giornata Ghisleriana di filologia classica (Pavia 2002), Como: New Press 2003, 83-125.
- POCETTI 2004 – P. POCETTI, *Servio come fonte di documentazioni linguistiche e etnografiche dell'Italia antica tra tradizioni indigene e filtri alloglotti*, in SANTINI, STOK 2004, 259-306.
- PONZI 1857 – G. PONZI, *Sulla eruzione solforosa avvenuta nei giorni 28, 29, 30 ottobre, sotto il paese di Leprignano, nella contrada denominata il Lagopuzzo*, in *Atti dell'Accademia Pontificia dei Nuovi Lincei* 10, 1857, 71-77.
- POUCET 1963 – J. POU CET, *Études Étrusco-Italiques*, Louvain: Bibliothèque de l'Université 1963.
- PROSDOCIMI 1989 – A. PROSDOCIMI, *La religione degli Italici*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omnium terrarum parens*, Milano: Scheiwiller 1989, 477-548.
- RAMIRES 2003 – G. RAMIRES, *Servio, Commento al libro VII dell'Eneide*, Bologna: Pàtron 2003.
- ROMANELLI 1819 – D. ROMANELLI, *Antica topografia istorica del regno di Napoli*, Volume 3, Napoli: Stamperia Reale 1819.
- SALMON 1967 – E.T. SALMON, *Samnium and the Samnites*, Cambridge: Cambridge University Press 1967.
- SALMON 1989 – E.T. SALMON, *The Hirpini: Ex Italia Semper Aliquid Novi*, in *Phoenix* 43, 1989, 225-235.
- SALVADORE 1999 – M. SALVADORE, *M. Terenti Varronis Fragmenta omnia quae exstant. Pars I: Supplementum*, Hildesheim: Holms 1999.
- SANTINI, STOK 2004 – C. SANTINI, F. STOK (a cura di), *Hinc Italae Gentes. Geopolitica ed etnografia dell'Italia nel Commento di Servio all'Eneide*, Pisa: Edizioni ETS 2004.
- SCHEID 2005 – J. SCHEID, *Quand faire c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains*. Paris: Flammarion 2005.
- SCHEID 2006 – *Rome et les grands lieux de culte d'Italie*, in A. VIGOURT *et al.* (éds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris: PUPS 2006, 75-86.
- SCHEPENS, DELCROIX 1996 – G. SCHEPENS, K. DELCROIX, *Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception*, in O. PECERE, A. STRAMAGLIA (a cura

- di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, atti conv. (Cassino 1994), Cassino: Università di Cassino 1996, 373-460.
- SMITH 2006 – C.J. SMITH, *The Roman Clan*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- SPALTENSTEIN 1986 – F. SPALTENSTEIN, *Commentaire des Punica de Silius Italicus*, Geneve: Droz 1986.
- TAGLIAMONTE 1996 – G. TAGLIAMONTE, *I Sanniti*, Milano: Loganesi 1996.
- TAYLOR 1923 – L.R. TAYLOR, *Local Cults in Etruria*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 2, Roma 1923.
- TORELLI 1993 – M. TORELLI, *Fictiles fabulae. Rappresentazione e romanizzazione nei cicli figurati fittili repubblicani*, in *Ostraka 2*, 1993, 269-299.
- TRAINA 1993 – G. TRAINA, Roma e l'Italia: tradizioni locali e letteratura antiquaria (II a.C.-II d.C.), *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* s. 9,4, 1993, 585-636.
- WALBANK 1957 – F. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, I, Oxford: Oxford University Press 1957.
- WALTER 1969 – H. WALTER, *Die 'Collectanea rerum memorabilium' des C. Julius Solinus. Ihre Entstehung und die Echtheit ihrer Zweitfassung*, Wiesbaden: Steiner 1969.
- WISSOWA 1912 – G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München: Beck 1912².
- WOLFF 2011 – E. WOLFF, *Sur quelques passages de Servius*, in M. BOUQUET, B. MÉNIEL (éds.), *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes 2011, 79-88.
- YARDLEY 2003 – J. YARDLEY, *Justin and Pompeius Trogus: A Study of the Language of Justin's Epitome of Trogus*, Toronto: University of Toronto Press 2003.
- XYGALATAS 2011 – D. XYGALATAS, *Ethnography, Historiography, and the Making of History in the Tradition of the Anastenaria*, in *History and Anthropology* 22, 1, 57-74.

Il volume trae spunto da un seminario organizzato nel 2011 alla British School at Rome per discutere le dinamiche culturali del territorio dei Falisci, in un'ottica di lunga durata tra VIII e IV secolo a.C. e con approccio diacronico.

Negli ultimi anni si è sviluppato in ambito internazionale un ampio interesse sui processi formativi di una cultura e dell'identità etnica; sotto questo punto di vista l'area falisca costituisce un eccellente caso di studio, dovuto alla complessa storia di un territorio a confine tra Etruschi e Romani e alla ricca documentazione archeologica disponibile.

I contributi di Marta Bellomi, Enrico Benelli, Maria Cristina Biella, Claudia Carlucci, Gabriele Cifani, Maria Anna De Lucia, Massimiliano Di Fazio, Laura Maria Michetti, Letizia Ceccarelli, Daniele Federico Maras, Francesco Napolitano, Paolo Poccetti, e Simon Stoddart, ribadiscono l'importanza degli eventi storici e delle manifestazioni culturali del territorio falisco, il cui interesse travalica l'orizzonte locale, per inserirsi nel più ampio quadro della complessa storia dell'Italia antica.

Gabriele Cifani, ricercatore di archeologia classica presso l'Università degli studi di Roma "Tor Vergata", è stato *research fellow* presso l'Università di Cambridge dal 2005 al 2007; ha condotto scavi e ricognizioni in Italia e in Libia interessandosi alle dinamiche culturali e insediative della Tripolitania, della Roma arcaica e dell'Etruria meridionale. È autore delle monografie: *Storia di una frontiera* (Roma, 1993), *Architettura romana arcaica* (Roma, 2008) ed ha curato, insieme a Simon Stoddart, il volume: *Landscape, ethnicity and identity in the archaic mediterranean area* (Oxford, 2012).

€ 35,00

ISBN 978-88-7140-519-3



9 788871 405193

