

IL PELLEGRINAGGIO A FONTE S. IPPOLITO DI CORFINIO (AQ): origini, sopravvivenze e percorsi di un culto centro-italico in area abruzzese*

Fino a poco più di un decennio fa aveva luogo il 13 Agosto di ogni anno un pellegrinaggio ad una fonte ritenuta miracolosa situata subito fuori l'abitato di Corfinio. I fedeli, radunatisi da Corfinio stesso, dai paesi vicini e da località della costa adriatica (Ancona, Rimini), si recavano di buon mattino alla fonte, ne attingevano l'acqua con un "ditale" e se la versavano in posizione supina in entrambe le orecchie. Il rito aveva evidenti funzioni terapeutiche, finalizzate alla cura delle otalgie - almeno questo sembrerebbe lo scopo più immediatamente percepibile - ma non è escluso che esso si fosse ridotto nel tempo a puro atto simbolico, segno residuo di liturgie più complesse, connesse con pratiche di *incubatio*. Significativo in tal senso era l'uso da parte dei pellegrini di coricarsi e di porre l'orecchio sui massi che circondavano la fonte in attesa di percepire voci e suoni ammonitori. Riservato ai Corfiniesi era un rito serale durante il quale i fedeli si recavano alla fonte con certi accesi cantando lodi alla Madonna.

Nel sito della sorgente, che aveva già in passato restituito materiali antichi, la Soprintendenza Archeologica dell'Abruzzo ha condotto negli anni 1994-1996 scavi archeologici con risultati di estremo interesse.¹ Sono state portate alla luce le strutture di un santuario articolato su due ampie terrazze, caratterizzate da un piccolo sacello addossato al muro di contenimento della terrazza superiore e da elementi di pietra calcarea che delimitano la fonte nella terrazza inferiore. Sono stati rinvenuti anche numerosi materiali votivi, che erano stati accuratamente ammassati lungo il muro della terrazza superiore nel momento dell'abbandono dell'area sacra. Le strutture murarie e gli oggetti recuperati sono stati datati ad un periodo che va dal III sec. a.C. al I sec. d.C. Tra i materiali votivi spicca un gran numero di bronzetti, circa un centinaio, riproducenti Ercole del tipo, ampiamente noto, con clava e leonté, ed estremamente diffuso in area centro-italica.²

Ciò ha indotto, certamente a ragione, le studioshe che hanno pubblicato i risultati delle campagne di scavo ad attribuire il santuario ad Ercole, non solo per i votivi sopra citati, che si affiancano ad una dedica medio-repubblicana, dove compare espressamente il nome di Ercole,³ ma anche per le affinità topografiche tra l'impianto di Corfinio e quello del più noto santuario di Ercole Curino nella vicina Sulmona.⁴

*Ringrazio per le cortesi informazioni la Prof. Gabriella Marucci e il Dott. E. Di Renzo. La Sig.na Anna Maria Petrella ha raccolto documentazione orale dell'evento (l'unica disponibile) presso alcuni anziani del luogo con l'ausilio del Presidente della Pro loco di Corfinio.

¹ A. CAMPANELLI - V. ORFANELLI - P. RICCITELLI, *Il Santuario di Ercole a Corfinio*, in "Acque, grotte e Dei". 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo, a cura di M. PACCIARELLI, Catalogo della Mostra, Imola 5.4/13.7.1997, Imola, 1997, pp. 184-202 con ampia bibliografia.

² V. ORFANELLI, *art. cit.*, pp. 192-197, nrr. 1-22. R. PAPI, *La rappresentazione di Ercole nella produzione votiva in bronzo di area sabellica*, in *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara, Carsa, Sopr. Arch. dell'Abruzzo, 1997, pp. 142-147.

³ M. BUONOCORE, *Il santuario di Ercole a "Corfinium": prime acquisizioni epigrafiche*, in «Xenia Antiqua» IV, 1995, p. 188, nr. 1, figg. 10-11. ORFANELLI, *art. cit.*, p. 200, nr. 41.

⁴ Sul Santuario tra Corfinio e Sulmona, dedicato, com'è noto, a Ercole *Curinus* o *Quirinus* cfr. F. COARELLI, *Abruzzo, Molise*, (Guide archeologiche Laterza 9), Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 127-132.

Come è già stato osservato da Adele Campanelli,⁵ al culto antico si è sovrapposto un culto cristiano, secondo una prassi diffusa e sempre più documentata anche in Abruzzo;⁶ in effetti, anche nel sito di Fonte Sant'Ippolito si riscontrerebbe uno di quei casi di persistenza religiosa, il cui impianto è agevolato da parallelismi funzionali e mere coincidenze calendariali. Dato per acquisito un tale meccanismo, bisogna allora procedere un poco oltre nella ricerca e cercare di stabilire perché e attraverso quali percorsi il culto del Santo del 13 Agosto, S. Ippolito, che ha dato origine all'agionimo, giunse in terra peligna e si sostituì al grande eroe civilizzatore della pastorizia. A tal fine non sarà inutile riassumere succintamente ciò che si conosce di Ippolito per giungere, poi, a formulare qualche ipotesi che giustifichi e renda più intellegibile la sovrapposizione culturale.

La figura di Ippolito è particolarmente complessa e confusa. Tuttavia le indagini più recenti hanno consentito di distinguere almeno tre Ippoliti che hanno consistenza storica;⁷ senza entrare nei particolari di un problema ancora in gran parte aperto, appuntiamo la nostra attenzione sul martire romano, menzionato già nella *Depositio Martyrum* del 354⁸ e celebrato da papa Damaso nei suoi famosi carmi.⁹

La passione e morte di Ippolito sono narrate da una *passio vetus* e dalla *passio Polychronii* della metà del VI secolo,¹⁰ dalle movenze drammatiche e sostanzialmente favolose; le vicende del santo vengono strettamente collegate a quelle di Sisto e Lorenzo, di cui Ippolito sarebbe stato il carceriere. Convertito e battezzato da Lorenzo, Ippolito, che viene caratterizzato come uno dei tanti cristiani che rifiutano di militare sotto altre insegne che non siano quelle di Cristo, tre giorni dopo il martirio di Sisto e Lorenzo, sarebbe stato arrestato con undici membri della sua *familia* e, dopo aver tenacemente rifiutato di compiere il prescritto sacrificio alle divinità pagane, sarebbe stato sottoposto ad un atroce supplizio per ordine di Decio e del feroce prefetto urbano Valeriano: «*Beati vero Yppoliti pedes iussit ligari*

⁵ Art. cit. a n. 1, p. 189.

⁶ Altri casi di sovrapposizione culturale sono segnalati, tra i tanti, a S. Giovanni Lipione (CH) e Rapino (CH). Cfr. in genere A. CAMPANELLI, *Gli Dei degli Italici*, in *I luoghi degli dei*, cit. a n. 2, pp. 132-135 con bibliografia.

⁷ Dopo la voce di A. AMORE, in «*Bibliotheca Sanctorum*», VII, 1966, Roma, Città Nuova Editrice, pp. 868-876, cfr. da ult. M. FORLIN PATRUCCO, in *Il grande libro dei Santi*, II, 1998, Roma, San Paolo, pp. 1122-1125 e soprattutto i due volumi miscelanei *Ricerche su Ippolito*, *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 13, Roma 1977; *Nuove ricerche su Ippolito*, *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 30, Roma 1989. Un cordiale ringraziamento al prof. Francesco Scorza Barcellona per i consigli e l'aiuto prestatomi.

⁸ *IDUS AUG. Ypoliti, in Tiburtina; et Pontiani, in Calisti*. Cfr. R. VALENTINI - G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma, Tip. del Senato, 1942, p. 24.

⁹ A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana, Sussidi allo studio delle antichità cristiane*, II, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1942, pp. 168-174. Sui rapporti tra il calendario romano dei martiri e gli epigrammi damasiani cfr. V. SAXER, *Damase et le Calendrier des fêtes de Martyrs de l'Eglise romaine*, in *Saecularia Damasiana*, Atti del Convegno Internazionale per il XVI Centenario della morte di Papa Damaso, Studi di Antichità cristiana XXXIX, Città del Vaticano, Pont. Ist. Arch. Crist., 1986, pp. 59-88.

¹⁰ Il testo raccoglie, collegandole le une alle altre, le vicende di vari martiri romani, tra cui Sisto, Lorenzo e Ippolito. Di recente è stata individuata in un Codice Monacense dell'VIII secolo una versione più antica (*Passio vetus*) della *Passio Sanctorum Xysti, Laurentii et Yppoliti*, redatta tra la metà del V e l'inizio del VI secolo, che costituisce il nucleo della narrazione più recente confluita nella *Passio Polychronii* (metà VI secolo). Per ciò che concerne Ippolito le due versioni coincidono sostanzialmente, anche se la *vetus* appare più stringata rispetto alla *recentior*. Cfr. G. N. VERRANDO, *Alla base e intorno alla più antica passio dei santi Abdon e Sennes, Sisto, Lorenzo ed Ippolito*, in «*Augustinianum*» XXX, 1990, pp. 145-187, con tutta la bibliografia precedente tra cui si segnala in particolare H. DELEHAYE, *Recherches sur le légendier romain*, in «*Analecta Bollandiana*» LI, 1933, pp. 34-98.

*ad colla equorum indomitorum et sic per cardetum et tribulos trahi; qui dum traheretur emisit spiritum».*¹¹

Già il grande Baronio supposeva, pur non nutrendo dubbi sulla storicità del fatto, che il tipo di martirio inflitto ad Ippolito fosse stato suggerito al persecutore dall'omonimia del condannato con quel casto Ippolito, ucciso dai cavalli imbizzarriti, le cui tristi vicende, rese celebri dai grandi tragediografi greci (Sofocle ed Euripide), erano state riprese in età imperiale da Seneca.¹²

In realtà, l'atroce supplizio immaginato dall'agiografo non è affatto previsto dal diritto criminale romano e anzi nel II sec. d.C. si poteva citare come unico esempio di una tale esecuzione il solo caso, mitico, del re degli Albani Mezio Fufezio.¹³ Si può, quindi, legittimamente dubitare che una tale pena fosse inflitta ad un cristiano della metà del III secolo. E' più che probabile che la grande popolarità del mito di Ippolito, con le sue movenze drammatiche e spettacolari, abbia fornito materia all'autore del racconto agiografico; egli, e non il feroce persecutore, giocando sull'omonimia dell'eroe ateniese e del martire romano - come già aveva intuito il Baronio - non avrà esitato ad effettuare un recupero erudito e a mutuare dall'antichità classica quei motivi di esecranda truculenza che erano necessari a dare spessore a uno dei tanti episodi di intolleranza religiosa, col fine ultimo e in sé lodevole di rendere più efficace il messaggio dottrinario.

E' anche possibile che l'autore della *passio recentior* abbia utilizzato una versione del mito già adattato a tradizioni locali, in particolare laziali, come vedremo meglio in seguito; ciò in base ad un dettaglio che mi sembra importante e che non credo sia stato sufficientemente valorizzato. Egli precisa, infatti, che Ippolito fu sepolto «*in campo iuxta "Nympham" ad latus agri Verani, idibus Augusti*».¹⁴ Il dato topografico dovrebbe essere collegato con l'esistenza di una fonte o di una sorgente, che, in effetti, è documentata nella zona.¹⁵ Nella *passio vetus*, tuttavia, questo dettaglio della fonte non compare e nel racconto, anche in quello più tardo amplificato, non emerge alcun collegamento funzionale tra Ippolito e l'acqua. Perché, allora, il buon agiografo, forse identificabile con un anonimo chierico del complesso romano del Verano,¹⁶ sentì il bisogno di caratterizzare in tal modo il luogo della sepoltura di Ippolito? Tornerò su questo punto perché credo che la menzione della "ninfa" sia utile ad individuare

¹¹ «(Valeriano) ordinò di legare i piedi del Beato Ippolito ai colli di cavalli selvaggi e di trascinarlo così (legato) tra carciofaie e rovi; questi mentre veniva trascinato spirò» cfr. *passio Polychronii* 31, 13-15 in DELEHAYE, *art. cit.*, p. 95.

¹² C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici, ad annum 261*, n. 10, II, Roma 1590. Su Cesare Baronio (1538-1607), universalmente riconosciuto il moderno «padre della storia ecclesiastica», cfr. A. PINCHERLE, in «Dizionario Biografico degli Italiani», VI, 1966, Roma, Ist. Enc. It., pp. 470-478.

¹³ Cfr. GELL., *Noctes Atticae*, XX 1, 51-54: «In effetti, persone condannate ... oggi ne vediamo molte ... ma che nell'antichità qualcuno sia stato fatto a pezzi io non l'ho mai né letto né sentito dire». Sull'argomento cfr. F. CASAVOLA, *Cultura e scienza giuridica nel II sec. d.C.: il senso del passato*, in «ANRW», II 15, 1976, Berlin-Leipzig, De Gruyter, pp. 131-175; J.-P. CALLU, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, (Coll. éc. fr. de Rome 79), Rome, 1984, p. 352 n. 148; D. GRODZYNSKI, *Tortures mortelles et catégories sociales. Les summa supplicia dans le droit romain aux IIIe et IVe siècles, ibidem*, pp. 361-403.

¹⁴ DELEHAYE, *loc. cit.*

¹⁵ G. BERTONIERE, *The Cult Center of the Martyr Hippolytus on the Via Tiburtina*, (British Archeological Series, Reports International, BAR, 260), Oxford, 1985, p. 46.

¹⁶ VERRANDO, *art. cit.*, p. 179.

quale Ippolito della tradizione pagana sia stato impiegato nell'arricchimento della figura dell'Ippolito cristiano.

È indubbio, comunque, che la devozione per il Santo travalicò presto i confini urbani; a detta di Prudenzio,¹⁷ che afferma di aver visitato la ricca deposizione del martire nel cimitero della via Tiburtina, il 13 agosto di ogni anno, una folla di pellegrini si radunava dal centro Italia per ottenere dal santo ogni genere di grazia a tutela dello spirito e del corpo.

Al mattino si accorre al saluto: e tutto il popolo prega: vanno e ritornano fino a che il sole tramonta. L'amore della religione spinge innanzi la folla confusamente stipata di genti latine e forestiere. Baci imprimono a lungo sopra il lucente metallo, versano sopra gli unguenti, rigano il volto di pianto. Quando, trascorsi i mesi, torna l'anno novello e la festa della passione riporta il natale del martire, quanta folla tu credi che a gara di zelo si aduni e quali voti affluiscano a celebrare Dio? L'augusta Roma rovescia la gente sua, e manda con pari ardore insieme cittadini e patrizi. La falange plebea, con armi uguali, si commischia ai signori: poiché li sospinge la fede. E dalle porte albane si spiega una candida turba che in lunghe file prosegue. C'è un'esultanza di fremiti per tutte le strade: è il romano che viene, è il piceno, è la gente d'Etruria. Accorre l'aspro sannita, e il campano abitatore dell'alta Capua: ecco il nolano è venuto.¹⁸

Il culto romano di Ippolito, dunque, si era diffuso assai precocemente lungo direttrici che sembrano coincidere con i percorsi di importanti vie consolari (la Flaminia per il Piceno, la Tiburtina Valeria per il Sannio, la Cassia e l'Aurelia per l'Etruria, l'Appia per la Campania), irraggiandosi dal cuore della civiltà latina, rappresentata simbolicamente dai colli di Alba, quasi a sottolineare il carattere squisitamente "latino" del culto. È singolare, inoltre, che il poeta spagnolo nel descrivere la turba di devoti utilizzi connotazioni sociali che evocano un anacronistico dualismo patrizio-plebeo risalente agli arcaicissimi travagli costituzionali della Roma del V secolo a.C. Allo stesso modo non possono non colpire le drammatiche movenze dell'*ekphrasis* dell'affresco che, secondo Prudenzio, illustrava il supplizio del martire; essa sembra contenere motivi assimilabili alla versione più truculenta e meno diffusa della morte di Romolo,¹⁹ secondo la quale i senatori, dopo aver ucciso il fondatore dell'Urbe, ne fecero a pezzi il corpo ed ognuno se ne nascose un brandello nelle pieghe della veste:

Del corpo dilaniato potevi distinguere qua e là le membra sparse giacere in punti mal certi. Eran dipinti i fedeli che seguivan coi passi e col pianto, dove un remoto sentiero mostrava il cammino battuto: storditi dall'angoscia, andavan frugando con gli occhi e delle lacere membra si ricolmavano il seno. L'uno abbraccia il niveo capo e scalda nel morbido grembo la veneranda canizie; l'altro raccoglie le spalle e le mani stroncate e le braccia e i gomiti e i ginocchi e gl'ignudi frantumi delle gambe.²⁰

¹⁷ *Peristephanon* XI.

¹⁸ vv. 189-208. Traduzione di C. MARCHESI, *Le Corone di Prudenzio tradotte e illustrate*, Roma, Ausonia, 1917, p. 189.

¹⁹ LIV. I, 16; DION. HAL. II, 56; PLUT., *vita Romuli*, 27, 6. Tale versione ha suscitato vivo interesse tra gli storici delle religioni e gli antropologi; cfr. discussione e bibliografia in PLUTARCO, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Fondazione L. Valla, Scrittori greci e latini, Milano, A. Mondadori, 1988, pp. 336-337. In realtà, il mito classico di Ippolito, come, correttamente, leggiamo anche nella *passio* dell'omonimo martire, non prevedeva affatto lo smembramento del corpo, ma la morte per trascinarsi. Prudenzio, che non può aver inventato di sana pianta un simile dettaglio, fece eco ad una tradizione leggendaria, che, comunque, doveva essere funzionale ai bisogni e alle aspettative dei devoti.

²⁰ PRUD., *Perist.* XI, vv. 130-140; cfr. MARCHESI, *op. cit.*, p. 187.

Si è discusso molto sull'effettiva esistenza di una simile pittura nella catacomba di via Tiburtina,²¹ di cui, in effetti, non è rimasta traccia; il problema è, tuttavia, marginale ai nostri fini perché resta il fatto che Prudenzio sembra aver utilizzato un materiale che non trova riscontro nemmeno con la versione già amplificata della *passio recentior*. Si ha anche l'impressione che tale materiale sia stato arricchito da allusioni «storiche» o «mitistoriche» di carattere erudito introdotte da qualche anonimo versato negli studi delle antichità romane. Il dato, che non mi sembra sia stato rilevato finora, potrebbe essere considerato utile ad avvalorare l'ipotesi che proporremo in seguito. Comunque sia, i contenuti 'colti' dell'inno prudenziano, che circolavano già nello scorcio tra IV e V secolo, dimostrano che in ambiente romano la personalità del martire aveva assorbito tratti del tutto estranei ai fatti realmente accaduti e che, ben presto, movenze desunte dall'armamentario della mitologia classica avevano contaminato una vicenda in sé lineare e poco appariscente.

Ciò nonostante, non si può negare che Prudenzio abbia visto personalmente il santuario durante il suo soggiorno a Roma nel 401 e non v'è quindi ragione di mettere in dubbio che la devozione per S. Ippolito abbia assunto molto presto carattere pellegrinale interregionale.²²

In particolare Prudenzio annovera tra le comunità di pellegrini il *Samnitis atrox*, sicché è assai probabile che già agli inizi del V secolo il tracciato della via Tiburtina, che collegava direttamente Roma a Corfinio, abbia agevolato la nascita del santuario di Fonte S. Ippolito.

Come abbiamo già accennato sopra, è verosimile che la scelta del luogo sia stata dettata da affinità morfologiche e culturali con il santuario medio-repubblicano scoperto dai recenti scavi. E' stato detto giustamente che esso era dedicato ad Ercole. Ciò è indubbio per la documentazione ivi rinvenuta e, più in generale, per la grande popolarità che l'eroe greco godette in terra d'Abruzzo, e, tuttavia, se si assume come punto di riferimento della sovrapposizione culturale la data del 13 agosto, affiora il sospetto che i pellegrini corfiniesi, eleggendo quel luogo a mèta di un pellegrinaggio proprio il 13 agosto di ogni anno, siano stati condizionati, magari inconsciamente, dal ricordo di un altro nume tutelare, di un altro Ippolito, di un altro santuario.

In effetti, il 13 di agosto era non solo il giorno di Ercole Vincitore o Invitto, il cui tempio fu eretto a Roma fuori Porta Trigemina nella seconda metà del II sec. a.C.,²³ ma anche quello in cui in tutti i santuari dell'Italia antica, compresa Roma, si festeggiava Diana.²⁴ Tra i tanti santuari di Diana, divinità "latina" per eccellenza, spicca per importanza quello che sorgeva nel venerando bosco che ha dato nome all'odierna cittadina di Nemi, presso Ariccia, nel Lazio.

Ora, non può non colpire il fatto che nel santuario aricino e solo là, insieme a Diana, dea della luce notturna e della natura selvaggia, veniva festeggiato il greco Ippolito sotto le spoglie del vecchio Virbio.

²¹ P. TESTINI, *Di alcune testimonianze relative a Ippolito*, in *Ricerche*, cit. a n. 7, pp. 56-58.

²² Cfr. VERRANDO, *art. cit.*, p. 51.

²³ Sul tempio e le tradizioni relative cfr. F. COARELLI, *Il foro Boario*, Roma, Quasar, 1988, pp. 180-204.

²⁴ A. MOMIGLIANO, *Il dies natalis del santuario federale di Diana sull'Aventino*, in «Rend. Acc. Lincei», XVII, 1962, pp. 387-392. La devozione a Diana, molto sentita per tutto il paganesimo, persistette assai a lungo: ancora nel 387 il *feriale Campanum*, un elenco di feste redatto sotto Valentiniano II e Teodosio, registrava al 25 luglio una *lustratio ad flumen ad iter Dianae* (*I.It.* XIII, 2, pp. 282-283). Sui vari aspetti della complessa e articolata transizione dalla cultura pagana a quella cristiana a Roma cfr. da ultimo A. FRASCHETTI, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari, Laterza, 1999, in part. per il *feriale Campanum* pp. 299-300.

Narra la leggenda, raccolta tra gli altri da Ovidio,²⁵ che Ippolito, figlio di Teseo, dopo esser stato travolto dai cavalli imbizzarriti mentre alla guida d'un carro si recava ad Argo, per intercessione di Artemide pietosa, fu resuscitato da Asclepio e trasportato dalla lontana Trezene d'Argolide nel folto del bosco aricino dove trascorse la sua vita trasformato nel fisico a protezione della sua identità. Sovrapponendosi a Virbio, il nume originario autoctono,²⁶ il mito di Ippolito penetrò nel cuore del Lazio sulla scia della precoce ellenizzazione della Diana latina, presto assimilata alla greca Artemide,²⁷ ed ebbe la funzione specifica di esaltare il carattere ctonio del santuario e di definirne le valenze nell'ambito della *sanatio*.

Ippolito divideva il luogo di culto con la ninfa Egeria, la saggia consigliera di Numa, tramite mitico tra sacro e profano, normalizzatrice della società civile riscattata dalla *ferocitas* dell'età primordiale.²⁸ Egeria era anche, insieme a Diana, la dea della vita, dispensatrice di quel dono prezioso che le donne latine chiedevano costantemente per dare concreta attuazione alla loro specifica funzione di madri e che, una volta l'anno, proprio il 13 agosto, invocavano ufficialmente riunendosi in «processione» nel bosco di Ariccia.²⁹ Esse recavano torce accese e appendevano alle siepi lungo il *clivus Aricinus* i *licia*, le cinture magiche di cui si erano liberate quelle di loro che erano riuscite a rimanere «incinte». Egeria, inoltre, alla morte di Numa, pianse tanto che Artemide pietosa la trasformò in fonte;³⁰ la storia deriva certamente dalla presenza di una sorgente, che fu utilizzata per secoli dai frequentatori del tempio. Va sottolineato, infine, che il santuario di Ariccia ebbe almeno dal 500 a.C. carattere federale.³¹

Il tempio di Diana Nemorensis è stato in anni recenti oggetto di nuove indagini, che hanno consentito di individuarne meglio le strutture e le valenze religiose.³² Non è questa la sede per diffondersi in dettagli, ma bisogna almeno osservare che sia l'impianto generale del santuario sia i materiali architettonici e votivi ivi rinvenuti trovano una singolare rispondenza con l'assetto e i reperti di Fonte S. Ippolito:³³ in particolare, sono comuni ai due siti la marginalità del luogo di culto, la presenza di una fonte sacra, la cronologia della monumentalizzazione, la tipologia dei materiali votivi e in particolare di quei votivi anatomici di derivazione etrusco-laziale,³⁴ che sono sicuro indizio della funzione terapeutica della fonte;

²⁵ OVID., *Fast.*, III 263-266; VI 733-756; *Metam.*, VI 497-546. Cfr. anche PAUS. II, 27, 4.

²⁶ Su Virbio cfr. da ult. F. CAVIGLIA, s.v. *Virbio*, in «Enciclopedia Virgiliana», V 1, 1990, Roma, Ist. Enc. It., pp. 553-558.

²⁷ F.H. PAIRAULT, *Diana Nemorensis. Déesse latine, déesse hellénisée*, in «Mél. éc. fr. de Rome» 81, 1969, pp. 425-471.

²⁸ In tal senso tra i tanti lavori su Diana cfr. in part. M. MENICOCCHI, *Diana latina. Analisi delle tradizioni di Diana Nemorensis*, in «Documenta Albana» 11, 1989, pp. 11-19.

²⁹ OVID., *Fast.*, III 268-270; PROP., II 32, 9-10.

³⁰ OVID., *Metam.*, XV 547-551.

³¹ Cfr. B. LIOU-GILLE, *Une tentative de reconstitution historique: les cultes fédéraux latins de Diane Aventine et de Diane Nemorensis*, in «Mél. éc. fr. de Rome» 87, 1992, pp. 411-438. Il carattere federale, sovracittadino, è dato anche dalla marginalità dei santuari, che topograficamente agevola l'afflusso di comunità diverse e circonvicine.

³² G. GHINI, *Il santuario di Diana a Nemi (RM): nuove ricerche*, in «Settlement and economy in Italy, 1500 B.C. to A.D. 1500», Papers of the fifth conference of Italian archaeology, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, pp. 143-154.

³³ E' singolare che anche il santuario nemorense fosse caratterizzato da una sorgente, che fosse articolato su due terrazze sovrapposte unite da una stretta scalinata, che fosse collegato al territorio da una strada fiancheggiata da sepolcri. Parimenti, è da sottolineare almeno il fatto che nel santuario di Corfinio è stato rinvenuto un frammento di antefissa con *Potnia Therôn*, del tipo diffuso nel Lazio dal III al I sec. a.C. Cfr. ORFANELLI, *art. cit.* a n. 2, p. 202, nr. 51.

³⁴ V. ORFANELLI - P. RICCITELLI, *art. cit.* a n. 2, p. 185.

la stessa articolazione in terrazze dello spazio sacro, le statue di donne sedute, i riti pellegrinali, la compresenza di divinità maschili e divinità femminili come Magna Mater e Iside e, soprattutto, la data della festa, il 13 agosto.

Tutto fa pensare che una serie così nutrita di concordanze non sia casuale ed è, quindi, plausibile supporre che all'origine del fenomeno vi sia un rapporto di dipendenza tra i due santuari. Una tale ipotesi si fonda sul fatto che, come documenta una solida tradizione storica, i Peligni,³⁵ almeno dalla metà del III sec. a.C., furono fedeli alleati dei Romani e che, in particolare, nella prima metà del II sec. a.C. si registrò un consistente flusso migratorio di Sanniti e di Peligni verso le città latine per motivi che qui non interessa approfondire.³⁶ Fu probabilmente in quel periodo di stretti contatti con il Lazio che i Peligni conobbero e frequentarono il venerando santuario aricino. Tornati in patria, avranno sentito il bisogno di duplicarlo in quanto funzionale alle comuni esigenze di tutela della salute, eleggendolo nel contempo a fulcro di coesione sociale. Non è escluso che essi si siano giovati di aree cultuali preesistenti e che il complesso di credenze derivate dal Lazio si sia affiancato al culto del potente eroe dei pastori transumanti assumendo visibilità e spessore attraverso le forme architettoniche e le pratiche dei riti processionali mutuati dalla cultura laziale. Sappiamo, peraltro, che il santuario corfiniese fu abbandonato, forse perché divenuto troppo angusto, e fu riedificato con le medesime articolazioni spaziali nei pressi di Sulmona. Il nuovo santuario fu dedicato ad Ercole Curino, dove l'epiteto, da collegarsi a Quirino e alle curie, allude apertamente alla funzione federale del luogo di culto e ai legami culturali con Roma e Lazio.

All'Ercole di Corfinio si giustappose, quindi, l'Ippolito di Nemi. Dopo parecchi secoli, in tutt'altro contesto culturale, il nume aricino, grazie alla tenace popolarità del mito, continuò ad esercitare il suo influsso, se è vero che l'Ippolito tiburtino derivò dalla leggenda erudita tratti riconducibili alle tradizioni nemorensi: l'autore della *passio* gli attribuì la connessione con la fonte e il colto chierico romano, utilizzato da Prudenzio, operando un raffinato recupero antiquario, introdusse nella vicenda del santo il mito dello smembramento per rendere più esplicita la valenza aggregativa del culto.

Propagatosi in una vasta area dell'Italia centrale, il culto di S. Ippolito, della cui personalità storica si smarrirono ben presto i contorni, si diffuse con caratteri estranei alla sua natura originaria. A questo punto è lecito supporre che l'*atrox Samnitis* di Prudenzio, giunto dal Sannio e tornato in patria nutrito dall'edificante testimonianza di fede di tanti correligionari di varia estrazione e provenienza, abbia recepito tali amplificazioni; è probabile che il devoto peligno tardo-antico abbia «riconosciuto» nell'Ippolito tiburtino un che di familiare e che nell'articolata morfologia di un antico santuario pagano, abbandonato e senza più dèi ma carico di memoria e di tradizioni, abbia «ritrovato» il terreno adatto a rinnovare valenze religiose mai del tutto dimenticate. La sovrapposizione del culto del martire romano a quello dell'eroe pagano, agevolata da caratteri comuni di estremo rilievo come il giorno calendariale della festa e la liturgia processionale, poteva soddisfare, inoltre, importanti esigenze sociali. Dall'ampliamento erudito, recepito da Prudenzio, di cui s'è detto, si deduce, infatti, che l'Ippolito tiburtino era stato considerato (alla stregua di Romolo) simbolo di disgregazione e ricomposizione,³⁷ ed era, quindi, particolarmente adatto a connettersi con processi aggregativi di comunità sparse, che trovavano concreta attuazione nei riti

³⁵ Dopo il *foedus* del 304 a.C. i Peligni fornirono truppe all'esercito romano nel conflitto contro Pirro (DION. HAL. XX, 1, 4-5), nella guerra gallica (POLYB. II, 24, 12) e nella guerra annibalica (LIV. XXII, 9, 5; 18, 6-8; XXV, 14, 4-7).

³⁶ Su questi aspetti cfr. G. FIRPO, in M. BUONOCORE - G. FIRPO, *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico*, (Deputazione Abruzzese di Storia Patria, Documenti per la Storia d'Abruzzo 10, I), Padova, Bottega d'Erasmus, 1991, pp. 93-100.

³⁷ Cfr. *supra* n. 19.

pellegrinali. La devozione a S. Ippolito tenacemente travalicò i secoli senza perdere tratti desunti da antiche liturgie, utilizzandone, addirittura, gli strumenti: la processione serale in onore della Vergine con ceri accesi dei Corfiniesi sorprende se si considera che un analogo rito caratterizzava il santuario nemorense;³⁸ il «ditale» usato dai devoti per le abluzioni terapeutiche, che risulta assai poco comprensibile se rapportato ad una normale funzione di contenitore, potrebbe risalire ad un tipo molto diffuso di suppellettile sacra, e, cioè, a quei vasetti miniaturistici, tipici della cultura laziale, che dobbiamo supporre che si trovassero sparsi in gran numero intorno alla fonte.

Se le considerazioni che abbiamo svolto cogliessero nel vero, potremmo considerare il santuario di Fonte S. Ippolito un inedito quanto singolare esempio di doppia acculturazione: due Ippoliti, l'aricino e il santo martire della via Tiburtina, sovrapponendosi e combinandosi già a Roma in un intreccio, di cui ci sfuggono le singole fasi, sarebbero approdati a Corfinio in tempi e modi distinti e indipendenti, e il rito, che vi viene ancor'oggi praticato, anche se in forme ridotte e non più collettive, sarebbe il retaggio di un culto che ha più di due millenni di storia.

³⁸ Cfr. *supra* p. 6.