

SIKELIKA HIERA

Approcci multidisciplinari allo studio
del sacro nella Sicilia greca

a cura di

Lorenza Grasso
Fabio Caruso
Rossella Gigli Patanè



CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE - SEDE DI CATANIA

SIKELIKA HIERA

Approcci multidisciplinari allo studio del sacro nella Sicilia greca

*Convegno di Studi
Catania 11-12 giugno 2010*

a cura di

† LORENZA GRASSO
FABIO CARUSO
ROSSELLA GIGLI PATANÈ

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE - SEDE DI CATANIA

Comitato scientifico

Mauro Corsaro
Francesco D'Andria
Massimo Frasca
Concetta Giuffré
Fabio Caruso
Lorenza Grasso

Redazione e impaginazione:

Rossella Gigli Patanè

Hanno collaborato:

Giuseppina Monterosso
Antonella Pautasso
Giampiero Filoramo
Danilo Pavone

Elaborazione grafica copertina:

Federica Guzzardi

Il Convegno è stato organizzato nell'ambito del Progetto Nazionale "Archeologia e luoghi di culto del Mediterraneo. Approcci integrati allo studio dei complessi monumentali e delle pratiche rituali" (PRIN 2007)

Finito di stampare nel mese di Marzo 2020 presso la Litografia A & G S.A.S - Catania

ISBN 978-88-89375-15-0

Sommario

Nota dei curatori p. 7

Bibliografia di Lorenza Grasso » 9

Metodologie e casi studio per un approccio integrato

C. GIUFFRÉ SCIBONA, *Archeologia e religioni del mondo classico: considerazioni metodologiche ed un esempio di ricerca* » 13

M. CULTRARO, *Una selva di simboli: appunti per un'archeologia del sacro nella Sicilia dell'antica età del Bronzo* » 41

† L. GRASSO, *Approcci integrati allo studio di alcune classi di vasi dal santuario di Alaimo a Lentini* » 59

M. LETTIERI, *Analisi chimiche mediante spettroscopia infrarossa in trasformata di Fourier (FTIR) per l'individuazione del contenuto di alcune classi di vasi dal santuario di Alaimo a Lentini (SR)* » 69

G. LAMAGNA, *Deposizioni rituali di età ellenistica dagli scavi della fortificazione di Adrano (con appendici di S. Di Martino - E. Castiglioni - M. Rottoli)* » 79

R. SCAVONE, *Pratiche cultuali nell'area sacra del colle I/II di Monte San Mauro di Caltagirone e nel santuario di Scala Portazza di Lentini: una prospettiva archeozoologica* » 97

Artemis e le Ninfe

C. PORTALE, *Iconografia votiva e performances rituali: qualche esempio dalla Sicilia greca* » 111

A.M. MANENTI, *Una dedica su un busto da Grammichele?* » 125

M. COTTONARO, *Animali, attributi e altri elementi iconografici nelle statuette della "Artemide Sicula". Un tentativo di interpretazione sul piano simbolico* » 135

F. CARUSO, <i>Il tempio di Cassibile</i>	p.	149
G. SALAMONE, <i>Tra rito e simbolo: il sacrificio delle 'ninfe' eponime di città sulle monete della Sicilia greca</i>	»	167

Demeter, Hera e Athena

M. ALBERTOCCHI, <i>Lo studio del Tesmophorion di Bitalemi a Gela: dati archeologici e pratiche rituali a confronto</i>	»	181
A. PACE, <i>Il santuario di Poggio dell'Aquila presso Terravecchia di Grammichele: una proposta interpretativa dei dati archeologici</i>	»	189
C. GRECO - S. RAFFIOTTA, <i>Demetra a Morgantina: topografia e culti nel tesmophorion di contrada San Francesco Bisconti</i>	»	201
M. FRASCA, <i>Recenti rinvenimenti nel colle sacro di Monte San Mauro presso Caltagirone</i>	»	221
A. PAUTASSO, <i>Il corpo, l'abito, l'attributo. Religione e società nella coroplastica della Sicilia greca. Il caso di Katane</i>	»	233
L. SOLE, <i>Un nuovo sacello da Gela: fasi di frequentazione e ipotesi sulla destinazione del culto</i>	»	249
R. PANVINI, <i>Un nuovo edificio di culto a Gela: l'Heraion</i>	»	259
F. SUDANO, <i>Spazi del rito e contesti culturali nell'Heraion di Scala Portazza a Lentini</i> . .	»	271
N. ALLEGRO - V. CONSOLI, <i>L'Athena di Himera: la documentazione archeologica e le fonti letterarie</i>	»	283

Altri culti e pratiche rituali

G. BIONDI, <i>Per una topografia del sacro nella chora dell'ellenistica Kentoripa</i>	»	301
L. MANISCALCO, <i>Offerte rituali presso il santuario dei Palici in età classica ed ellenistica</i>	»	309
B. E. MCCONNELL, <i>Tempio di Età Arcaica sull'Acropoli di Palikè</i>	»	317

C. GROTTA, <i>Il culto di Zeus Meilichios a Selinunte: evidenze epigrafiche e nuove prospettive di indagine</i>	p.	325
G. SFAMENI GASPARRO, <i>Cibele ad Akrai: tra Oriente e Occidente</i>	»	339
R.P.A. PATANÉ, <i>Danzando nell'aldilà. Un contributo alla conoscenza della cultura ellenistica</i>	»	351
S. SANTANGELO, <i>La moneta ed il sacro nella Sicilia greca</i>	»	367
S. SCERRA, <i>Le grandi dee di Camarina: i culti e i luoghi del sacro</i>	»	373
C. LAMBRUGO, <i>Corinto "profumata": Afrodite e la via dell'iris</i>	»	383

Nota dei curatori

Il volume raccoglie i risultati del convegno sul sacro nella Sicilia greca organizzato da Lorenza Grasso nell'ambito del Progetto Nazionale "Archeologia e luoghi di culto nel Mediterraneo. Approcci integrati allo studio dei complessi monumentali e delle pratiche rituali" (PRIN 2007). L'incontro si tenne a Catania nei giorni 10 e 11 giugno del 2010 presso l'ex Monastero dei Benedettini, nel quadro delle attività promosse dall'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali, oggi confluito nell'Istituto delle Scienze del Patrimonio Culturale del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Il convegno è stato ideato e tenacemente voluto da Lorenza nonostante fosse già molto provata dalla malattia che di lì a poco l'avrebbe sottratta agli studi e agli affetti. Ci è parso quindi opportuno, anzi necessario, curare la redazione del presente volume e dedicarlo alla memoria della nostra collega perché rimanesse una traccia tangibile del suo ultimo impegno. Nel volume i contributi appaiono secondo la successione tematica rispettata nei giorni del convegno: ad una prima parte dedicata a problemi di metodologia e a singoli casi studio seguono due distinte sezioni, entrambe dedicate al culto di divinità femminili, Artemis e le ninfe da una parte e Demeter, Hera e Athena dall'altra; l'ultima parte raccoglie infine contributi dedicati ad altri culti e pratiche rituali nella Sicilia greca. Ai lavori dei partecipanti al convegno sono stati affiancati quelli di alcuni amici che hanno voluto offrire al ricordo di Lorenza un loro contributo sul tema.

Siamo grati a quanti hanno aspettato con pazienza che fossimo in grado di consegnare alle stampe il volume degli atti. A questo riguardo ci corre l'obbligo di precisare che la bibliografia di tutti gli scritti qui raccolti si ferma all'anno 2012.

F.C., R.G.P.



Lorenza Grasso (1962 - 2010)

Conseguita nel giugno 1985 la laurea in lettere classiche presso l'Università degli studi di Catania, con il massimo dei voti e la lode, poi specializzata in archeologia classica presso la stessa Università nell'aprile del 1992, ha vissuto una intensa esperienza professionale, iniziata con i contratti di ricerca presso il Centro di Studio sull'Archeologia Greca di Catania (CSAG) del CNR, poi confluito nell'IBAM Catania-Lecce.

Dal giugno 2000 ricercatore a tempo indeterminato, ha dapprima sviluppato l'iniziale interesse per la produzione ceramica corinzia, che ha integrato e arricchito del contributo delle moderne tecnologie. È così giunta alla pubblicazione di alcune tra le classi più interessanti della ceramica corinzia della Stipe votiva di Piazza San Francesco, esito di una ricerca che si è avvalsa del supporto e della preziosa collaborazione del prof. Kees Neeft.

Costante e vario il lavoro sul campo, con la partecipazione alle campagne di scavo a Priniàs e nel territorio di Lentini (Metapiccola, Caracausi, Castellaccio, Alaimo): è grazie alla fortunata scoperta dell'area votiva di Alaimo, che gli aspetti del culto, della storia delle religioni, della sfera del sacro in tutte le più interessanti accezioni, ma con una particolare attenzione per le divinità legate al mondo femminile, sono diventati i temi ai quali ha dedicato la sua attività di studio e ricerca negli ultimi anni. E sono questi i temi che avrebbe voluto ancora approfondire e ai quali, con una indomita forza di volontà, quando già la malattia aveva ormai definitivamente conquistato il suo corpo, ha dedicato *Sikelikà Hierà*, esorcizzando con mille idee e progetti di studio il pensiero della fine.

Non era una persona facile Lorenza, ma il suo carattere rigido e a volte spigoloso, che, come spesso accade, corazzava una persona dalle tante fragilità, l'ha sostenuta sino all'ultimo, aiutandola a reggere i tanti tradimenti che la vita le ha riservato e a guardare avanti, animata sempre dall'urgenza del fare e del conoscere. Una grande curiosità l'ha portata, specie negli ultimi anni, a dedicare molto del suo tempo ai viaggi, confrontandosi con aspetti e contraddizioni di paesi diversi, vissuti non con lo sguardo del turista superficialmente curioso, ma che fino all'ultimo hanno costituito per lei uno stimolo all'approfondimento. Le pubblicazioni hanno consegnato al mondo scientifico con esemplare completezza gli esiti del suo lavoro.

G.M.

BIBLIOGRAFIA

L. GRASSO, A. MUSUMECI, U. SPIGO, M. URSINO, *Caracausi. Un insediamento rupestre nel territorio di Lentini*, Palermo 1996.

A. TORRISI, G. ARENA, G. BELLIA, A. CONTINO, G. FALCO, L. GRASSO, S. INGRASSIA, *Study of Greek Pottery and Clay Statuettes from the Votive Deposit of the Sanctuary of Demetra in Catania*, in *Annali di Chimica* 86, 1996, p. 329 ss.

L. GRASSO, *Kotylai e coppe corinzie figurate. Stipe votiva del Santuario di Demetra a Catania (Studi e materiali di archeologia greca, 4/1.1)*, Catania 1999.

L. GRASSO, *Il Santuario di Alaimo: primi risultati dello studio della Stipe*, in M. FRASCA (ed.), *Leontini: il mare, il fiume, la città*, Catania 2003, pp. 117-122.

L. GRASSO - L. PAPPALARDO - F. P. ROMANO, *Alaimo: analisi archeometriche delle ceramiche. Appendice I a G. RIZZA, Scoperta di un Santuario dei Dioscuri a Lentini*, in *Rend. Acc. Lincei* 14, 2003, pp. 2-31.

L. GRASSO - L. PAPPALARDO - F. P. ROMANO, *In merito alla classe dei cosiddetti aryballoi rodio-cretesi*, in N. CHR. STAMPOLIDIS (ed.), *Atti del Congresso Internazionale "L'Egeo nella prima età del ferro", Rodi, 1-4 Novembre 2002*, 2004, pp. 159-164.

L. GRASSO, *Osservazioni sulla ceramica a vernice nera di Leontini*, in R. GIGLI (a cura di), *Megalai Nesoi. Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno (Studi e materiali di Archeologia mediterranea 3, 2005)*, Catania 2005, pp. 355-374.

L. GRASSO - L. PAPPALARDO - F.P. ROMANO, *Non Destructive Quantitative XRF analysis on Greek Archaic Pottery of Alaimo's Sanctuary in Lentini*, in Y. FACORELLIS - N. ZACHARIAS - K. POLIKRETI (eds.), *Proceedings of the 4° Symposium on Archaeometry of the Hellenic Society of Archaeometry, Athens, 28-31 May 2003*, (BAR. International series,) 2008, pp. 281-286.

L. GRASSO, *La Stipe del Santuario di Alaimo a Lentini. Un'area sacra tra la chora e il mare (Monografie dell'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali - C.N.R., 2)*, Catania 2008.

L. GRASSO, *The deity of the Alaimo sanctuary in Leontinoi (Sicily)*, in *BABESCH* 84, 2009, pp. 17-22.

L. GRASSO, *Il Santuario di Alaimo a Lentini (Sicilia)*, in *The Journal of Fasti Online*, 2009.

L. GRASSO - G. SCARDOZZI, *Il santuario in contrada Alaimo nel contesto della topografia antica di Lentini: il contributo delle riprese aeree storiche*, in F. D'ANDRIA, D. MALFITANA, N. MASINI, G. SCARDOZZI (edd.), *Il Dialogo dei Saperi. Metodologie integrate per i Beni Culturali - Ricerche archeologiche sul campo: scavi e ricognizioni di superficie (CNR) (Monografie dell'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali - C.N.R., 3)* Catania 2010, pp. 95-116.

L. GRASSO, *Cibo per gli uomini, cibo per gli dei: il caso del Santuario di Alaimo a Lentini*, in *Cibo per gli uomini cibo per gli dei. Archeologia del pasto rituale (Atti Convegno Catania 4-8 maggio 2005)*, in c.d.s.

L. GRASSO, *Who was the divinity of the Alaimo's sanctuary in Leontini (Sicily)?*, in A. KARA PASCHALIDOU - N. PSALTI (eds.), *Euboea in Antiquity. Aspects of Public and Private Life. Proceedings of the International Archaeological Conference, Chalkis 2004*, in c.d.s.

Il tempio di Cassibile

FABIO CARUSO

Il nome di Cassibile, il borgo posto a circa 14 km da Siracusa in direzione Sud, noto agli storici come teatro dell'omonimo armistizio nel settembre del 1943 e ai cronisti, in tempi più recenti, per la presenza di un discusso centro di prima accoglienza per migranti, è familiare agli studiosi di archeologia per la grande necropoli rupestre del Bronzo finale indagata da Paolo Orsi in due distinte campagne di scavo, nel 1897 e nel 1923.¹ Lo straordinario complesso di tombe a grotticella artificiale – il cui numero sembra attestarsi intorno alle due migliaia – costella gli alti speroni rocciosi che formano il margine orientale del tavoliere siracusano laddove il fiume Cassibile, l'antico *Kakyparis*, scorrendo lungo la Cava Grande sbocca nella piana costiera (fig. 1); si tratta certamente di una delle testimonianze monumentali più eloquenti della Sicilia anellenica, ed è certo che questo paesaggio, reso vivo e quasi palpitante dall'intervento dell'uomo, dovette esercitare, al pari di Pantalica, una forte impressione sui coloni siracusani. Prevedibilmente la fertile area costiera entrò molto presto nell'orbita degli interessi greci, come sembra dimostrare una piccola *oinochoe* geometrica con decorazione a clessidra ed uccello proveniente da una delle tombe.² È probabile che l'antico centro protostorico abbia ceduto il posto ad un insedia-

mento greco, per quanto, allo stato attuale delle ricerche, l'ubicazione ed i caratteri dell'uno e dell'altro ci sfuggono per intero: tuttavia, sul Cugno Mola, il più alto degli speroni rocciosi interessati dalla necropoli che domina da Nord il profondo *canyon* del Cassibile, rimangono le tracce, labili ma inequivocabili, di un edificio templare.

Il tempio sorgeva sulla vetta del Cugno Mola, che si innalza fino a 287 metri s.l.m. esattamente nel punto in cui il fiume abbandona Cava Grande per invadere la pianura: una posizione di grande suggestione e soprattutto strategica perché consente sia il controllo della larga fascia costiera sottostante sia della via d'accesso all'entroterra lungo la vallata del Cassibile (figg. 2-4). Ciò ha determinato che nell'area si sia svolta, nei secoli, un'intensa e tormentata attività edilizia: un castello viene ricordato dalle fonti a partire dalla metà del XIV sec.; nel corso del Settecento sulle rovine del fortilizio si impose una nuova costruzione sostituita, agli inizi dell'Ottocento, da una villa neoclassica, la cosiddetta "Casa della Marchesa".³ Fu proprio durante lavori di ristrutturazione dell'edificio e di scavi nel terreno circostante, nei primi anni Sessanta del secolo scorso, che Luigi Bernabò Brea poté identificare i resti di un tempio. Devo alla cortesia di Maria Turco, che la ebbe direttamente dalle mani del grande archeologo, l'opportunità di presentare qui per la prima volta la pianta,

¹ Storia della ricerca archeologica in BERNABÒ BREA 1987; TURCO 2000 per l'edizione dei materiali.

² PELAGATTI 1978, pp. 111-112, fig. 1; PROCELLI 1978.

³ ARCIFA 2001, pp. 164, 177; MARINO 2001, p. 394.

approntata provvisoriamente al momento della scoperta (fig. 5). Del tempio si conservavano sul piano di roccia solo gli spianamenti di fondazione del lato meridionale. Interventi successivi hanno purtroppo sconvolto ulteriormente l'area, provocando la distruzione di alcuni dei tagli segnati in pianta; rimane tuttavia abbastanza per riconoscere un edificio templare, correttamente orientato, anfigostilo, della lunghezza di m 25 ca. Nell'area sono tutt'oggi presenti alcuni blocchi squadrati; in mancanza di indagini mirate, e di un'auspicabile ripresa delle indagini archeologiche nell'area, che ricade in proprietà privata, non è facile stabilire quali e quanti di questi blocchi appartenessero fin dall'origine all'edificio sacro. Su basi così fragili non è possibile fissare, sia pure approssimativamente, una cronologia per la fondazione del tempio e per gli eventuali rifacimenti. Fra i blocchi abbandonati sulla vetta del Cugno Mola Bernabò Brea ne riconobbe uno «di fregio dorico non anteriore all'età ellenistica»;⁴ d'altra parte lo stesso studioso sembra adombrare la possibilità che il tempio avesse una storia ben più antica, rappresentando la «continuazione in età greca dei culti dell'antica città protostorica».

È naturale interrogarsi sul significato da dare ad un edificio sacro greco collocato in una zona così impervia, per quanto spettacolare, e così profondamente, direi anzi drammaticamente segnata dalla presenza anellenica. In prima battuta sembra evidente che l'edificio, per la sua posizione e per il suo contesto, si possa inquadrare agevolmente nella categoria dei santuari di frontiera e si configuri come un caso-studio esemplare cui applicare i modelli utilizzabili nella ricostruzione dei "paesaggi di potere". Tucidide

ricorda che l'esercito Ateniese in fuga da Siracusa nelle battute finali della disastrosa spedizione siciliana, nel 413 a.C., raggiunse la foce del *Kakyparis*, ai piedi del Cugno Mola, proprio nel vano tentativo di unirsi ai Siculi dell'interno risalendo lungo la vallata del fiume:⁵ se ne può ricavare come, ancora alla fine del V sec. a.C., questo lembo della *chora* siracusana fosse percepito in qualche modo come zona di confine fra mondo greco e mondo "indigeno". In effetti tutt'oggi chi si trovi ad attraversare la piana costiera dominata dalla serie di rilievi culminante nel Cugno Mola, osservando dal basso la sagoma della villa abbandonata che ripropone la posizione dell'antico tempio a picco sulla vertiginosa gola del fiume che si addentra nell'entroterra, si trova a sperimentare un senso netto del limite. Al momento della fortuita scoperta del tempio Bernabò Brea non disponeva di elementi utili per una proposta più circoscritta di quella avanzata ipotizzando una generica continuità di culto dall'età del Bronzo finale. Fortunatamente l'archeologia di Cassibile si è in seguito arricchita di nuove scoperte, o meglio ri-scoperte che possono offrire un contributo determinante per l'identificazione della divinità venerata nel tempio di Cugno Mola.

Lavorando all'epistolario del conte Cesare Gaetani, che fra il 1771 e il 1772 riportò alla luce parte di un grande complesso termale (indubbiamente riferibile ad una villa) in contrada Straticò, ai piedi del Cugno Mola, Mariarita Sgarlata ha potuto restituire a Cassibile il rilievo marmoreo di Oreste a Delfi conservato nel Museo Nazionale di Napoli (fig. 5).⁶ A lungo, e a torto, considerato proveniente da Ercolano –

⁴ BERNABÒ BREA 1987, p. 51. Si veda tuttavia BURGARETTA 1992, pp. 26-28 con nota 56: il frammento architettonico in questione sarebbe stato trasportato sul Cugno Mola dal proprietario del sito, che lo avrebbe prelevato dalla contrada «Cozzo Pirreri». Se si vuole dare peso a questa testimonianza viene a mancare un elemento significativo per stabilire, sia pure in termini approssimativi, la datazione dell'edificio.

⁵ Thuk. 7, 80, 5.

⁶ SGARLATA 1995; SGARLATA 1996, pp. 89-108. Sul rilievo (inv. 6689) v. FRONING 1981, pp. 72-81, tavv. 20, 22.1 (con bibliografia precedente); SCATOZZA HÖRICHT 1989, p. 150, n. 264; HÖLSCHER 1990, pp. 166, 168, fig.3; BARBANERA 1994, p. 199, fig. 13; MORET 1997, p. 248; BIELFELDT 2003, pp. 128-129; BIELFELDT 2005, pp. 77-78, fig. 17; PAPINI 2005, pp. 112-113; PORTALE 2005, p. 109; VINCENTI 2010, p. 82, fig. 27.



Fig. 1. - Tombe a grotticella della necropoli di Cassibile.

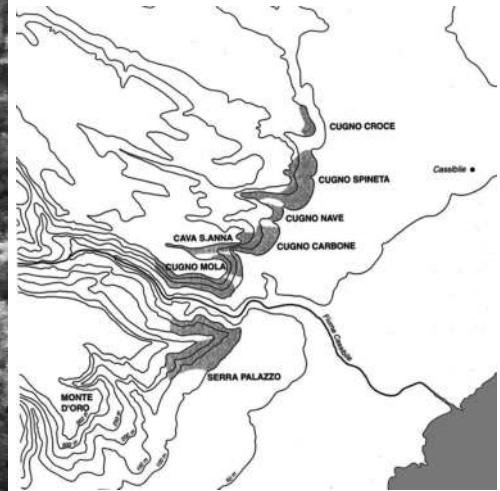


Fig. 2. - Pianta della necropoli di Cassibile (da TURCO 2000).

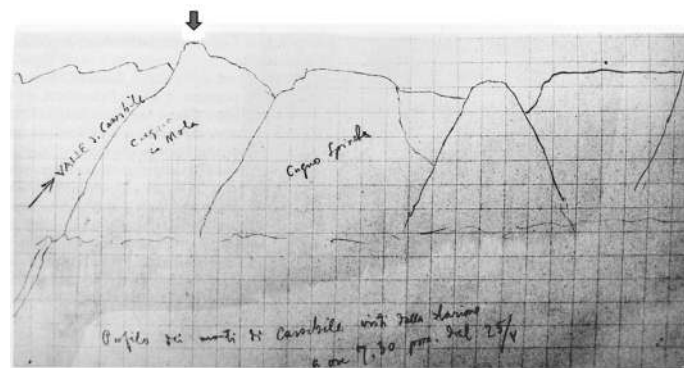


Fig. 3. - "Profilo dei monti di Cassibile visti dalla stazione" con indicazione della posizione del tempio - Taccuino Orsi n. 35 (da TURCO 2000).



Fig. 4. - Veduta del Cugno Mola coronato dalla "Casa della Marchesa".

come dimostra inequivocabilmente il disegno fatto preparare dall'aristocratico siracusano alla vigilia dell'invio del reperto alla corte borbonica – il rilievo di Oreste ha sempre destato un certo disorientamento nei critici, sia per la cronologia (un tempo condizionata dalla supposta provenienza ercolanese) sia per l'iconografia, che non sembra trovare confronti immediati nella pur lunga e articolata carriera del figlio di Agamennone.⁷ L'eroe è rappresentato su un altare, con la spada sguainata, presso una colonnina sormontata da un simulacro di Apollo alla base della quale giace una piccola Erinni addormentata; in secondo piano, a precisare l'ambientazione, appaiono il tripode delfico cui si avvolge un serpente e un albero. La sosta a Delfi di Oreste, folle dopo l'uccisione della madre, può vantare una lunga tradizione iconografica dalla quale, tuttavia, il marmo di Cassibile si discosta in modo radicale per uniformarsi allo schema iconografico adottato per il furto del Palladio da parte di Diomede. Come è stato suggerito, sulla base degli evidenti segni di rilavorazione del marmo, con ogni probabilità il rilievo rappresentava in origine Diomede con il Palladio in mano, così come appare su una cospicua serie di gemme la cui produzione si addensa nel I sec. a.C. e che trova nell'esemplare firmato da Dioscuride la sua espressione più raffinata (fig. 7);⁸ in un secondo momento, nell'età di Adriano o dei primi Antonini, il pezzo subì una profonda rielaborazione: la piccola statua nella mano dell'eroe fu eliminata e nello spessore della lastra vennero ricavati gli elementi necessari per indicare l'ambiente delfico, in modo che lo spettatore riconoscesse nel giovane non più Diomede ma Oreste che trova rifugio presso l'altare di Apollo.⁹ Non è dato sapere se il trapasso da un'identità all'altra abbia avuto una natura accidentale (e in tal caso potremmo pensare che la rilavorazione del

marmo sia stata provocata per rimediare ad un danneggiamento casuale del rilievo) o se, al contrario fosse precisa volontà del committente procurarsi un'immagine di Oreste nell'atteggiamento di Diomede che sottrae il Palladio: certo è – come mise bene in luce Heide Froning, la quale pure non teneva in considerazione la possibile rilavorazione del pezzo e ne ignorava la vera provenienza – che sia Diomede sia Oreste sono nel mito responsabili del furto di statue divine, il primo del Palladio di Troia, il secondo dell'Artemide Taurica.¹⁰ In breve, in considerazione della celebrità del tipo iconografico di Diomede sull'altare, soprattutto nella glittica, chi guardava al rilievo riconoscendovi Oreste era portato a pensare a Diomede con il Palladio e, di conseguenza, non poteva non pensare a Oreste come ladro del simulacro della dea dei Tauri. Ad ogni modo, anche senza dare un peso eccessivo a quest'ultima osservazione, considerare la sola presenza di un rilievo mitologico dedicato a Oreste nella villa posta ai piedi del Cugno Mola, apre una prospettiva inedita e, io credo, determinante per una più profonda comprensione del tempio di Cassibile e delle sue ragioni.

La sezione "taurica" del mito di Oreste è largamente conosciuta grazie all'*Ifigenia in Tauride* euripidea: dopo l'assassinio della madre, Oreste, afflitto dalla follia, riceve da Apollo l'incarico di rubare la statua di Artemide nella remota Tauride (l'attuale Crimea), dove la dea è titolare di un culto barbarico e sanguinoso che prevede il sacrificio di tutti gli stranieri giunti in quella terra. Sacerdotessa della dea è Ifigenia, la sorella di Oreste, che la stessa Artemide un tempo aveva salvato trasportandola prodigiosamente fra i Tauri nel momento in cui, in Aulide, stava per esserle sacrificata. I due fratelli si riconoscono ed escogitano un piano per fuggire portando via il simulacro divino. Da questo momento in poi il mito si disarticola in una serie di narrazioni – ora distinte, ora collegate fra loro – incentrate sulla destinazione finale della statua dell'Artemide

⁷ MACHAIRA - SARIAN 1994.

⁸ MORET 1997, in particolare, sulla corniola di Dioscuride (Cathsworth House, Devonshire Collection), pp. 147-148, cat. 226, tav. 46.

⁹ SGARLATA 1996, pp. 105-107.

¹⁰ FRONING 1981, pp. 76-77.

taurica. In queste tradizioni locali i due figli di Agamennone appaiono come fondatori o rifondatori del culto della dea nei luoghi toccati dalle loro peregrinazioni, agendo il più delle volte indipendentemente l'uno dall'altra; al centro dell'attenzione sono ormai il simulacro "barbaro", i nomi che di volta in volta assume nei diversi luoghi, le pratiche cultuali che si generano intorno ad esso, gli ulteriori spostamenti cui è sottoposto. Le tradizioni più note sono certamente quelle relative ai santuari di Artemide *Orthia* e di Artemide *Brauronia* in Grecia; tuttavia le altre testimonianze, considerate nel loro insieme, permettono di disegnare una mappa dei vagabondaggi della statua sorprendentemente più vasta, che dalla Grecia continentale si allarga ad Ovest fino al santuario di Diana *Nemorensis* nel Lazio e ad Est fino alla Susa achemenide, dove, come testimonia Pausania, il simulacro di Brauron fu portato dai Persiani nel 480 a.C.¹¹ (fig. 8). Le notizie giunte fino a noi sul destino occidentale della statua taurica sono quasi per intero comprese – e compresse – nel *corpus* dei commenti greci e latini dedicati alla nascita del genere bucolico. Rinunciamo ad una rassegna dettagliata della tradizione scoliastica al riguardo, rinviando allo studio di Claudia Montepaone (dalle cui conclusioni pure qui, in parte, si diverge) per l'esposizione più organica ed esaustiva di questo groviglio di informazioni, fortemente stratificate.¹²

In Occidente la dea portata da Oreste assume, il più delle volte, l'epiteto *Facelitis* (con le varianti *Fascelitis* e *Facelina-Fascelina*); nonostante il nome non appaia mai nei commenti greci, ma si conservi soltanto nella tradizione latina come attributo di Diana, la matrice greca dell'epiteto sembra indubbia: *Facelitis* da *phakelos*, poiché Oreste avrebbe trafugato la statua dalla Tauride avvolgendola in *phakeloi*, ossia in fasci di legna.¹³ Mettendo da parte le testimonianze

relative all'area di Reggio,¹⁴ e concentrandosi sulla Sicilia, il culto dell'Artemide taurica sembra attestarsi fra i due poli costituiti dall'area dello Stretto, nella Sicilia nord-orientale, da una parte, e da Siracusa dall'altra. Nell'area dello Stretto la sola città a venire indicata – implicitamente, peraltro – come sede della statua divina è Tindari (negli scolii a Teocrito dove, occorre precisare, la dea non ha epiteti).¹⁵ Le altre localizzazioni suggerite dalla tradizione letteraria, pur tirando in ballo il nome della *Facelitis*, rinviano in modo vago alla cuspide settentrionale della Sicilia, con particolare riferimento alla fascia tirrenica, cosa che ha spinto la critica moderna a pensare a Mylai e alle aree circostanti o allo stesso Peloro. Tuttavia occorre concordare con Montepaone che dalle fonti non è possibile ricavare alcuna indicazione puntuale: non si può escludere, in ultima analisi, che anche in questi casi si faccia sempre riferimento alla sola Tindari, e quindi che nell'area dello Stretto la sola Artemide *Facelitis* fosse la tindaride.¹⁶ Non si vuole con questo certo sminuire il coinvolgimento dell'area calcidese nel mito del passaggio di Oreste in Occidente, che, come vedremo, è ribadito dalle fonti e ha dato materia ad una lunga tradizione di studi:¹⁷ sembra tuttavia opportuno riequili-

sustulit absconditum fasce lignorum: unde et Facelitis dicitur, non tantum a face, cum qua pingitur, propter quod et Lucifera dicitur; cfr. Prob. Verg. ecl. ed. Thilo, III, 2, p. 325; Don. Vita Verg. 49 = Schol. Theokr., proleg. pp. 17-18. È questo il motivo per il quale, negli studi moderni, ha preso piede la trascrizione greca Phakelitis. Meno congruente l'etimologia latina (Facelitis da fax, fiaccola): cfr. MONTEPAONE 1999, pp. 48-49. Sulle possibili implicazioni del motivo del fascio di legna che nasconde la statua: BETTINETTI 2001, pp. 126-136. Va qui almeno ricordata – pur non condividendola – la diversa etimologia proposta da PACE 1919/1920 p. 10 che, sulla base di una glossa di Esichio, pensa ad una Artemide del phakos, ossia della boscaglia acquitrinosa, affine quindi alla Nemorensis laziale.

¹⁴ Sulle quali si veda CORDANO 1976 (con bibliografia precedente) e, da ultimo, Mele 2011.

¹⁵ Schol. Theokr. proleg., p. 2.

¹⁶ MONTEPAONE 1999, p. 50

¹⁷ Per un inquadramento della questione v. LURAGHI 1996; CAMASSA 2000, pp. 86-88; sui problemi di ubicazione sulla sponda siciliana SAPORETTI 2008.

¹¹ Paus. 3, 16, 8.

¹² MONTEPAONE 1999; breve sintesi del problema in FISCHER-HANSEN 2009, pp. 214, 224-226.

¹³ Serv. Aen. II, 116. ed. Thilo, I, p. 237: *simulacrum*

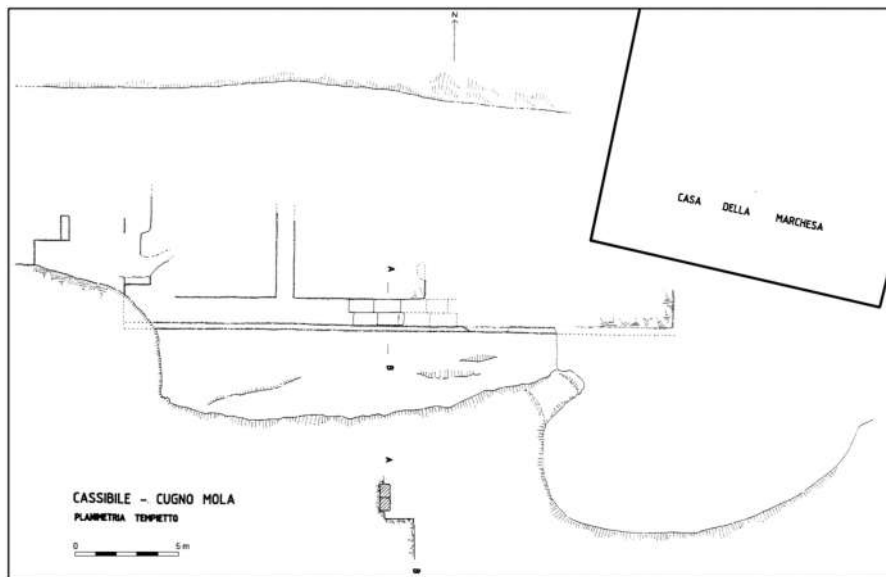


Fig. 5. - Planimetria del tempio di Cugno Mola.



Fig. 6. - Rilievo marmoreo di Oreste a Delfi (da PAPINI 2005).

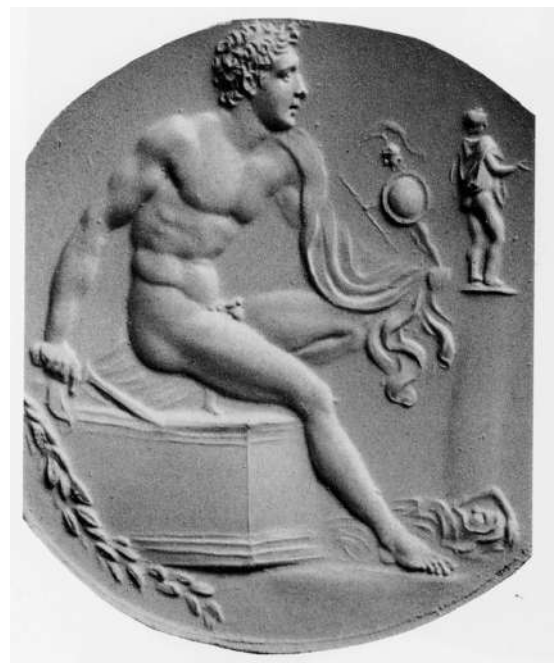


Fig. 7. - Corniola raffigurante il ratto del Palladio - Impronta (da MORET 1997).

brare la prospettiva, dando il giusto peso al versante siracusano, tanto più che il territorio di Siracusa è l'unico espressamente indicato dalle fonti come sede di un tempio dedicato alla *Facelitis*. La testimonianza, chiara, è offerta da Probo nell'ultima delle tre ipotesi sulla genesi dello stile bucolico secondo la tradizione latina:¹⁸

*Tertia opinio ad eosdem Suculos pertinet, sed ex alia ratione. Nam Orestes post parricidium furens responso didicit, quod deponeret furorem ita demum, si reperta sorore Iphigenia * ablueretur [fluvio, quod septem fluminibus confunderetur], Diu vexatus cum a Taurice Iphigeniam repetisset, venit ad fines Rheginorum ibique invento flumine elutus traiecit in Siciliam et iuxta Syracusas somnio admonitus simulacrum Deae, quod secum de Taurice advexerat, templo posito consecravit, quam appellavit Facelitim, (sive) * sive quod fasce lignorum tectum: de Taurice simulacrum extulisset. Eius Deae nomen brevi adprobatur propter quod plurima pecora muneri quisque conferebat. Quae cum incrementassent, non defuerunt, qui gratuitam custodiendis operam adhiberent, contenti tamquam mercede fructu casei vel lactis.*

“La terza ipotesi va riferita agli stessi Siculi, ma in modo diverso. Oreste, folle dopo il parricidio, apprese per mezzo di un oracolo che si sarebbe finalmente liberato della follia se, una volta ritrovata la sorella Ifigenia, si fosse purificato nel fiume che si mescola con altri sette fiumi. A lungo tormentato, dopo avere ripreso Ifigenia dalla Tauride, giunse ai confini di Reggio e lì, trovato il fiume e purificatosi, passò in Sicilia e vicino Siracusa, ammonito da un sogno, dopo aver fondato un tempio, consacrò il simulacro della dea che aveva portato con sé dalla Tauride, e chiamò la dea *Facelitis*, sia perché [...], sia perché aveva portato il simulacro dalla Tauride nascosto in fasci di legna. Il nome della dea in breve tempo fu accolto poiché ognuno portava in dono moltissimo bestiame. E a mano a mano che questo aumentava, non mancarono coloro

che offerissero lavoro gratuito per la sorveglianza, accontentandosi di ricevere in ricompensa formaggio o latte”.

Sulla presenza di un culto della *Facelitis* a Siracusa pesa un antico pregiudizio, esplicitato già da Schneidewin nel primo Ottocento: poiché il fascio di testimonianze sul culto della dea taurica nell'Occidente greco proviene in blocco dalla tradizione scoliastica sulla nascita del genere bucolico, si può ritenere che tirare in ballo Siracusa sembrò ai grammatici quasi un atto dovuto, in omaggio alla patria di Teocrito; ci troveremmo in breve di fronte a un'invenzione erudita che non ha alcun riscontro altrove.¹⁹ Questa posizione ha finito in un modo o nell'altro per influenzare gran parte degli studi successivi dove, con le dovute eccezioni, si riserva poca o nulla attenzione alla tradizione siracusana.²⁰ Vale la pena, al riguardo, ripetere l'ironica presa di posizione di Biagio Pace, per il quale *se il non trovare notizia di un culto all'infuori di uno scolio dovesse bastare a farcela ritenere sempre di nessun valore, dovremmo cancellare dal novero delle nostre conoscenze buon numero di culti antichi*.²¹ Il rinvenimento del rilievo di Oreste in prossimità del tempio di Cassibile consente di fare giustizia del pessimismo tanto radicato quanto immotivato sulla presenza del culto della *Facelitis* nel territorio di Siracusa. Il celebre rilievo raffigurante la morte di Egisto per mano di Oreste rinvenuto all'esterno del santuario di Diana *Nemorensis* nel Lazio (fig. 9), ormai comunemente ritenuto la copia di I sec. a.C. di un originale arcaico, fornisce un perfetto equivalente del marmo di Cassibile: così come ad Ariccia la selezione del tema figurativo – un regicidio – può riflettere

¹⁸ Prob. Verg. *ecl.*, loc. cit.

¹⁹ SCHNEIDWIN 1832, p. 16; in alternativa lo studioso pensava ad una confusione con il culto peloponnesiaco di Artemide *Potamia*, presente a Siracusa e affine a quello della *Facelitis*.

²⁰ HOLM 1896, p. 125; CIACERI 1911, p. 172; BÉRARD 1957, p. 379; VALLET 1958, p. 79; CORDANO 1976, p. 89 nota 24; COPPOLA 1995, p. 170.

²¹ PACE 1919-1920, pp. 9-10; v. anche MONTEPAONE 1999, p. 54 nota 25.



Fig. 8. - Mappa di distribuzione dei siti nei quali, secondo le fonti letterarie antiche, fu portata la statua dell'Artemide taurica (rielaborata, con integrazioni, da GULDAGER BILDE 2003).



Fig. 9. - Rilievo marmoreo raffigurante la morte di Egisto (da VINCENTI 2010).



Fig. 10. - Artemide nell'atto di uccidere un cervo, positivo moderno tratto dalla matrice (da BELL 1981).

intenzionalmente la cruenta pratica rituale della sostituzione del *rex nemorensis* nel bosco sacro alla dea,²² in Sicilia la scelta di un Oreste ritratto nello schema iconografico del ladro di una statua divina sembra alludere direttamente al furto del simulacro taurico, autorizzando a riconoscere sulla vetta del Cugno Mola le rovine, ormai pressoché illeggibili, del tempio di Artemide *Facelitis iuxta Syracusas*. L'edificio termale che ha restituito il marmo, come si è detto, doveva certamente far parte di una lussuosa struttura residenziale. Non può stupire che una lussuosa villa romana facesse proprie ed esaltasse le memorie del territorio in cui andava ad impiantarsi, stupirebbe semmai il contrario: ancora una volta – fatte le debite proporzioni – è il santuario di Ariccia, nel cui comprensorio lo stesso Giulio Cesare volle fosse costruita una villa, ad offrire un seducente termine di paragone.²³

Se la presenza del rilievo di Oreste nell'area ai piedi del tempio del Cugno Mola sembra testimoniare a favore del permanere di memorie legate all'Artemide taurica in età imperiale matura, occorre chiedersi a quale orizzonte cronologico è legittimo far risalire la tradizione dell'arrivo dell'eroe folle e dell'istituzione del culto della dea straniera in questa parte della Sicilia. Per far questo è bene interrogare in primo luogo i dati materiali a nostra disposizione, per esili che siano, per poi concentrarsi su quanto è possibile inferire dal vaglio delle fonti scritte.

In assenza di resti architettonici datanti, al momento il solo appiglio cronologico utilizzabile per il tempio di Cassibile rimane la testimonianza di Luigi Bernabò Brea, che giudicava il frammento di fregio dorico oggi perduto “non anteriore all'età ellenistica”, cosa che, come si è detto, non impedisce di pensare che la vetta del Cugno Mola fosse già da tempo un'area riservata al culto. Se si accetta l'identificazione del tempio qui sostenuta sulla base del testo di Probo, la

monumentalizzazione in pieno ellenismo di un'antica area sacra rurale che la tradizione voleva connessa alla nascita del genere bucolico risulta del tutto coerente, tanto più nella terra di Teocrito.

Esiste tuttavia un altro prezioso indizio rivelatore di un possibile interesse siracusano per l'Artemide taurica in tempi anteriori: mi riferisco ad uno stampo in terracotta, di grandi dimensioni e di fattura particolarmente accurata, formalmente proveniente da Morgantina ma certamente prodotto a Siracusa nella prima metà del IV sec. a.C, forse già nel primo quarto, raffigurante Artemide nell'atto di uccidere un cervo (fig. 10).²⁴ Il tipo dell'Artemide *Elaphebolos/Elaphoktonos* è raffigurato di rado nell'arte greca,²⁵ e – come ha messo bene in evidenza Pia Guldager Bilde – caratterizzerà l'iconografia della dea *Parthenos* a Chersoneso Taurica, la stessa dea che Euripide, con ogni probabilità, identifica con l'Artemide straniera servita da Ifigenia.²⁶ Il tragediografo, nell'*Ifigenia in Tauride*, si riferisce alla dea come *Anassa Parthenos*, e in un caso ricorre proprio all'appellativo, estremamente raro, *Elaphoktonos*.²⁷ L'impressione che l'esotico dramma euripideo, portato in scena fra il 416 e il 412 a.C, esercitò sul più vasto pubblico greco fuori di Atene può forse spiegare il singolare carattere della terracotta siracusana, realizzata nella generazione successiva. La dea vi appare infatti nell'atto di colpire il cervo non, come avviene nelle altre raffigurazioni, con una lancia o una fiaccola (e quindi, propriamente, come *Elaphebolos*, termine che implica l'uccisione mediante un'arma da lancio nel corso di una battuta di caccia) ma, eccezionalmente, con un coltello, ed è quindi la sola a poter essere definita – *stricto sensu* –

²⁴ BELL 1981, pp. 35, 154-155, cat. 203, tavv. 52-53.

²⁵ KAHIL - ICARD 1984, p. 653-00.

²⁶ GULDAGER BILDE 2003, pp. 168-175; GULDAGER BILDE 2004; GULDAGER BILDE 2009, p. 305.

²⁷ Eur. *Iph. Taur.* 1230 (*Anassa Parthenos*); 1115 (*Elaphoktonos*). Quest'ultimo termine appare soltanto un'altra volta, in una fonte tarda: Apollon. *Dysc. de adverb.* 2 1,1, 189, 1.8.

²² GREEN 2007, pp. 22-23 con nota 41; cfr. VINCENTI 2010, pp. 83-86.

²³ GULDAGER BILDE 2005.

Elaphoktonos.²⁸ Ma il raffinato stampo siracusano offre un secondo particolare di grande interesse nella singolare armatura indossata dalla dea, una corazzetta anatomica che protegge il solo addome e lascia libero il seno. Artemide infatti non appare mai protetta da un'armatura, tanto più da una corazza di un tipo così insolito per la quale gli studiosi moderni esitano a trovare un nome (*hemithorakion? mitra?*).²⁹ Armature di questo tipo, come ha dimostrato Malcom Bell, sono rarissime, appaiono soltanto nella produzione figurativa della grecità d'Occidente e sono indossate, con una sola eccezione, da Amazzoni.³⁰ Risulta facile dedurre che il coroplasta siracusano, o il modello cui si ispira, assimilando l'immagine delle dea a quella di un'Amazzone, intende non soltanto sottolinearne il carattere barbarico e orientale ma forse anche suggerire una precisa provenienza geografica: la sede originaria delle Amazzoni è infatti collocata da Eschilo nella palude Meotide, l'attuale Mar d'Azov, il braccio di mare del Ponto Eusino chiuso dalla penisola di Crimea.³¹ La terracotta, in breve, presenta Artemide come *Elaphoktonos* e come proveniente dall'area dell'antica Tauride, esattamente nei termini in cui la canta Euripide: difficile sottrarsi all'impressione che essa rappresenti una versione siracusana dell'Artemide Taurica e forse persino un sintomo delle reazioni siciliane alle pretese dell'Attica sul "possesso" della dea straniera.

Passando all'esame della tradizione letteraria si deve constatare che la testimonianza di Probo riportata in precedenza non offre appigli cronologici evidenti. L'avvenimento mitico e le pratiche culturali che ne derivano sono proiettate in un ambiente segnatamente pastorale, cosa che non implica necessariamente il desiderio di dare una patina arcaizzante agli eventi³² ma può sem-

plicemente rifletterne l'ambientazione: Oreste è visitato dal sogno ammonitore e fonda il tempio *iuxta Syracusas*, e quindi ad una distanza più o meno marcata dalla città, in un contesto che possiamo immaginare rurale. Degno della massima attenzione è tuttavia il riferimento a prestazioni di lavoro gratuito messe in moto dalla massiccia concentrazione di bestiame nel santuario (*non defuerunt, qui gratuitam custodiendis operam adhiberent, contenti tamquam mercede fructu casei vel lactis*), nel quale si può cogliere l'allusione all'istituzione di gruppi semi-servili nei quali, sia pure *en passant*, Claudia Montepaone ha già suggerito di riconoscere i *Killyrioi*,³³ e davvero non si potrebbe immaginare *habitat* più indicato del territorio di Cassibile per questa classe di servi legati alla terra, formata in tutto o in prevalenza dai Siculi abitanti nella *chora* siracusana e sottomessi dai Greci nelle prime fasi di vita della città. Come ricorda Erodoto,³⁴ i *Killyrioi* si unirono al *demos* di Siracusa per organizzare la rivolta e la conseguente espulsione dei *Gamoroï*, la grande aristocrazia terriera discendente dai primi coloni. La *stasis*, uno snodo cruciale nella storia della Siracusa greca poiché segnò in primo luogo l'abolizione della servitù rurale ed il passaggio verso forme di governo più largamente partecipativo, si concluse nel 485 a.C., con l'avvento di Gelone e con l'introduzione della tirannide.³⁵ Fu così che i *Gamoroï* furono riaccolti in città, ma questo non implicò certamente un ritorno allo *status quo ante*: nelle fonti non si fa più riferimento ai *Killyrioi* come soggetto/oggetto politico, né ad altre forme di asservimento legato allo sfruttamento della terra.³⁶

³³ MONTEPAONE 1999, p. 57.

³⁴ Hdt. 7, 195, 2.

³⁵ Non disponiamo di testimonianze incontrovertibili per datare *ad annum* lo scoppio della rivolta, che tuttavia è ragionevole pensare non abbia preceduto di molto l'arrivo di Gelone: sul problema v. LURAGHI 1994, pp. 281-282, nota 3. GIANGIULIO 1998, p. 109, pensa al 491 a.C. circa.

³⁶ Si può credere che abbiano mantenuto almeno lo stato di affrancati; GABRIELLI 2003, p. 55 si spinge ad ipotizzare la concessione della cittadinanza da parte di Gelone, dal momento che nelle fonti sui periodi successivi della storia della città manca qualsiasi riferimento a distinzioni fra *demos* e *Kyllirioi*.

²⁸ Su questo aspetto cfr. ESPÉRANDIEU 1919, p. 46.

²⁹ BELL 1981, p.35; KAHIL - ICARD 1984, p. 653.

³⁰ BELL 1981, pp. 35, 40, nota 98.

³¹ Aischyl. *Prom.* 723-725: da questa regione le Amazzoni sarebbero poi migrate in Anatolia; in Hdt. 4, 110-117 si registra invece un percorso in verso, dal Termodonte, in Anatolia, alla palude Meotide.

³² Così MONTEPAONE 1999, p. 55.

Pur in assenza di indicazioni puntuali, quindi, il radicamento del culto della *Facelitis* a Siracusa sembra collegato alla formazione di una classe semiservile, momento che deve necessariamente datarsi alla fase arcaica della storia della città. Si deve notare che Probo, pur registrando l'arrivo di Oreste e l'istituzione del tempio *iuxta Syracusas* come terza ipotesi sulla genesi del genere bucolico, non chiarisce in alcun modo quale sia il legame fra questi eventi e i canti bucolici. Il legame è invece esplicitato nella seconda ipotesi: Lo sfondo è sempre Siracusa, viene nuovamente chiamata in causa Artemide, con una diversa epiclesi, e si indica stavolta in modo chiaro un *terminus ante quem*:

*Altera causa ad Siculos pertinet. Ante Gelonis tyrannidem Syracusis lue pecora interibant: quibus refovendis votum fecerunt eiusque voti compotes templum Dianae instituerunt, quam Lyaeam vocaverant propter quod malis essent absoluti. Ad eius dedicationem plurimi pastores confluxerunt cum utribus vino plenis et panibus figuras ferarum vel pecorum referentibus iique instituerunt, ut ii, qui convenerant, laudes Deae dicerent certato, qui eas rectius prosequeretur, contenderent autem in ea forma ornati, ut cornua fronti adiuncta taenia obligarent cum utre et reticulo, quo panificia haberent, et quicumque vicisset, praemium haberet, quod is, qui victus erat, contulisset: permissumque, ut inde exirent et quibus cantaverant, iisdem illis fausta ominarentur.*³⁷

“L'altra causa fa riferimento ai Siculi. Prima della tirannide di Gelone il bestiame moriva a causa di un'epidemia, per la cui guarigione fecero un voto, e visto esaudito il voto istituirono un tempio per Diana, che chiamarono *Lyaea* perché erano stati liberati dai mali. Alla sua inaugurazione convennero moltissimi pastori con otri pieni di vino e pani recanti le effigi di animali selvatici e di bestiame; e gli stessi stabilirono che coloro che si erano lì raccolti cantassero in gara le lodi della dea, e che quanti lo avessero fatto nel modo più adeguato gareggiassero, in seguito,

acconciati in modo tale da tenere fissate alla fronte delle corna per mezzo di una benda, con un otre ed una reticella per contenere dei pani, e che chiunque avesse vinto ottenesse un premio offerto da colui che era stato vinto; era concesso che andassero via da lì, e augurassero cose fauste a coloro con i quali avevano cantato”.

Come per vie diverse è già stato messo in rilievo, il passo – particolarmente prezioso per il riferimento alla *Lyaea* – sembra dipendere più o meno direttamente, in parte arcaizzando e in parte fraintendendo, dal trattato sull'origine della poesia bucolica attribuito a Teone grammatico, in particolare dalla terza tradizione, presentata peraltro come la sola degna di fede:

ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος οὗτος. ἐν ταῖς Συρακούσαις στάσεώς ποτε γενοένης καὶ πολλῶν πολιτῶν φθαρέντων, εἰς ὁμόνοιαν τοῦ πλήθους [ποτὲ εἰς] ἐλθόντος ἔδοξεν Ἄρτεμις αἰτία γεγόνει τῆς διαλλαγῆς. οἱ δὲ ἀγροῖκοι δῶρα ἐκόμισαν καὶ τὴν θεὸν γεγηθότες ἀνύμνησαν, ἔπειτα ταῖς <τῶν> ἀγροίκων ᾠδαῖς τόπον ἔδωκαν καὶ συνήθειαν. ἄδειν δὲ φασιν αὐτοῦς ἄρτον ἐξηρητημένους θηρίων ἐν ἑαυτῷ πλέονας τύπους ἔχοντα καὶ πῆραν πανσπερμίας ἀνάπλεων καὶ οἶνον ἐν αἰγείῳ ἀσκῶ, σπονδὴν νέμοντας τοῖς ὑπαντῶσι, στέφανόν τε περικεῖσθαι καὶ κέρατα ἐλάφων προκεῖσθαι καὶ μετὰ χεῖρας ἔχειν λαγωβόλον. τὸν δὲ νικήσαντα λαμβάνειν τὸν τοῦ νενικημένου ἄρτον· κάκεινον μὲν ἐπὶ τῆς τῶν Συρακουσίων μένειν πόλεως, τοὺς δὲ νενικημένους εἰς τὰς περιοικίδας χωρεῖν ἀγείροντας ἑαυτοῖς τὰς τροφάς.³⁸

“La versione genuina è tuttavia la seguente. A Siracusa ci fu un tempo una rivolta e molti cittadini furono uccisi; quando il popolo fu finalmente riconciliato nella concordia, si ritenne che Artemide fosse stata promotrice della pace. I contadini recarono doni e lieti celebrarono con inni la divinità; in seguito assegnarono una sede ai canti agresti e li fecero diventare una consuetudine. Si sostiene che essi cantassero con pani appesi addosso pieni di effigi di animali e una

³⁷ Prob. Verg. *ecl.*, loc. cit.

³⁸ *Schol. Theokr. proleg.*, p. 2.

sacca colma di varie sementi e vino in un otre di pelle di capra, offrendo una libagione ai convenuti, poi cinti di corona e con “corni di cervi” poste davanti e tra le mani un bastone da pastori. Colui che vinceva prendeva il pane del vinto, e mentre il vincitore rimaneva nella città di Siracusa, i vinti se ne andavano nei territori circostanti a raccogliere sostentamento per se stessi” (trad. A. Bernasconi).

Dal confronto delle due testimonianze è possibile enucleare informazioni di un certo peso. In una data anteriore al 485 a.C. – l’arrivo di Gelone a Siracusa – un evento traumatico per la vita della città portò all’istituzione di una festa e di un tempio in onore di Artemide liberatrice, *Lyaea*. Il nome appare in Probo, dove tuttavia la causa e gli effetti della festa assumono un sapore arcaizzante, marcatamente “bucolico” ed incline al pittoresco: la crisi è data dalla moria di bestiame e i pastori che cantano le lodi della dea indossano un costume ridondante (pani appesi, otri, reticelle colme di altri pani) che culmina in corni di cervo fissate alla testa. Nella tradizione greca la causa della crisi è invece ricondotta su un piano squisitamente politico: Siracusa è tormentata da una *stasis* sanguinosa, e la pacificazione viene attribuita alla dea.³⁹ La dinamica del rituale commemorativo che ne consegue è molto più chiara di quanto non appaia nella tradizione latina: i pastori, dal contado, invadono la città, si sfidano in gare canore, e dall’esito delle gare deriva la requisizione dei beni del vinto (il pane) e la sua espulsione dal recinto urbano. Anche il bizzarro riferimento alle corni di cervo fissate alla fronte dei pastori mediante una benda può essere il frutto di un equivoco: le “corni di cervo” sono probabilmente focacce o pani (recanti l’effigie delle corni o in forma di corni) simili agli *elapha*, dolci di farro, miele e sesamo plasmati in occasione delle Elafebolie, feste tenute in onore di Artemide ad Atene e in Focide⁴⁰. La terracot-

ta siracusana della *Elaphoktonos* di cui si è già detto dimostra del resto quale peso avesse l’immagine del cervo nel culto della dea nella città siciliana.

L’accento ad un momento precedente la presa di potere da parte di Gelone può essere un riferimento non generico ma puntuale al periodo in cui i *Killyrioi* dal contado, unitisi al *demos*, espulsero l’aristocrazia terriera e tennero le redini della città, periodo conclusosi appunto con l’arrivo dei Dinomenidi e con il richiamo dei *Gamorozi*. In questa prospettiva si è tentati di riconoscere il tempio di Artemide *Lyaea* dedicato dai Siracusani riappacificati nel grande tempio ionico la cui costruzione fu avviata proprio in questi anni nel punto più alto dell’isola di Ortigia,⁴¹ un’impresa architettonica di grande respiro che andava a sovrapporsi ad un precedente santuario della dea e che con la sua magniloquenza intendeva celebrare adeguatamente l’introduzione della “democrazia” (questo è il termine che utilizzerà Aristotele, e che noi dobbiamo naturalmente accogliere con i dovuti distinguo).⁴² A ben vedere, l’ordine delle azioni che scandiscono la festa in onore della *Lyaea* così come indicato per sommi capi nella tradizione scolastica – l’invasione della città da parte dei pastori, gli agoni, l’espulsione di una parte del corpo civico – si presenta come una riproposizione pacifica delle tappe principali della *stasis* e della sua risoluzione. Il rituale, potremmo dire – chiedendo venia a Eliade⁴³ – si presenta come la ripetizione periodica dello scenario iniziale, ambientato tuttavia non in un altrove archetipico ma nella storia viva della città, un evento epo-

³⁹ Così già REICHERT-SÜDBECK 2000, pp. 70-71. Sul tempio di Artemide in Ortigia v. da ultimo FISCHER-HANSEN 2009, pp. 208-209 (che pure si dichiara prudente nell’identificazione del tempio con quello della *Lyaea*: cfr. p. 214).

⁴² Arist. *pol.* 1302b 27-32; 1361a 29-33.

⁴³ Come è noto, la concezione del rito come ripetizione del gesto archetipico, compiuto ai primordi della storia, è un’idea che Mircea Eliade ribadisce più volte nella sua opera, attingendola tuttavia da Károly Kerényi: cfr. ANGELINI 2001, pp. 45-46.

³⁹ POLIGNAC 1996, p. 146.

⁴⁰ Athen. 14, 646e; cfr. BERNASCONI 2010, pp. 40-41. Una lettura del rituale “fortemente fenomenologica e poco caratterizzante” (così MONTEPAONE 1999, p. 53, nota 22) in GRAF 1979.

cale – la cui portata, come suggerisce Giangiulio, parte degli storici è spesso portata a sottostimare⁴⁴ – destinato a ridisegnare per sempre la fisionomia del corpo civico. Che la festa, una volta istituita, si sia radicata profondamente nel calendario cittadino fino a diventare un possibile terreno di coltura per il genere bucolico, non deve stupire. Rimane invece da chiedersi, come detto in precedenza, perché Probo nell'elencare gli *aitia* del genere bucolico senta la necessità di fare riferimento alla *Facelitis iuxta Syracusas*, dal momento che alla descrizione dell'arrivo di Oreste e della fondazione del tempio non segue alcun cenno all'istituzione di canti pastorali, come invece avviene nell'*aition* legato alla *Lyaea*. La spiegazione più plausibile è che ci fosse in origine, almeno sul piano del rituale, un legame fra i due santuari – l'uno rurale, l'altro urbano: è facile anzi pensare che il santuario di Cassibile, proprio perché collocato al centro di un vasto comprensorio visibilmente legato alle memorie ancestrali dei *Killyrioi*⁴⁵ costituisse se non l'unico almeno il principale punto di aggregazione dei pastori che dalle campagne si riunivano per l'invasione rituale della città.⁴⁶ I due templi verrebbero così a costituire i due poli, fisici e ideologici, delle celebrazioni annuali in onore di Artemide ricordati dalla fonte letterarie. Non a caso l'*Artemision* di Ortigia, – nel quale riconosciamo il tempio della *Lyaea* – collocato sul

punto più alto dell'isola, ed il tempio di Cassibile, posto sul punto più alto della propaggine orientale degli Iblei, si guardavano l'un l'altro sovrastando il vasto specchio d'acqua del porto grande di Siracusa.⁴⁷ Risulta così confermato il ruolo riconosciuto dalla Frontisi-Ducroux all'Artemide “bucolica” di Siracusa: dea degli spazi selvatici sì, ma tale in quanto detentrica del potere di coagulare le energie esterne, di ricondurle all'interno della *polis* e di addomesticarle.⁴⁸ Nel caso specifico della *Facelitis* siracusana viene ribadito il ruolo di *diallaktes* normalmente riconosciuto all'Artemide della Tauride nelle sue diverse declinazioni: impiantare al di sopra del brulicare delle tombe a grotticella di Cassibile il culto di una dea straniera – che non è di nessuno e quindi può essere di tutti – significava generare, nel cuore di quello che doveva essere uno dei più importanti luoghi della memoria per le popolazioni anelleniche, uno spazio neutro destinato da una parte a creare (più o meno deliberatamente) un *vulnus* alle tradizioni epicoriche e, dall'altra, a favorire i processi di incontro/scambio/integrazione/subordinazione. Sembra quindi ragionevole, come si è già detto, far risalire l'introduzione del culto della *Facelitis* nel siracusano ad una fase della vita della colonia antica abbastanza da richiedere la messa in atto di strategie per il controllo del territorio limitrofo alla città. È inoltre facile pensare – e la singolare matrice in terracotta della *Elaphokthonos* di cui si è detto ne sembra un chiaro indizio – che i primi decenni del IV sec. a.C. videro un riaccendersi di interessi intorno all'Artemide taurica quando il culto della dea venne proiettato da

⁴⁴ GIANGIULIO 1998, p. 109

⁴⁵ Nel cui novero potevano certamente figurare anche elementi di origine greca scivolati al rango semiservile, con i conseguenti fenomeni di meticcio: questo non può tuttavia mettere in discussione la matrice sostanzialmente anellenica della classe sociale.

⁴⁶ Un riflesso dell'iterazione rituale dell'invasione della città si può forse scorgere nel detto proverbiale riportato dai lessicografi secondo il quale si faceva ricorso al nome dei *Killyrioi* per indicare un numero spropositato di persone (Paus. Att. s.v. Καλλυρίοι, con riferimento a Timeo *FGrH* 566, fr. 8, ; Zenob. s.v. Καλλυρίοι πλείους; cfr. *Suda* s.v. Καλλυρίοι; Plut. Παροιμίαι αἰς Ἀλεξανδρεῖς ἐχρώντο cent. 1, 10). Pausania Atticista (Timeo), in particolare, afferma che il proverbio deriva dal fatto che essi, pur vivendo sparsi in luoghi diversi, erano in grado di riunirsi in un unico luogo, e Zenobio, ribadendo lo stesso concetto, precisa che facevano questo per stare vicino ai loro padroni.

⁴⁷ Va qui sottolineato che da entrambi i luoghi è ben visibile la collina di Belvedere, 7 km circa a nord della città, sede di un altro luogo di culto di Artemide (ORSI 1915; FISCHER-HANSEN 2009, p. 212): i tre santuari, collocati su aree sommitali in relazione visiva immediata nonostante le notevoli distanze, si dispongono ai vertici di un ideale triangolo che unisce l'acropoli di Siracusa con il territorio a nord e a sud della città, creando una vera e propria “cintura sacra” artemidica tutt'oggi apprezzabile proprio perché legata a punti cardine del paesaggio aretuseo.

⁴⁸ FRONTISI-DUCROUX 1981, p. 36; cfr. GUETTEL COLE 2004, pp. 194-197.

Siracusa sul versante tirrenico dell'isola. Nel 396 a.C. Dionisio I fondò la città di Tindari trasferendo un contingente di mercenari, principalmente Messeni ma forse anche Locresi e Medmei, originariamente insediati a Messina sullo Stretto, in una località del versante settentrionale della Sicilia sottratta alla sicula Abaceno:⁴⁹ Siracusa si trovava così di fronte ad un ottimo terreno di coltura dove fare agire nuovamente il potere aggregante della *Facelitis*. Trasferire sulla costa tirrenica dell'isola la dea straniera – con il suo seguito di agoni canori – offriva infatti non solo uno strumento valido a stemperare le inevitabili frizioni fra una popolazione greca composita e di recente insediamento e i confinanti Siculi, ma doveva apparire un'operazione tanto più proficua perché volta a contrastare le pretese “tauriche” del territorio di Reggio sull'altra sponda dello Stretto.⁵⁰

Il rilievo di Oreste trovato nella piana dominata dal tempio dimostra come il ricordo del passaggio dell'eroe folle in quelle terre non si era esaurito con il trasferimento del culto della *Facelitis* a Tindari, e che se ne conservò memoria almeno fino alla prima età imperiale. Rimane da chiedersi con quale altro nome la dea sul

⁴⁹ Diod. 14, 78, 5-6.

⁵⁰ E questo in anni di crescente tensione fra Siracusa e Reggio, che culmineranno con la distruzione di quest'ultima nel 386 a.C. Se si accetta questa prospettiva la questione legata all'esistenza di un secondo santuario siciliano della *Facelitis* può uscirne in qualche modo azzerata. Non si può del resto negare che i Messeni di Tindari dovevano guardare con favore ad un culto collegabile a quello della *Limnatis/Orthia* nella madrepatria, al punto che buona parte della critica considera l'introduzione del culto della dea nella città di nuova fondazione un'iniziativa esclusivamente messenica (VALLET 1958, p. 79; CAMASSA 1993, pp. 141-147; ASHERI 1988, pp. 8-9; LURAGHI 1996; LURAGHI 2008, pp. 164-166). Se si presuppone tuttavia il primato siracusano nel culto dell'Artemide taurica sembra più ragionevole credere ad un adattamento del culto per volontà dello stesso Dionisio piuttosto che ad un'iniziativa unilaterale dei nuovi insediati in aperta contraddizione con le tradizioni religiose di Siracusa. Il fenomeno del trasferimento delle statue di culto e del complesso mitico-rituale ad esse connesso è largamente diffuso nel mondo antico: il caso qui in esame può aggiungersi al dossier siciliano raccolto in MICHELINI 2009.

Cassibile poteva essere venerata. In questa direzione può essere di aiuto una testimonianza di Teopompo conservata da Stefano Bizantino, che ricorda l'esistenza a settanta stadi da Siracusa – 13 km circa – di un *chorion* chiamato *Merousion* e di una Artemide *Meroessa*, con ogni evidenza titolare di un santuario del luogo.⁵¹ L'identificazione definitiva di Merusio è ostacolata dal fatto che la fonte specifica soltanto la distanza da Siracusa e non la direzione: poiché tuttavia la distanza indicata è simile o solo di poco inferiore a quella che separa la città dall'attuale borgo di Cassibile si può tenere in seria considerazione la possibilità di collocare in quest'area la sede dell'antica Merusio, e nel tempio di Cugno Mola il suo *Artemision*.⁵² A rafforzare questa idea interviene un'ulteriore, singolare notizia fornita da Stefano Bizantino: secondo alcuni gli abitanti del luogo, i *Merousioi*, proverrebbero in realtà da Meroe, in Etiopia. L'affermazione, chiaramente basata sull'omofonia di Meroe e *Merousioi/Meroessa*, sembra perpetuare l'idea dell'origine anellenica delle genti insediate in quell'area e, presumibilmente, della loro dea. Alla *Facelitis* dalla Troade succede così la *Meroessa* dall'Etiopia, ai *Killyrioi* gli *Aithiopes*.⁵³ In questo singolare passaggio, diremmo meglio capovolgimento, da “indigeni” a immigrati rimane costante la

⁵¹ Steph. Byz. s.v. Μερούσιον (= Theop. fr. 189 J); cfr. BEJOR 1991.

⁵² La proposta di identificazione è già in MANGANARO 2001, p. 86: “... potrebbe corrispondere al sito antico di Cassibile, se non a quello di Florida”. Ringrazio Lorenzo Guzzardi per la segnalazione.

⁵³ È interessante sottolineare, al riguardo, la convergenza di significato fra il termine *Aithiopes* – “dal volto bruciato”, secondo l'etimologia popolare generalmente accettata in antico (*contra* v. BEEKES 1995/1996) – e una delle possibili etimologie evocate per spiegare il nome dei *Killyrioi*, al di là delle diverse forme nelle quali il loro nome è giunto fino a noi (anche *Kyllyrioi*, *Kallikyrioi*, *Killykyrioi*: sul problema LOTZE 1959, pp. 58-59): dal dorico *κίλλος*, “asino”, ma anche “cicala”, con riferimento al colore di entrambi questi animali, e con probabile derivazione dalla radice di *κελαινός* (“scuro”, “nero”: cfr. CHANTRAINE, s.v. *κίλλος*): i *Killyrioi* sarebbero così “conduttori di asini” o “uomini-asino” in senso dispregiativo, come suggerisce DUNBABIN 1948, p. 111, nota 1, o più semplicemente “uomini dalla pelle bruna”, carattere che si addice perfet-

volontà di collocare in una dimensione altra gli abitanti di quest'area, per sua natura (la fertile piana costiera, i pascoli dei rilievi retrostanti) assetata di manodopera agricola e pastorale. Nella prospettiva della lunga durata potremmo dire che non molto, da allora, è cambiato a Cassibile e nel territorio circostante, come dimostra la cronaca e la storia più recente: la terra del-

l'armistizio è rimasta per certi versi la terra della subalternità e dello sfruttamento, che ogni anno richiama centinaia di lavoratori stranieri stagionali costretti a vivere in condizioni inumane, ma anche delle rivendicazioni e delle rivolte bracciantili come i famigerati "fatti di Avola" che ancora nel 1968 hanno insanguinato le campagne a Sud dell'antico *Kakyparis*.

tamente sia a lavoratori della terra sia a pastori. Sarà bene ricordare che Etiope - *Aithiops* - è anche uno dei compagni di Archia, il fondatore di Siracusa, protagonista di un celebre aneddoto riportato da Ateneo: "*Secondo la testimonianza di Demetrio di Scepsi, un dissoluto fu anche Etiope di Corinto, quello di cui parla Archiloco. Succube anche costui del piacere e dell'intemperanza, mentre era in viaggio alla volta della Sicilia con Archia che andava a fondare Siracusa, per una maza al miele vendette al suo compagno di mensa il terreno che gli sarebbe toccato a Siracusa*" (Athen. 4, 167d, trad. L. Citelli). L'aneddoto – molto discusso dagli storici interessati al problema dell'inalienabilità dei lotti di terre-

no assegnati ai primi coloni – viene comunemente attribuito ad Archiloco ma, a ben vedere, dal testo si può ricavare che il poeta di Paro ricordava Etiope semplicemente come uno dei compagni di Archia, mentre il motivo della cessione del diritto di proprietà del terreno è attinto da Demetrio di Scepsi (II sec. a.C.); è quindi almeno legittimo sospettare che il racconto sia un'invenzione relativamente tarda costruita proprio a partire dal nome di uno dei fondatori delle città (e dal significato che a tale nome si attribuiva) per dare un "padre nobile" a quanti, privi di proprietà personali, erano costretti a prestare lavoro nei terreni altrui.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- AMPOLO 2009 = C. AMPOLO (ed.), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico. Atti delle seste giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo*, I, Pisa 2009.
- ANGELINI 2001 = P. ANGELINI, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Torino 2001.
- ARCIFA 2001 = L. ARCIFA, *Tra casale e feudo: dinamiche insediative nel territorio di Noto in epoca medievale*, in BALSAMO - LA ROSA 2001, pp. 159-199.
- ASHERI 1988 = D. ASHERI, *À propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grande Grèce: théories et témoignages*, in MACTOUX - GENY 1988, pp. 1-15.
- BALSAMO - LA ROSA 2001 = F. BALSAMO - V. LA ROSA (edd.), *Contributi alla geografia storica dell'agro netino, Atti delle Giornate di Studio, Noto, Palazzo Trigona 9-31 maggio 1998*, Rosolini 2001.
- BARBANERA 1994 = M. BARBANERA, *La raffigurazione del ratto del Palladio su quattro impronte gemmarie Cades*, in *NumAntCl* 23, 1994, pp. 15-205.
- BEEKES 1995-1996 = R.S.P. BEEKES, *Aithiopes*, in *Glotta* 73, 1995-1996, pp. 12-34.
- BEJOR 1991 = G. BEEKES, *Merusio*, s.v., in *BTCG* IX, 1991, p. 567.
- BELL 1981 = M. BELL, *Morgantina Studies I. The Terracottas*, Princeton 1981.
- BÉRARD 1957 = J. BÉRARD, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, Paris 1957.
- BERNABÒ BREA 1987 = L. BERNABÒ BREA, *Cassibile*, s.v., in *BTCG* V, 1987, pp. 45-51.
- BERNASCONI 2010 = A. BERNASCONI, *Un trattatello sull'origine della poesia bucolica (Schol. in Theocr. vet. prol. b)*, in *Acta Ant. Hung.* 50, 2010, pp. 27-62.
- BIELFELDT 2003 = R. BIELFELDT 2003, *Orest im Medusengrab. Ein Versuch zum Betrachter*, in *RM* 110, 2003, pp. 117-150.
- BIELFELDT 2005 = R. BIELFELDT 2005, *Orestes auf römischen Sarkophagen*, Berlin 2005.
- BETTINETTI 2001 = S. BETTINETTI, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari 2001.
- BOTTINI 2005 = A. BOTTINI (ed.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia ea Roma. Catalogo della mostra (Roma, 22 luglio 2005-8 gennaio 2006)*, Milano 2005.
- BREGLIA - MOLETI - NAPOLITANO 2011 = L. BREGLIA - A. MOLETI - M.L. NAPOLITANO 2011 (edd.), *Ethne, identità e tradizioni: la "terza" Grecia e l'Occidente*, Pisa 2011.
- BURGARETTA 1992 = S. BURGARETTA, *L'opera dell'uomo a Cava Grande del Cassibile*, Avola 1992.
- CAMASSA 1993 = G. CAMASSA, *I culti dell'area dello Stretto, in Lo Stretto crocevia di culture. Atti del XXVI Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Reggio Calabria 1986*, Napoli 1993, pp. 133-162.
- CAMASSA 2000 = G. CAMASSA, *Per una storia dei culti nell'area dello stretto*, in M. GRAS - E. GRECO - P.G. GUZZO (edd.), *Nel cuore del Mediterraneo, Reggio, Messina e le colonie calcidesi dell'area dello Stretto*, Roma 2000, pp. 83-97.
- CIACERI 1911 = E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 1911.
- COPPOLA 1995 = A. COPPOLA, *Archeologia e propaganda. I Greci, Roma e l'Italia*, Roma 1995.
- CORDANO 1976 = F. CORDANO, *Il culto di Artemis a Reggio*, in *PP* 29, 1974, pp. 86-90.
- ESPÉRANDIEU 1919 = E. ESPÉRANDIEU, *Taurobolium*, s.v., in *DA V*, 1919, pp. 46-50.
- FISCHER-HANSEN 2009 = T. FISCHER-HANSEN, *Artemis in Sicily and South Italy: A Picture of Diversity*, in FISCHER-HANSEN - POULSEN 2009, pp. 207-260.
- FISCHER-HANSEN - POULSEN 2009 = T. FISCHER-HANSEN - B. POULSEN (eds.) *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast (Acta hyperborea 12)*, Copenhagen 2009.
- FRONING 1981 = H. FRONING, *Marmor-Schmuckreliefs mit griechischen Mythen im 1. Jh. v. Chr. Untersuchung zu Chronologie und Funktion*, Mainz 1981.
- FRONTISI-DUCROUX 1981 = F. FRONTISI-DUCROUX, *Artemis bucolique*, in *RHR* 198, 1981, pp. 29-56.
- GABRIELLI 2003 = Ch. GABRIELLI, *Contributi alla storia economica di Roma repubblicana. Difficoltà politico sociali, crisi finanziarie e debiti fra V e III a.C.*, Como 2003.
- GIANGIULIO 1998 = M. GIANGIULIO, *Gli equilibri difficili della democrazia in Sicilia: il caso di Siracusa*, in E. GRECO (ed.), in *Venticinque secoli dopo l'invenzione della democrazia*, Salerno 1998, pp. 107-123.
- GRAF 1979 = F. GRAF, *Das Götterbild aus dem Taurerland*, in *AntW* 10, 1979, pp. 33-41.
- GREEN 2007 = C.M.C. GREEN, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge 2007.
- GUETTTEL COLE 2004 = S. GUETTTEL COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: the Ancient Greek Experience*, Berkeley 2004.
- GULDAGER BILDE 2003 = P. GULDAGER BILDE, *Wandering Images: From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike*, in P. GULDAGER BILDE - J.M. HØJTE - V.F. STOLBA (eds.), *The Cauldron of Ariantas, Studies Presented to A.N. Šeglov on the Occasion of his 70th Birthday*, Black Sea Studies 1, Aarhus 2003, pp. 165-183.
- GULDAGER BILDE 2004 = P. GULDAGER BILDE 2004, *What was Scythian about the "Scythian Diana" at Nemi?*, http://www.pontos.dk/publications/papers-presented-orally/oral-files/Gul_Diana.pdf.
- GULDAGER BILDE 2005 = P. GULDAGER BILDE, *The Roman villa by Lake Nemi: from nature to culture - between private and public*, in B. SANTILLO FRIZELL - A. KLYNNE (eds.), *Roman villas around the urbs. Interaction with landscape and environment*, Roma 2005, pp. 211-219.

- GULDAGER BILDE 2009 = P. GULDAGER BILDE, *Quantifying Black Sea Artemis: some methodological reflections*, in FISCHER-HANSEN - POULSEN 2009, pp. 303-332.
- HOLM 1896 = A. HOLM, *Storia della Sicilia nell'antichità*, I, Torino 1896.
- HÖLSCHER 1990 = T. HÖLSCHER, *Augustus and Orestes*, in *Travaux du Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie Polonaise des sciences*, Tome 30 (*Etudes et travaux* 15), 1990, pp. 165-167.
- KAHIL - ICARD 1984 = L. KAHIL - N. ICARD, *Artemis*, s.v., in *LIMCI*, 1984, pp. 618-753, tavv. 442-563.
- LOTZE 1959 = D. LOTZE, *Metaxy eleutheron kai doulon. Studien zue Rechtsstellung unfreie Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jh. v. Chr.*, Berlin 1959.
- LURAGHI 1996 = N. LURAGHI, *Il mito di Oreste nel regno dello Stretto*, in *Atti Taranto* 36, 1996, pp. 333-346.
- LURAGHI 2008 = N. LURAGHI, *The Ancient Messenians. Construction of Ethnicity and Memory*, Cambridge 2008.
- MACHAIRA - SARIAN 1994 = V. MACHAIRA - H. SARIAN, *Orestes*, s.v., in *LIMC* VII 1, 1994, pp. 68-76.
- MACTOUX - GENY 1988 = M.-M. MACTOUX - E. GENY, *Mélanges Pierre Lévêque* I, Paris 1988.
- MANGANARO 2001 = G. MANGANARO, *Noto greca e romana. Fonti storiografiche e pseudomonete*, in BALSAMO - LA ROSA 2001, pp. 73-97.
- MARINO 2001 = G. MARINO, *Cassibile*, in *Castelli medievali di Sicilia. Guida agli itinerari castellani dell'isola*, Palermo 2001.
- MELE 2011 = A. MELE, *Oreste a Metauros*, in BREGLIA - MOLETI - NAPOLITANO 2011, pp. 353-371.
- MICHELINI 2009 = C. MICHELINI, *Storie di statue di Sicilia tra realtà e immagine*, in AMPOLO 2009, pp. 231-257.
- MONTEPAONE 1999 = C. MONTEPAONE, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
- MORET 1997 = J.-M. MORET, *Les pierres gravées antiques représentant le rapt du Palladion*, Mainz 1997.
- ORSI 1915 = P. ORSI, *Artemision di Belvedere*, in *NotSc* 1915, pp. 192-193.
- PACE 1919-1920 = B. PACE, *Artemis Phacelitis*, in *A.S.S.O.* 16-17, 1919-1929, pp. 8-17.
- PAPINI 2005 = M. PAPINI, *Rilievo con Oreste a Delfi*, in BOTTINI 2005, pp. 112-113.
- PORTALE 2005 = E.C. PORTALE, *Sicilia*, in S. ANGIOLILLO - E.C. PORTALE - C. VISMARA, *Le grandi isole del Mediterraneo occidentale. Sicilia, Sardinia, Corsica*, Roma 2005.
- PELAGATTI 1978 = P. PELAGATTI, *Materiali tardo-geometrici del retroterra di Siracusa*, in *Insedimenti coloniali greci in Sicilia nell'VIII e VII secolo a.C.*, Atti della 2a riunione scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania, Siracusa 24-26 novembre 1977, in *Cronache* 17, 1978, pp. 111-112.
- POLIGNAC 1996 = F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles*, Paris 1996.
- PROCELLI 1978 = E. PROCELLI, *Cassibile (Siracusa)*, in *StEtr* 46, 1978, pp. 575-576.
- REICHERT-SÜDBECK 2000 = P. REICHERT-SÜDBECK, *Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia (Würzburger Studien zur Sprache & Kultur 4)*, Dettelbach 2000.
- SAPORETTI 2008 = C. SAPORETTI, *Diana Facellina. Un mistero siciliano*, Messina 2008.
- SCATOZZA HÖRICH 1989 = L.A. SCATOZZA HÖRICH, *La scultura greco-romana*, in *Le collezioni del Museo Nazionale di Napoli*, I, 2, Roma 1989, pp. 8-41, 96-153.
- SCHNEIDEWIN 1832 = F.G. SCHNEIDEWIN, *Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos*, Gottingae 1832.
- SGARLATA 1995 = M. SGARLATA, *Da Cassibile a Ercolano: la storia del rilievo di Oreste a Delfi nel Museo Nazionale di Napoli*, in *QuadTic* 24, 1995, pp. 277-301.
- SGARLATA 1996 = M. SGARLATA, *La raccolta epigrafica e l'epistolario archeologico di Cesare Gaetani conte della Torre*, Palermo 1996.
- TURCO 2000 = M. TURCO, *La necropoli di Cassibile (Scavi Paolo Orsi 1897 e 1923) (Cahier du Centre J. Bérard, XXI)*, Napoli 2000.
- VALLET 1958 = G. VALLET, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*, Paris 1958.
- VINCENTI 2010 = M.C. VINCENTI, *Diana. Storia, mito e culto della grande dea di Aricia*, Roma 2010.

