



# **UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA**

**DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE**

**DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE PER IL PATRIMONIO E LA  
PRODUZIONE CULTURALE**

**XXXVI CICLO**

---

**Giulia Raimondi**

**I Santuari delle Ninfe. Il paesaggio dell'acqua in Sicilia e la sua storia**

**TESI DI DOTTORATO**

**COORDINATORE:** Prof. Pietro M. Militello

**TUTOR:** Prof. Luigi. M. Calì

**CO-TUTOR:** Prof. Salvatore Cannizzaro

---

**ANNO ACCADEMICO 2022-2023**



## Sommario

<b>1. I CULTI DELLE NINFE DELLE ACQUE IN SICILIA. ....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>10</b>
<b>2. GEOGRAFIA DELLE ACQUE DELLA SICILIA.....</b>	<b>13</b>
2.1. MESSINA.....	15
2.2. PALERMO.....	22
2.3. TRAPANI.....	28
2.4. AGRIGENTO.....	30
2.5. RAGUSA.....	34
2.6. SIRACUSA.....	36
2.7. CATANIA.....	39
2.8. ENNA.....	43
2.9. CALTANISSETTA.....	46
GEOGRAFIA DELLE ACQUE DELLA SICILIA - FIGURE.....	49
<b>3. ACQUE E SOCIETÀ NELLA SICILIA ANTICA. TRA MITO E RITO.....</b>	<b>63</b>
3.1. E. CIACERI E LA CULTUALITÀ IN SICILIA. PRIMI APPROCCI E DIFFICOLTÀ DI LETTURA DEI CONTESTI..	72
3.2. LA SICILIA PAGANA E E. MANNI.....	75
3.3. A. BRELICH. GLI STUDI SULLA RELIGIOSITÀ IN SICILIA.....	82
3.4. MOTIVI PER UN'INDAGINE SULLE NINFE DELLE ACQUE DI SICILIA.....	86
3.5. NINFE DI AMBITO GRECO E NINFE DI SICILIA. STUDI RECENTI.....	88
3.6. OVERVIEW GENERALE SUI CASI PRINCIPALI RIGUARDANTI LA CULTUALITÀ DELLE ACQUE IN SICILIA.	96
3.7. PAESAGGIO, CULTO, CONTESTO SOCIALE E DIACRONIA.....	101
ACQUA E SOCIETÀ NELLA SICILIA ANTICA. TRA MITO E RITO - FIGURE.....	103
<b>4. L'ACQUA E L'ELEMENTO FEMMINILE. IL RUOLO DELLA DONNA E I CULTI DELLE ACQUE NEL MEDITERRANEO CENTRALE.....</b>	<b>107</b>
L'ACQUA E L'ELEMENTO FEMMINILE. IL RUOLO DELLA DONNA E I CULTI DELLE ACQUE NELLA GRECITÀ ANTICA TRA ORIENTE E OCCIDENTE – FIGURE.....	117
<b>5. INTRODUZIONE AI CASI-STUDIO. METODI E PROBLEMI PER UNA PRIMA CLASSIFICAZIONE DEI SANTUARI DELLE NINFE DELLE ACQUE DI SICILIA.....</b>	<b>127</b>
INTRODUZIONE AI CASI-STUDIO. METODI E PROBLEMI PER UNA PRIMA CLASSIFICAZIONE DEI SANTUARI DELLE NINFE DELLE ACQUE DI SICILIA - FIGURE.....	135

<b>6. CASI-STUDIO .....</b>	<b>140</b>
<b>6.1. SITI ATTESTATI DALLE FONTI .....</b>	<b>141</b>
6.1.1. ARETUSA .....	142
ISOLA DI ORTIGIA, SIRACUSA .....	142
<i>“Aretusa dalle belle correnti”. Inquadramento geografico e fonti antiche .....</i>	<i>142</i>
<i>Il nome della sorgente.....</i>	<i>156</i>
<i>Artemide Potamia e le Ninfe. Dati archeologici dall’area di Siracusa.....</i>	<i>158</i>
<i>L’identità acquatica di Artemide dal Peloponneso alla Sicilia e il contesto siracusano .....</i>	<i>166</i>
ARETUSA – FIGURE .....	172
6.1.2. CIANE.....	181
SIRACUSA.....	181
<i>“Τὸ τῆς Κυάνης ἱερὸν”. Inquadramento geografico e fonti antiche.....</i>	<i>181</i>
<i>Le ricerche e i dati archeologici .....</i>	<i>187</i>
CIANE – FIGURE.....	200
6.1.3. LA VALLE DELLE ACI. NINFE E MITI LOCALI .....	205
ACI CASTELLO; ACI TREZZA; ACIREALE; ACI SANT’ANTONIO; .....	205
ACI CATENA; ACI SAN FILIPPO; ACI PLATANI; ACI BONACCORSI.....	205
<i>La “Terra di Aci”. Inquadramento geografico e fonti antiche: L’identificazione di Xiphonia e i miti di Galatea, Simetide Aci e Polifemo .....</i>	<i>205</i>
<i>Le acque del territorio delle Aci .....</i>	<i>208</i>
<i>Introduzione al mito di Aci e Galatea .....</i>	<i>212</i>
<i>Archeologia del mito.....</i>	<i>215</i>
<i>Il mito in relazione al paesaggio etneo e gli sviluppi del modello omerico .....</i>	<i>218</i>
<i>Un tempio sacro alla Ninfa Galatea.....</i>	<i>225</i>
<i>Sulle difficoltà di indagine dei rapporti tra la religione indigena di Sicilia e quella greca e il contesto socio-politico dello sviluppo del mito .....</i>	<i>228</i>
VALLE DELLE ACI - FIGURE.....	232
6.1.4. KAMARINA.....	234
CAMARINA/CAMMARANA.....	234
<i>“Kamarina limne enchoria”. Inquadramento geografico e fonti antiche.....</i>	<i>234</i>
<i>Le testimonianze archeologiche.....</i>	<i>239</i>
CAMARINA – FIGURE.....	242
6.1.5. SCILLA E CARIDDI. NINFE E MOSTRI DELLO STRETTO .....	246
REGGIO CALABRIA E MESSINA.....	246
<i>Scilla e Cariddi. Inquadramento geografico e fonti antiche: tra mito e territorio.....</i>	<i>246</i>
SCILLA E CARIDDI – FIGURE .....	264
6.1.6 HIMERA.....	267
IMERA, AREA DI TERMINI IMERESE.....	267
<i>Le Ninfe di Himera. Inquadramento geografico e fonti antiche.....</i>	<i>267</i>



HIMERA – FIGURE.....	270
6.1.7. EGESTA, IL CRIMISO E LE ACQUE TERMALI .....	271
SEGESTA E POLLE DEL CRIMISO .....	271
<i>Il Crimiso e la nascita delle acque termali. Inquadramento geografico e fonti antiche</i> .....	271
SEGESTA – FIGURE.....	274
6.1.8. LE NINFE DELL’ETNA .....	275
AREA DELL’ETNA E PAESI ETNEI .....	275
<i>Inquadramento geografico e fonti antiche: L’area etnea tra mito e narrazione</i> .....	275
<i>Adrano e Aitne</i> .....	278
ETNA – FIGURE.....	284
<b>6.2. SITI ATTESTATI DAI RINVENIMENTI ARCHEOLOGICI .....</b>	<b>285</b>
6.2.1. PELORIAS E CAPO PELORO .....	286
LAGHI DI GANZIRRI E CAPO PELORO .....	286
<i>Capo Peloro: Inquadramento geografico e fonti antiche</i> .....	286
<i>Pelorias, Pheraimon, il tridente e la conchiglia</i> .....	287
<i>Il Santuario al Peloro</i> .....	289
PELORIAS – FIGURE .....	293
6.2.2. EURYMEDOUSA .....	302
SELINUNTE.....	302
<i>Inquadramento dell’area e ricerche: La Fonte della Gaggera e il Tempio M</i> .....	302
<i>Fonti antiche: La Ninfa Eurymedousa</i> .....	303
<i>La bonifica di Empedocle. Mito o realtà?</i> .....	306
EURYMEDOUSA – FIGURE .....	309
6.2.3. LE ACQUE DI AGRIGENTO. AKRAGAS, ASTEROPE, NESTIS E IL SANTUARIO RUPESTRE .....	313
AGRIGENTO.....	313
<i>Le acque di Agrigento. Inquadramento geografico e fonti antiche</i> .....	313
<i>Asterope e Akragas</i> .....	316
<i>Nestis</i> .....	318
<i>Sacred Landscape. La Rupe Atenea</i> .....	325
AGRIGENTO – FIGURE.....	332
6.2.4. MOZIA.....	345
STAGNONE DI MARSALA.....	345
<i>L’ipotesi di una Ninfa da Mozia. Inquadramento geografico e fonti antiche</i> .....	345
MOZIA – FIGURE.....	347
6.2.5. ABAKAINON .....	349
TRIPI, MESSINA.....	349
<i>Una ipotetica Ninfa. Inquadramento geografico, fonti antiche e testimonianze archeologiche</i> .....	349
ABAKAINON – FIGURE.....	353
6.2.6. UNA LASTRA IN CALCARE CON DEDICA ALLE NINFE DELL’ACQUEDOTTO DI CATANIA.....	356

CATANIA.....	356
<i>Una dedica alle Ninfe delle acque. Inquadramento dell'area e analisi dell'epigrafe</i> .....	356
CATANIA – FIGURE.....	360
6.2.7. POLYSTEPHANOS .....	362
AGRIGENTO (ABITATO).....	362
<i>Piccolo altare in pietra dal Museo di Agrigento con dedica alla Polystephanos. Provenienza del reperto e analisi dell'iscrizione</i> .....	362
POLYSTEPHANOS DA AGRIGENTO– FIGURE .....	364
6.2.8. FONTANA CALDA DI BUTERA .....	366
BUTERA.....	366
<i>La “dea dalle molte corone” di Butera. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche</i> .....	366
FONTANA CALDA DI BUTERA – FIGURE .....	371
6.2.9. LA SIBILLA DI LILIBEO .....	377
CHIESA DI SAN GIOVANNI BATTISTA, MARSALA.....	377
<i>L'antro della Sibilla di Lilibeo e il culto delle acque sacre. Inquadramento geografico e fonti antiche</i> ...	377
LILIBEO – FIGURE .....	382
6.2.10. GROTTA GRATTARA .....	385
GRATTERI.....	385
<i>La grotta della Vecchia. Inquadramento geografico e riti di passaggio della comunità locale</i> .....	385
GRATTERI – FIGURE.....	387
6.2.11. MONTE ADRANONE.....	388
MONTE ADRANONE, SAMBUCA DI SICILIA .....	388
<i>Un culto delle Ninfe a Monte Adranone? Inquadramento geografico e ricerche archeologiche</i> .....	388
MONTE ADRANONE – FIGURE .....	391
6.2.12. OCCHIOLÀ .....	393
GRAMMICHELE.....	393
<i>Un luogo destinato alla venerazione delle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche</i> ...	393
OCCHIOLÀ – FIGURE .....	397
6.2.13. COLLE MADORE .....	398
LERCARA FRIDDI .....	398
<i>Un probabile culto delle Ninfe connesso ad Eracle. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche</i> .....	398
COLLE MADORE – FIGURE .....	400
6.2.14. COZZO SPOLENTINO.....	403
AREA DI PALERMO .....	403
<i>Un santuario extraurbano destinato alle donne e riti di passaggio. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche</i> .....	403

COZZO SPOLENTINO – FIGURE.....	405
6.2.15. NINFE DALL’ AREA DELLA “FOUNTAIN HOUSE” DI MORGANTINA.....	409
MORGANTINA .....	409
<i>Un rilievo con delle Ninfe da Morgantina. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche .....</i>	<i>409</i>
MORGANTINA – FIGURE .....	412
6.2.16. NINFE A MEGARA HYBLAEA.....	413
MEGARA IBLEA, AUGUSTA .....	413
<i>Api e Ninfe nelle monete di Megara Hyblaea. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche.....</i>	<i>413</i>
MEGARA HYBLAEA - FIGURE .....	419
6.2.17. TORRE DI CANICARAO .....	420
COMISO .....	420
<i>Tra la media Valle dell’Ippari e l’altopiano Ibleo: Un ipotetico culto delle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche.....</i>	<i>420</i>
TORRE DI CANICARAO – FIGURE .....	424
6.2.18. CAMARO .....	426
MESSINA .....	426
<i>Un altorilievo ieratico alle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche .....</i>	<i>426</i>
CAMARO – FIGURE .....	429
6.2.19. MONTE PELLEGRINO, GROTTA DI SANTA ROSALIA.....	431
PALERMO .....	431
<i>Un ipotetico culto delle Ninfe delle acque salutari. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche</i>	<i>431</i>
MONTE PELLEGRINO – FIGURE.....	432
6.2.20. GELA.....	434
GELA (CALTANISSETTA).....	434
<i>Un probabile culto di Artemide e delle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche.....</i>	<i>434</i>
GELA – FIGURE.....	436
<b>6.3. SITI INCERTI.....</b>	<b>437</b>
6.3.1. ANNA, LE PAIDES E TETRALEA E L’ORACOLO.....	438
BUSCEMI, MONTE SAN NICOLÒ (CONTRADA COSTA DELL’ORO); AKRAI, COLLE ORBO.....	438
<i>Le grotte di Costa dell’Oro. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche .....</i>	<i>438</i>
<i>Il problema del culto di Anna e delle Paides .....</i>	<i>441</i>
<i>Paides o Ninfe.....</i>	<i>443</i>
<i>Tetralea e i poteri oracolari.....</i>	<i>444</i>
AKRAI E BUSCEMI – FIGURE .....	449
6.3.2. METERES E NINFE.....	450
ENGYON: IDENTIFICAZIONE INCERTA, GANGI; TROINA; NICOSIA .....	450
<i>Engyon. L’identificazione del territorio: problemi, fonti antiche e ricerche archeologiche .....</i>	<i>450</i>

<i>Il culto delle Meteres di Engyon</i> .....	460
6.3.3. KASMENAI .....	463
MONTE CASALE, MONTI IBLEI .....	463
<i>Monte Casale e l'antica Kasmenai. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche</i> ..	463
<i>Le Ninfe di Kasmenai. Linfe italiche?</i> .....	467
KASMENAI – FIGURE .....	471
<b>7. LOCUS HORRIDUS O LOCUS AMOENUS? .....</b>	<b>472</b>
<b>7.1. “LA SICILIA, SULFUREA TESSITRICE DI STORIE”. FONTI NATURALI E</b>	
<b>SORGENTI SULFUREE DI SICILIA, UN’ANALISI GENERALE DEL FENOMENO</b>	
<b>CULTUALE.....</b>	<b>476</b>
7.1.1. <i>Il Lago di Naftia. Thalìa e i Crateri Gemelli</i> .....	482
7.1.2. <i>Il territorio di Paternò e le Salinelle</i> .....	493
7.1.3. <i>Il culto delle acque sulfuree di Palma di Montechiaro. La Sorgente di contrada Tumazzo</i> .....	497
PALIKÈ – FIGURE .....	505
SALINELLE DI PATERNÒ – FIGURE.....	507
PALMA DI MONTECHIARO – FIGURE.....	509
<b>7.2. “SFUGGENTE PER NATURA E MARGINALE PER CULTURA”. NINFE E</b>	
<b>PAESAGGIO LACUSTRE IN SICILIA.....</b>	<b>513</b>
<b>8. ACQUE SACRE CHE SGORGANO. ERACLE IN SICILIA E I THERMÀ LOUTRÀ ...</b>	<b>524</b>
8.1. L’ICONOGRAFIA DI ERACLE IN SICILIA .....	525
8.2. ERACLE E LE ACQUE SACRE IN SICILIA.....	527
ERACLE IN SICILIA – FIGURE E TAVOLE .....	532
<b>9. LE GROTTI COME AMBIENTE SACRO. IL CASO DELLE NINFE DI SICILIA E LE</b>	
<b>PROPRIETÀ PURIFICATRICI E DIVINATORIE DELL’ACQUA.....</b>	<b>536</b>
9.1. LA GROTTA COME SEDE DI CULTO. DALL’IDENTITÀ CULTUALE DELL’ANTRO ALLE PROPRIETÀ	
PURIFICATRICI E DIVINATORIE DELL’ACQUA .....	537
9.2. I CULTI DELLE NINFE DELLE ACQUE IN SICILIA: DAL PAESAGGIO NATURALE AL PAESAGGIO	
ANTROPIZZATO .....	540
9.3. ACQUE, GROTTI E PROFEZIE .....	544
GROTTI E NINFE DELLE ACQUE – FIGURE.....	549
<b>10. CONCLUSIONI.....</b>	<b>553</b>
<b>11. BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>564</b>



# 1. I culti delle Ninfe delle acque in Sicilia.

## Introduzione

L'archeologia delle acque è sempre di più in via di sviluppo e nell'ultimo decennio ha rappresentato un elemento importante della storia economica, politica e culturale<sup>1</sup>.

L'importanza dell'acqua, universalmente attestata nella società<sup>2</sup>, spinge a porsi delle domande relative all'utilizzo che di questa si faceva nell'antichità. Le considerazioni in proposito nascono dall'esame dei resti archeologici emersi nelle zone attraversate da fiumi e torrenti e dalla lettura delle fonti scritte ed epigrafiche che testimoniano, oltre che un uso quotidiano dell'elemento, anche culti professati presso sorgenti e corsi d'acqua. Da questo esame nasce la volontà di indagare in questo lavoro i culti legati alle acque, in particolare quelli tributati alle Ninfe delle acque del territorio siciliano, pur sapendo che questi non sono ben attestati dai resti archeologici. Inoltre i culti locali della Sicilia come quelli tributati alle Ninfe acquatiche, sono spesso precedenti nel tempo alla menzione che di culti simili si fa nei testi scritti che possediamo e che sono quasi tutti di età greca. Si è quindi pensato di condurre un'analisi della storia del paesaggio religioso in relazione ad "elementi" come le Ninfe delle acque poco studiati, ma molto presenti nei culti locali.

Nonostante il rivolgersi a tali dati implichi chiaramente la revisione delle fonti in quanto testimoni di un periodo che per noi sarebbe altrimenti poco noto, è parso fondamentale, dopo una imponente revisione dei *legacy data*<sup>3</sup>, avviare la ricerca in un senso che preveda, per quanto possibile, la chiarificazione degli elementi noti connessi alla ricerca.

Si è scelto di iniziare un lavoro su figure latamente divine come le Ninfe proprio perché esse sono sempre state elementi minori in una cultualità che vede in genere protagoniste entità divine più complesse. Tuttavia anche a queste entità definite minori l'uomo sembra essersi affidato nei secoli. All'interno di un panorama la cui cultualità sembra essere correlata anche agli elementi del

---

<sup>1</sup> Si ringraziano il prof. Luigi M. Calì e il prof. Salvatore Cannizzaro per i costanti confronti sull'argomento e per i consigli forniti in fase di stesura del lavoro. Per ulteriori confronti bibliografici legati al paesaggio siciliano si veda lo studio di S. Cannizzaro e G.L. Corinto (Cannizzaro, Corinto 2013). Si veda anche il convegno organizzato dall'Università di Bologna "Archeologia delle acque. Uomini, navigazione, commerci e paesaggi costieri tra Oriente e Occidente", in cui sono indagati i diversi settori che fanno riferimento all'utilizzo dell'elemento nella società.

<sup>2</sup> Dal 2021 al 2030 in particolar modo l'UNESCO ha avviato un programma denominato "Decennio delle Scienze del Mare per lo Sviluppo Sostenibile".

<sup>3</sup> Per il concetto di *legacy data* nell'ambito degli studi su diversi aspetti legati al territorio siciliano in epoca greca e romana si veda Brancato 2020, pp. 1-32.

paesaggio si è reso necessario ricostruire la geografia fisica del paesaggio delle acque siciliane, pur tenendo conto della mutevolezza dei corsi d'acqua minori e di alcune sorgenti. Infatti una descrizione di questa non era disponibile e ciò rappresentava un primo limite per una indagine *tout-court* che riguardasse gli aspetti tangibili di un paesaggio che nonostante i mutamenti diacronici è essenzialmente il principale rappresentante della nascita di questa forma di religiosità.

Si porrà in evidenza quindi un'analisi ampia del fenomeno religioso che riguarda la Ninfe e che prenda in considerazione i singoli casi che verranno poi posti in connessione tra loro in una riflessione generale sul problema.

La necessità di un'indagine su più contesti è evidente e tale lavoro può essere sviluppato solo analizzando caso per caso alcune figure del patrimonio religioso nella loro completezza, partendo dall'analisi delle fonti e dei dati giunti sino a noi grazie alle indagini archeologiche.

Se in alcune zone la presenza di divinità quali Afrodite, Artemide, Demetra e Kore sovrasta quella delle divinità minori per via di un numero inferiore di attestazioni, analizzando attentamente i dati e concentrandosi esclusivamente sul culto, viene alla luce una sfera culturale che ha probabilmente posto alcune basi importanti per la società antica.

Una ritualità legata ad entità che sottendono ad una antropizzazione culturale e che sono poste alla conoscenza, al controllo e alla tutela del paesaggio e dei suoi elementi costituisce il substrato reale per qualsiasi altra forma successiva di culto che vi si intreccia, ponendosi come complementare ad essa. La culturalità delle divinità maggiori prenderà il sopravvento nel momento in cui verrà a formarsi una *κοινή* culturale che renderà più vicine genti provenienti da substrati etnici differenti.

Si è notato che quel che manca è un'analisi di dettaglio del fenomeno culturale legata ai luoghi in cui venivano venerate le Ninfe delle acque; tale analisi tra l'altro deve essere implementabile e non limitata alla *lectio facillior* suggerita da soli ritrovamenti o da fonti.

In tal senso, porre le basi per questo tipo di ricerca ha comportato lo svolgimento di un lavoro di registrazione dei dati che inquadrano nello specifico i culti relativi alle Ninfe delle acque siciliane, disamina fin adesso non posta in evidenza se non in brevi saggi contenuti nei vari compendi riguardanti la religiosità dell'isola.

Indispensabile ai fini di questo lavoro è l'elaborazione di un'*overview* generale del paesaggio delle acque della Sicilia.

L'esame delle acque che in epoca contemporanea attraversano l'isola, rappresenta un'utile introduzione per facilitare la localizzazione dei diversi corsi d'acqua che verranno menzionati in

questa analisi e che in antico attraversavano il territorio siciliano, alcuni mantenendo il nome odierno, altri mutandolo nel corso del tempo.

Si discuterà dell'importanza dell'acqua come elemento primario per lo sviluppo di un modello urbano e si esamineranno i testi di quegli autori che per primi si sono occupati della storia della religiosità dell'isola, curando le forme di culto legate alle Ninfe delle acque. In particolare si prenderanno in considerazione i lavori di E. Ciacere e di E. Manni che sembrano fornire, attraverso l'analisi delle ritualità legate ai ritrovamenti votivi, un primo avvio alle indagini sull'argomento.

A seguire si analizzerà l'uso dell'acqua in relazione alle figure femminili, a partire dalle fonti omeriche che attestano l'importanza dell'acqua in relazione alla donna sia in ambito domestico che culturale. Si dimostrerà anche come il dualismo acqua-donna sia individuabile tramite le testimonianze archeologiche.

In ultimo verranno presi in considerazione una serie di casi-studio che metteranno in evidenza testimonianze relative alla cultualità delle Ninfe delle acque, partendo dai casi noti per i quali si possiedono dati materiali e scritti e giungendo a casi di origine culturale incerta o ipotetica testimoniati a volte solo da esigui ritrovamenti archeologici o da comparazioni con contesti simili.

Un aspetto importante che emerge da alcuni casi-studio è quello legato al culto di Eracle, connesso alle Ninfe delle acque, e di cui si discute nell'ottavo capitolo analizzandone alcuni casi esemplari.

Nel nono capitolo, infine, vengono presi in considerazione alcuni aspetti legati alla ritualità dei culti oggetto del presente studio. Tra le facoltà divine delle Ninfe delle acque vi sono infatti le proprietà oracolari, testimoniate sia in Grecia che in Magna Grecia e in Sicilia; questi riti divinatori avvengono in ambienti specifici e sono legati spesso ai fenomeni geologici del paesaggio, quali il gorgogliare di acque di natura endogena o, ancora, a fenomeni di stillicidio o di deprivazione sensoriale come quelli che probabilmente avvenivano in ambienti oscuri come antri e grotte.



## 2. Geografia delle acque della Sicilia

In questa analisi sulla religiosità delle Ninfe si rende necessario un inquadramento geografico generale dei corsi d'acqua dell'isola<sup>4</sup>, che pur prendendo in considerazione una prospettiva paesaggistica moderna (figg. 1-5) è di supporto all'analisi dei territori oggetto dei casi-studio. Considerando un tipo di paesaggio quale quello rituale, elemento cardine di interazione con le Ninfe, è utile infatti inserire una descrizione fisica che introduca la dimensione naturale del territorio in relazione al culto e alla percezione del fenomeno da parte della comunità.

L'estensione dei fiumi siciliani, ed anche la loro portata, sono limitate, e la maggior parte di essi ha carattere prevalentemente torrentizio.

Se si eccettuano infatti i fiumi principali, molti di essi, definiti geograficamente valloni, torrenti, fiumare, durante il periodo estivo sono in secca.

Le loro acque spesso scorrono all'interno o al di sotto di alvei ghiaiosi, o si interrano in profondità per poi riemergere più a valle o per sfociare in mare. Tuttavia alcuni rilievi più elevati e spesso innevati per buona parte dei mesi invernali, alimentano i corsi d'acqua che sgorgano dalle loro sorgenti e che, scendendo più a valle, convergono spesso in fiumi più noti di cui diventano affluenti, apportandovi una discreta quantità d'acqua.

È complicato proporre una trattazione sistematica sulle acque interne siciliane, anche se le amministrazioni delle tre province metropolitane e dei liberi consorzi comunali dell'isola forniscono ragguagli tecnici sui corsi d'acqua che attraversano l'isola seguendone i percorsi e indicandone l'estensione dei bacini idrografici compresi nei versanti settentrionali, meridionali e orientali. Tuttavia dei corsi d'acqua spesso vengono citati solamente i nomi e il luogo in cui sfociano o come affluenti o direttamente in mare, e divergenze sorgono se si parla della loro origine e della lunghezza del percorso che compiono, ciò probabilmente dovuto anche alle molte omonimie che i corsi d'acqua presentano e alle differenti denominazioni con le quali vengono indicati nelle diverse località che attraversano durante il loro percorso, che, in quanto a misura, viene così spezzato in più sezioni.

In questo contesto si è cercato di raggruppare per provincia i corsi d'acqua che scorrono nell'isola, a partire dall'area a sud di Messina e procedendo in senso antiorario.

---

<sup>4</sup> Lo stesso si è ritenuto opportuno fare con i bacini lacustri, luogo di ambientazione, in antico, di leggende e miti, e miti essi stessi.

È comunque da tenere in conto che non è possibile, né indispensabile per questo lavoro, elencare tutti i rivoli, i torrenti, i valloni e le fiumare del territorio poiché, proprio a causa del loro regime, nel giro di pochi anni alcuni di essi possono non esistere più perché artificialmente interrati o, a seconda delle condizioni climatiche, perché scomparsi e non più menzionati. Alcuni corsi d'acqua invece possono riapparire o nascere *ex novo* a causa di fattori geologici o metereologici che spesso sono anche causa di disastri ambientali. Le difficoltà aumentano se, seguendo le fonti antiche, si cerca di localizzare nel territorio i corsi d'acqua di volta in volta menzionati. Nella maggior parte dei casi ciò è fattibile, ma in altri no. Questo avviene o perché sono stati recentemente canalizzati e convogliati in altri corsi d'acqua e destinati ad altro uso, o perché le modifiche subite dal territorio li hanno cancellati dai siti in cui scorrevano.

Spesso i fiumi siciliani fungono da confine naturale tra province, o hanno origine in una e sfociano in un'altra non essendo quindi attribuibili in maniera specifica a nessuna delle due. In questo caso si sono collocati nei territori di quelle in cui i corsi d'acqua sono sembrati essere maggiormente sfruttati.

Ancora, per quanto riguarda le province poste agli estremi capi dell'isola, le acque che scorrono nei loro territori, sfociando in due mari diversi, sono influenzate dalla natura degli stessi territori che attraversano e presentano perciò caratteristiche differenti.

Se si parla invece dei laghi siciliani, bisogna subito dire che essi sono poco conosciuti, se si eccettuano quelli creati artificialmente tramite la costruzione di dighe o di invasi da utilizzare a fini agricoli e industriali sia quelli legati a racconti mitologici e locali.

Artificiali o naturali che siano, quasi tutti i bacini presentano un ecosistema faunistico di notevole interesse, mentre la flora che li circonda varia a seconda della natura delle acque che li costituiscono. Questo elemento è importante ai fini di alcune iconografie che vengono analizzate in casi studio come quello di *Pelorias* o di *Kamarina*, nell'ambito dei quali gli elementi faunistici o economici si riflettono nel tipo monetale, spesso in connessione con la raffigurazione della Ninfa eponima<sup>5</sup>.

I laghi di maggior interesse sono all'incirca 35, distribuiti nei territori delle nove province siciliane. Per ogni singola provincia quindi, dopo aver discusso dei corsi d'acqua che vi scorrono, si passerà ad elencare i bacini lacustri presenti nel territorio, mettendone in evidenza le caratteristiche e gli usi a cui sono destinati.

---

<sup>5</sup> Su questo argomento si veda Salamone 2012a.

Per la stesura del presente capitolo sono state consultate le cartografie e le relazioni che fanno riferimento ai Piani Stralcio di Bacino per l'Assetto Idrografico, reperibili sul Portale della Regione Siciliana, Assessorato del territorio e dell'ambiente – Dipartimento dell'ambiente (Servizio III – Assetto del territorio e difesa del suolo – Piano Stralcio di Bacino per l'Assetto Idrografico, P.A.I.)<sup>6</sup>; inoltre fondamentali per questa indagine sono stati gli studi di V. Amico in *Dizionario topografico della Sicilia*, e quelli di E. Manni *Geografia fisica e politica della Sicilia antica*.

## 2.1. Messina

I corsi d'acqua che attraversano la provincia metropolitana di Messina presentano, come si è detto, varie caratteristiche per il fatto che sfociano in parte nello Ionio e in parte nel Tirreno.

Il principale fiume ionico della provincia è l'Alcantara (fig. 6).

Il suo nome greco era Ἀκεσίτης, divenuto *Assinus* in latino. Il nome geografico viene invece dall'arabo *al-Qantarah*, il cui significato “ponte” è probabilmente riferibile a un ponte d'età romana che l'oltrepassava<sup>7</sup>.

Il fiume nasce dai Nebrodi, nel paese di Floresta, precisamente dalla serra di Baratta e sfocia a San Marco, nei pressi di Giardini-Naxos, nel mar Ionio. È lungo circa 53 km ed ha un bacino idrografico di 603 km.

Attraversa i territori comunali delle due province metropolitane di Messina e Catania. Da Floresta e Santa Domenica Vittoria, centri che fanno parte del parco dei Nebrodi, il fiume devia verso Randazzo, in provincia di Catania, riceve le acque del Flascio, che si origina nel territorio di Tortorici, e dirigendosi ad Est divide come confine naturale i territori di Catania e Messina scorrendo tra l'Etna e i Nebrodi e i Peloritani. Attraversa quindi i territori di Mojo Alcantara, Castiglione e Francavilla di Sicilia, Motta Camastra e Graniti. A questo punto si insinua in canali basaltici creando le famose Gole e quindi amplia il suo alveo attraversando i comuni di Gaggi e

---

<sup>6</sup> Si veda [sitr.regione.sicilia.it](http://sitr.regione.sicilia.it).

<sup>7</sup> Per ulteriori confronti bibliografici si veda Bembo, *De Aetna* (in particolare l'edizione curata da F. Raffaele e tradotta da S. Cammisuli). Cfr. inoltre Manitta, Maugeri 2012.

Calatabiano. Percorre quindi nuovamente ristretto nel suo corso i territori comunali di Taormina e Giardini nei pressi di cui sfocia, nello Ionio.

Oltre al Flascio sono affluenti dell'Alcantara il torrente Fondachello e il torrente Zavianni.

Degne di nota le sue Gole dette anche Gole di Larderia, *canyons* naturali che raggiungono un'altezza di 25 metri e una larghezza che varia dai 2 ai 5 metri.

Tra i corsi d'acqua del territorio messinese che sfociano nello Ionio vi sono il torrente Santa Venera, il torrente Savoca e il torrente Agrò il cui nome greco *αγρός* significa *terra coltivata*.

Questo corso d'acqua nasce tra Montagna Grande e Pizzo di Vernà, nei Peloritani, sfocia tra Sant'Alessio e Santa Teresa di Riva e, seguendo un percorso di circa 15 km, attraversa i territori comunali di Antillo, Limina, Forza d'Agrò, Castelvecchio Siculo, Savoca, Santa Teresa di Riva e Sant'Alessio Siculo. È uno dei torrenti minori più consistenti, per portata d'acqua, del litorale ionico.

Spostandosi sul versante tirrenico della provincia si incontra il Niceto, che ha origine nei Peloritani, da monte Porrello, presso San Pier Niceto e sfocia presso Milazzo. Ha un percorso di circa 21 km e un bacino idrico di 80 km<sup>2</sup>.

Il torrente Bagheria è uno dei suoi principali affluenti. Quest'ultimo nasce a Pizzo Sambuco col nome di vallone Figarazza e riceve a sua volta numerosi valloni come affluenti divenendo Fiumara Bagheria solo alla confluenza col Niceto.

L'origine del nome Niceto è dubbia, in quanto i documenti ufficiali che potevano fornire qualche elemento certo sono andati perduti nel terremoto del 1908.

Forse il termine Niceto potrebbe derivare da *νίκη*<sup>8</sup>, forse per una battaglia vinta sulle sue sponde dai cristiani sui saraceni, tra l'827 e il 902. Altra ipotesi è che il nome derivi da Ducezio di Niceto, capo dei Siculi, in onore del quale essi nel 451 a. C. avrebbero dato il nome al corso d'acqua. Per altri<sup>9</sup> invece che il termine potrebbe venire dal modo in cui in siciliano si dice nocciola: "nucidda" o, più semplicemente, potrebbe derivare dall'antico casale Nucita presso cui scorreva<sup>10</sup>.

Il Niceto ha carattere torrentizio che segue un corso tortuoso il quale spesso attraversa pendii scoscesi e profondi precipizi<sup>11</sup>. Pur dipendendo la sua portata dalle intensità delle piogge, è

---

<sup>8</sup> Micale 2011, p. 15.

<sup>9</sup> D'Amico 1920, p. 50.

<sup>10</sup> Micale 2011, p. 17.

<sup>11</sup> Mazzeo 2012, p. 89.

alimentato da molteplici valloni. Da sinistra riceve il Pendola, il Lauro, il Della Morte, il Cannamaria, il Baronello; da destra il Carbonara, il Pietrarossa, l'Acqua Trezza.

È uno di quei corsi d'acqua il cui percorso, diviso in quattro tratti, assume nomi diversi: torrente Pavollo, torrente Pendola, vallone Chiuppo e infine Fiumara di Niceto.

Il suo bacino concerne il territorio di sette comuni: Gualtieri Sicaminò, Monforte San Giorgio, Roccavaldina, Rometta, San Pier Niceto, Santa Lucia del Mela e Torregrotta.

Proseguendo lungo il percorso tirrenico si incontra la Fiumara Saponara che nasce e viene alimentata da un gruppo di sorgenti e che accoglie presso il centro abitato di Saponara il torrente Cardà<sup>12</sup>.

A seguire il Longano che nasce sotto piano Margi e sfocia presso Calderà, frazione del comune di Barcellona Pozzo di Gotto di cui segnava il confine prima che Barcellona e Pozzo di Gotto formassero un unico comune. Il suo bacino idrografico è di 30,08 km<sup>2</sup>.

Come altri fiumi siciliani assume il suo nome dopo aver attraversato Castoreale. Sulle sue due sponde sono localizzate varie frazioni e paesi del territorio<sup>13</sup>. Ad ovest bagna le frazioni di Immacolata, Quartalari, Fondaconuovo, Sant'Antonino, San Giovanni, San Sebastiano, Grazia e alcuni casali. Ad est, oltre che Pozzo di Gotto, attraversa i territori di un'altra decina di frazioni. Il fiume riceve piccoli affluenti: il Pomia, il Crizzina, il S. Gaetano e il S. Giacomo.

Sul Longano si è molto discusso per quanto riguarda l'origine del nome, la sua identificazione, e la battaglia combattuta sulle sue rive, ma per queste notizie si rimanda alla corposa bibliografia sull'argomento<sup>14</sup>. In questo contesto si vuole solo ricordare che nelle monete d'argento databili al V a. C. e recanti la scritta ΛΟΓΓΑΝΑΙΟΝ, si è voluto identificare la personificazione del fiume raffigurato sotto forma di testa di giovane uomo posto di profilo<sup>15</sup>.

Il Termini, corso d'acqua minore, nasce col nome di Fantina e sfocia nel Tirreno dopo un percorso di circa 23 km. Conosciuto anche col nome di Rodi o Patrì tocca i comuni di Fontachelli Fantina, Rodi Milici e Terme Vigliatore<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Mazzeo 2012, p. 84.

<sup>13</sup> Mazzeo 2012, p. 83.

<sup>14</sup> Bernabò Brea 1950-1951, p. 11 ss.; Ryolo di Maria 1950-1951.

<sup>15</sup> Head 1911, p. 151.

<sup>16</sup> Mazzeo 2012, p. 88.

A seguire il torrente Idria che nasce dal Pizzo Lando e sfocia nel Tirreno<sup>17</sup>.

Una serie di canali denominati Saia Due Mulini, Saie Dei Cappuccini, Saie Crisafi e Bizzarro, si dipartono dalla sua lunghezza e si espandono nelle zone comprese tra la pianura e il mare.

Il Mela o Nucito nasce invece da Pizzo Mualio e sfocia nel mar Tirreno, nei pressi di Milazzo<sup>18</sup>.

Presenta una lunghezza di circa 23 km e un bacino idrografico di 64 km<sup>2</sup>. Lungo il suo corso riceve le acque dei valloni Sferiale e Sambuca Gilomella. Attraversa i territori comunali di una decina di paesi tra cui quelli di Milazzo, Barcellona Pozzo di Gotto, Santa Lucia del Mela e San Pier Niceto. Proseguendo il percorso tirrenico verso ovest, si incontra il torrente Mazzarra o Mazzarà che nasce col nome di torrente Novara, e si estende per 20 km circa raccogliendo le acque del Paratore e del Blandino. I comuni di Castoreale, Mazzarà Sant'Andrea, Novara di Sicilia e Tripi sono inglobati nel suo bacino<sup>19</sup>.

Il fiume Elicona nasce dall'altopiano dell'Argimusco e dalle Rocche Losi e dopo un percorso di circa 18 km sfocia tra i comuni di Tindari e Falcone, nel mar Tirreno<sup>20</sup>. Ha un bacino idrografico di 55 km<sup>2</sup>.

Il corso d'acqua attraversa conformazioni irregolari di terreni argillosi e sedimentari seguendo un percorso impervio lungo la dorsale del monte di Montalbano Elicona. Nel suo percorso riceve le acque del Largimusco e di altri piccoli torrenti<sup>21</sup>. Il fiume non è molto ampio e durante i mesi estivi, quando la portata delle acque diminuisce, se ne può percorrere l'alveo per ammirare, in alcune zone, piccole cascate.

Proseguendo si incontrano i comuni di San Piero Patti, Librizzi e Patti, compresi nel bacino idrografico di circa 95,89 km<sup>2</sup> del fiume Timeto<sup>22</sup>. Il corso d'acqua, individuato geograficamente come torrente, nasce nei pressi di monte Polverello a Fontana del Re, e sfocia presso Patti, nel mar Tirreno. Presenta una lunghezza di circa 20 km, mentre il Favoscuro, che scorre nei pressi di Santa Domenica Vittoria, è lungo solo 7,87 km.

---

<sup>17</sup> Mazzeo 2012, p. 83.

<sup>18</sup> Mazzeo 2012, p. 89.

<sup>19</sup> Mazzeo 2012, pp. 88-89.

<sup>20</sup> Mazzeo 2012, pp. 88-89.

<sup>21</sup> Mazzeo 2012, p. 88.

<sup>22</sup> Mazzeo 2012, pp. 88-89.

Il comune di Brolo è segnato nella sua zona geografica da tre brevi corsi d'acqua: il Brolo, la Fiumara di Sant'Angelo di Brolo e il torrente Iannello<sup>23</sup>.

Più avanti si trova il Roccella che nasce da sorgenti alimentate da acque sotterranee provenienti dai monti adiacenti ai Laghetti di Licopeti o Licopetri. Immerso tra i Nebrodi da esso e dal torrente Licopeti si origina una delle cascate più alte della Sicilia.

A seguire si incontra il torrente Naso, detto anche Sinagra<sup>24</sup>. È un corso d'acqua di circa 24 km, invaso spesso da vegetazione che interventi comunali sveltiscono di tanto in tanto. Il torrente attraversa i territori di Brolo, Ficarra, Sinagra, Raccuia, Ucria, Naso e Capo d'Orlando.

Nei pressi della stazione di Zappulla scorre la fiumara omonima che nasce da Pizzo d'Ucina col nome di Fiumara di Tortorici<sup>25</sup>. Nel suo percorso lungo 24 km, che comprende un bacino di circa 153 km<sup>2</sup>, attraversa i comuni di Capri Leone, Castell'Umberto, Frazzanò, Galati Mamertino, Mirto, San Salvatore di Fitalia, Longi, Tortorici e Capo d'Orlando e accoglie come affluenti il Fitalia e il Mile oltre ai valloni Serrauzzo e Feo. Quindi, tra Rocca di Capri Leone e Capo d'Orlando si getta nel fiume Zappulla che proprio a Capo d'Orlando sfocia nel Tirreno.

Il fiume Rosmarino, chiamato Ghida nell'antichità e il cui nome odierno si origina dagli arbusti che spontaneamente crescono sui tratti inferiori delle sue rive, si origina in contrada Scafi, nel comune di Alcara li Fusi col nome di Scavioli e dopo 19 km sfocia nel Tirreno a Sant'Agata di Militello<sup>26</sup>. Lungo il suo percorso riceve come affluenti i torrenti Cuderi, Fiumetto e Fiere a sinistra e i torrenti Murazza, Sant'Ananania, Stella e Niresa a destra.

Il bacino idrografico si estende solo per 101, 13 km<sup>2</sup> a causa del suo regime torrentizio e della sua straordinaria vicinanza al mare. Sono compresi in esso i comuni di Militello Rosmarino, Alcara li Fusi, Sant'Agata di Militello, San Marco D'Alunzio.

Dal versante nord dei Nebrodi nasce il torrente Inganno che dopo aver attraversato la valle posta ad oriente di San Fratello sfocia nel mar Tirreno<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Mazzeo 2012, p. 87.

<sup>24</sup> Mazzeo 2012, pp. 86-87.

<sup>25</sup> Mazzeo 2012, p. 86.

<sup>26</sup> Mazzeo 2012, pp. 85-88.

<sup>27</sup> Mazzeo 2012, p. 85.

Il corso d'acqua, lungo 24 km, attraversa insieme ai suoi affluenti, con i quali crea numerose cascatelle, i territori di Acquedolci, Sant'Agata di Militello e San Fratello. Il suo percorso impetuoso scorre all'interno di gole di arenaria edificate nel corso del tempo.

Tra i corsi d'acqua minori è il torrente Furiano che si origina dall'unione di due rivi locati nel versante Nord dei monti Nebrodi: il S. Barbara e il San Fratello<sup>28</sup>.

Il torrente, lungo circa 21 km, sfocia nel mar Tirreno, ad Ovest del comune di Acquedolci.

Piccola fiumara è il Santo Stefano che, nata dai Monti Castelli, sfocia nel Tirreno, presso il paese omonimo<sup>29</sup>.

Ultimo corso d'acqua del versante tirrenico della provincia di Messina è il torrente Tusa<sup>30</sup>, che nasce a Colle del Contrasto e dopo un percorso di circa 23 km sfocia nel Tirreno presso Castel di Tusa, nel cui territorio, sulla collina di Santa Maria delle Palate, sorse tra i secoli V a.C. e IX d.C. la città di *Halaesa Arconidea*. Il torrente, che attraversa i territori di Castel di Lucio, Pettineo, Tusa e Mistretta, ha un bacino imbrifero di 156 km<sup>2</sup>.

Nella provincia metropolitana di Messina sono presenti circa sei bacini lacustri. Il primo di essi, e il più noto, è posto nella zona di Capo Peloro. È il lago di Ganzirri, detto anche Lago o Pantano Grande. Formazione idrogeologica larga poco più di 200 metri, si stende per circa 2 km e raggiunge una profondità massima di 8 metri<sup>31</sup>.

Al Ganzirri, tramite un canale detto Margi è collegato il lago di Torrefaro, detto Pantano Piccolo, che presenta una superficie di soli 263.000 m<sup>2</sup> rispetto al primo la cui superficie ammonta a circa 400.000 m<sup>2</sup>. Tuttavia la profondità del lago di Torrefaro è di gran lunga superiore all'altro, raggiungendo i 28 metri<sup>32</sup>.

Il nome Ganzirri sarebbe stato dato al primo bacino dagli arabi nella cui lingua *ghadir* significa "palude" o "stagno". Il lago comunque prende il nome dall'omonimo paese, detto in arabo *Khanzir*, termine con cui si indicavano i suini di vario tipo la cui presenza era riscontrabile nel luogo<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Mazzeo 2012, p. 85.

<sup>29</sup> Mazzeo 2012, p. 85.

<sup>30</sup> Mazzeo 2012, p. 85.

<sup>31</sup> Manganaro, Pulicanò, Sanfilippo 2011, pp. 23-31.

<sup>32</sup> Manganaro, Pulicanò, Sanfilippo 2011, pp. 23-31.

<sup>33</sup> Diodoro, 17.



Entrambi i laghi sono stati dichiarati beni di interesse antropologico poiché sedi di attività lavorative e produttive legate alla coltivazione di mitili e telline<sup>34</sup>.

Nella zona di Tindari, sotto il promontorio su cui si erge il santuario, si trova un'area lagunare, oggi riserva naturale, detta di Marinello<sup>35</sup>. L'area comprende una serie di laghetti in prevalenza salmastri originatisi nell'ultimo ventennio dell'Ottocento a causa delle variazioni morfologiche del territorio dovute all'azione del vento e del mare. Proprio per questo motivo i laghi, il cui numero può variare in genere da cinque a sette, presentano forme diverse a seconda del mutare delle stagioni.

Il primo laghetto che si incontra se si percorre il sentiero posto nei pressi della spiaggia è quello detto di Marinello, che dà il nome alla zona. Del gruppo è quello che presenta le acque meno salmastre. A seguire il lago Mergolo, luogo di accoglienza per fenicotteri e altre specie di trampolieri; quindi il lago Nuovo, il lago Porto Vecchio lungo le cui sponde non cresce vegetazione, forse a causa dei continui mutamenti morfologici che subisce; il Porto Fondo e il Lago Verde i cui fondali sono abitati da una ricca fauna costituita da crostacei e molluschi. L'area ricade in quella del territorio di Patti, tra la frazione di Tindari e il comune di Oliveri.

Nel territorio di Roccella Val Demone si trovano i laghetti di Licopeti, detti *Licopetru*, cui si è già accennato poiché da essi sgorga un'acqua di sorgente che forma il torrente Roccella, mentre il Pisciotto è un lago naturale posto nel comune di Tortorici, circondato da ampi pascoli e da zone abitate da uccelli migratori e stanziali.

Nel Parco dei Nebrodi, a 1480 metri sul livello del mare (s.l.m.) posto alle pendici del monte Soro, si trova il lago Maulazzo, bacino artificiale creato intorno agli anni '80 nel territorio comunale di Alcara Li Fusi. Presenta una superficie di 0.05 km<sup>2</sup>.

A circa 5 km da esso, sempre all'interno del Parco dei Nebrodi, tra una fitta vegetazione di faggi, si trova il lago Biviere. Il territorio interessato è quello di Cesarò.

Il bacino sorge a 1270 metri s. l. m. tra i monti Scafi e Soro. Ha una superficie di 0,18 km<sup>2</sup> e una profondità massima di 3 metri. Durante i mesi estivi la fioritura di una microalga fa assumere alle acque una colorazione rossa. Il lago consente a numerosi uccelli acquatici di trovarvi l'*habitat* ideale.

---

<sup>34</sup> Bolognari 1990, pp. 57-60; Malatino 1989, pp. 69-235.

<sup>35</sup> Fleres, Ronci, Vagge 2017, pp. 162-177.

## **2.2. Palermo**

Entrando nel territorio della provincia metropolitana di Palermo (fig. 7), il primo corso d'acqua che si incontra è il Pollina che nasce col nome di torrente Rainò in territorio di Gangi, tra Rupe Rossa, nelle alte Madonie, e monte Zimmara e che sfocia nel Tirreno dopo aver attraversato i territori di dieci comuni di cui i più noti sono Petralia Sottana, Castelbuono, Geraci Siculo e l'omonima Pollina.

Ha una lunghezza di 37 km e un bacino idrografico di 390 km<sup>2</sup>. A circa 10 km dalla foce, lungo il suo percorso il Pollina ha scavato i rilievi che attraversava creando una sorta di canyon chiamato le gole di Tiberio dal nome della contrada omonima. Il sito è posto tra i territori di Castelbuono e di San Mauro Castelverde.

A sud-ovest del comune di Cefalù<sup>36</sup> nasce il Cefalino<sup>37</sup> che nel secolo XVII venne interrato e le sue acque vennero convogliate nel lavatoio pubblico medievale nel quale scorrono ancor oggi dalle 22 bocche di ghisa che lo costituiscono. Il corso d'acqua sfocia nel Tirreno.

A 1110 metri s.l.m. a Serra Tignino nasce il Torto, che dopo circa 64 km sfocia nel Tirreno nei pressi di Termini Imerese. Il corso d'acqua ha carattere torrentizio. Quasi in secca durante il periodo estivo la sua portata dipende dalle piogge autunnali e invernali.

Nella metà del XII secolo l'arabo Idrisi lo definì Wâdfî 'abî Ruqqâd<sup>38</sup>, “fiume dormiglione”, invece il nome odierno deriverebbe dalla configurazione contorta del letto del fiume. Il corso d'acqua ha un bacino di circa 419 km<sup>2</sup> e attraversa i territori di sette comuni di cui i più noti sono Castronovo di Sicilia, Lercara Friddi, Caccamo e Termini Imerese.

---

<sup>36</sup> Si veda Idrisi (edizione curata da Bresc, Nef 1999, p. 310) per l'area di Cefalù.

<sup>37</sup> Fiume menzionato in una leggenda del folklore locale che vede l'origine delle sue acque nelle lacrime di una ninfa pentitasi per aver punito con la morte il pastore Dafni. Cfr. Su questo argomento Ciaceri 2004 (I ed. 1911). La formazione di sorgenti da lacrime si trova anche in Pausania: cfr. il riferimento a Biblide in Pausania 7, 5, 10: ἡ δὲ Ἴωνία παρέξ τῶν τε ἱερῶν καὶ τῆς τοῦ ἀέρος κράσεως παρέχεται καὶ ἄλλα ἐς συγγραφὴν, ἢ μὲν γε Ἐφεσία χώρα τὸν τε Κέγγριον ποταμὸν καὶ τοῦ Πίονος τοῦ ὄρους τὴν φύσιν καὶ πηγὴν τὴν Ἀλιταίαν· ἐν δὲ τῇ Μιλησίᾳ πηγὴ τέ ἐστι Βιβλὶς καὶ ὅσα ἐς τῆς Βιβλίδος τὸν ἔρωτα ἄδουσιν· ἐν δὲ τῇ Κολοφονίῳ ἄλλος τε τοῦ Ἀπόλλωνος, δένδρα μελίαι, καὶ οὐ πόρρω τοῦ ἄλλου ἄλης ποταμὸς ψυχρότατος τῶν ἐν Ἴωνίᾳ, “La Ionia, oltre ai santuari e alla dolcezza del clima, offre anche altre particolarità degne di essere citate: la regione di Efeso il fiume Cencrio, la singolarità del monte Pione e la sorgente Alitea; in quella di Mileto la sorgente Biblide e quanto si canta «sull'» amore di Biblide; nella regione di Colofone il bosco di Apollo, tutto di frassini, e non lontano dal bosco il fiume Alete, il più fresco dei fiumi della Ionia”; Pausania 7, 24, 5: ἰόντι δὲ ἐς τὸ πρόσω Σελινοῦς τε ποταμὸς καὶ ἀπωτέρω τεσσαράκοντα Αἰγίου σταδίους ἐπὶ θαλάσση χωρίον ἐστὶν Ἐλίκη· ἐνταῦθα ὄκητο Ἐλίκη πόλις καὶ Ἴωσιν ἱερὸν ἀγιώτατον Ποσειδῶνος ἦν Ἐλικωνίου· διαμεμένηκε δὲ σφισι, καὶ ὡς ὑπὸ Ἀχαιῶν ἐκπεσόντες ἐς Ἀθήνας καὶ ὕστερον ἐξ Ἀθηνῶν ἐς τὰ παραθαλάσσια ἀφίκοντο τῆς Ἀσίας, σέβασθαι Ποσειδῶνα Ἐλικωνίων· καὶ Μιλησίοις τε ἰόντι ἐπὶ τὴν πηγὴν τὴν Βιβλίδα Ποσειδῶνος πρὸ τῆς πόλεως ἐστὶν Ἐλικωνίου βωμὸς καὶ ὡσαύτως ἐν Τέῳ περιβολός τε καὶ βωμὸς ἐστὶ τῷ Ἐλικωνίῳ θεᾷ ἄξιος, “Procedendo da Egio s'incontra il fiume Selinunte e, più avanti, a quaranta stadi da Egio, una località sul mare chiamata Elice. Qui sorgeva la città di Elice e c'era il santuario, per gli Ioni il più sacro, di Posidone Eliconio. Anche quando, cacciati dagli Achei, andarono ad Atene e da Atene, in seguito, alle coste dell'Asia, il culto di Posidone Eliconio non si è interrotto tra gli Ioni, e i Milesii, sulla via per la fonte Bibliade, davanti alla città, hanno un altare di Posidone Eliconio, e così pure in Teo esiste un recinto con un notevole altare dedicato all'Eliconio”, trad. a cura di S. Rizzo; Pirene, a Corinto si veda Pausania 2, 3, 2-3: ἐκ δὲ τῆς ἀγορᾶς ἐξιόντων τὴν ἐπὶ Λεχαίου προπύλαιά ἐστι καὶ ἐπ' αὐτῶν ἄρματα ἐπίχρυσα, τὸ μὲν Φαέθοντα Ἥλιον παῖδα, τὸ δὲ Ἥλιον αὐτὸν φέρον. ὀλίγον δὲ ἀπωτέρω τῶν προπυλαίων ἐσιοῦσιν ἐν δεξιᾷ ἐστὶν Ἡρακλῆς χαλκοῦς· μετὰ δὲ αὐτὸν ἔσοδος ἐστὶ τῆς Πειρήνης ἐς τὸ ὕδωρ. ἐπὶ δὲ αὐτῇ λέγουσιν ὡς ἡ Πειρήνη γένοιτο ὑπὸ δακρῶν ἐξ ἀνθρώπου πηγὴ, τὸν παῖδα ὀδυρομένη Κεγγρίαν ὑπὸ Ἀρτέμιδος ἀκούσης ἀποθανόντα· κεκόσμηται δὲ ἡ πηγὴ λίθῳ λευκῷ, καὶ πεποιημένα ἐστὶν οἰκίματα σπηλαίοις κατὰ ταῦτά, ἐξ ὧν τὸ ὕδωρ ἐς κρήνην ὑπαιθρον ῥεῖ πιεῖν τε ἡδὺν καὶ τὸν Κορίνθιον χαλκὸν διάπυρον καὶ θερμὸν ὄντα ὑπὸ ὕδατος τοῦτου βάπτεσθαι λέγουσιν, ἐπεὶ χαλκός γε οὐκ ἔστι Κορινθίος. ἔτι γε δὴ καὶ Ἀπόλλωνος ἄγαλμα πρὸς τῇ Πειρήνῃ καὶ περιβολός ἐστὶν, ἐν δὲ αὐτῷ γραφὴ τὸ Ὀδυσσεῶς ἐς τοὺς μνηστῆρας ἔχουσα τόλμημα, “Uscendo dalla piazza, per la via che porta a Lecheo si trovano dei propilei, e, sopra questi, due cocchi dorati: il primo porta Fetonte, figlio di Elio, l'altro Elio stesso. Un po' più avanti rispetto ai propilei e uscendo sulla de-stra, si trova una statua bronzea di Eracle, dopo la quale si apre l'ingresso all'acqua della Pirene. La leggenda che la riguarda dice che Pirene diventò da donna fonte a causa delle lacrime versate, quando pianse il figlio Cencria, ucciso involontariamente da Artemide? La fonte è ornata di marmo bianco e vi sono costruite delle celle in forma di grotte, dalle quali l'acqua, dolce da bere, scorre in una fontana allo scoperto. Da quest'acqua dicono che venga temperato, quando è caldo e rovente, il bronzo corinzio, per quanto di bronzo vero e proprio, per la verità, i Corinzi non ne hanno. Presso la Pirene c'è poi una statua e un recinto di Apollo e in questo un dipinto che rappresenta l'audace impresa di Ulisse contro i Proci”, trad. a cura di S. Rizzo.

<sup>38</sup> Si veda Idrisi (edizione curata da Bresc, Nef 1999).

Col nome di torrente Fichera a monte Mufara, nelle Madonie, nasce il Grande o Imera Settentrionale. Il suo corso di circa 35 km scorre nel territorio di Polizzi Generosa quasi incastonato tra le montagne e riceve come affluente principale il Salito all'unione con il quale cambia il suo nome in Imera presentando un'omonimia col fiume agrigentino che scorre anche nei territori di Enna e Caltanissetta.

I due fiumi, le cui acque si differenziavano poiché in quello che scorreva verso Nord erano dolci mentre in quello che scorreva verso Sud erano salate, portano lo stesso nome perché si credeva nascessero da un'unica sorgente chiamata Fonte Fatuzza.

L'Imera Settentrionale è uno dei principali fiumi dell'isola; ha un bacino idrografico di 342,03 km<sup>2</sup> e sfocia nel Tirreno, nel territorio di Buonfornello, nei pressi della colonia greca di Imera.

Un altro dei corsi d'acqua della provincia di Palermo il cui nome si ripete per altri fiumi siciliani è il San Leonardo che si genera dai monti Sicani, in particolare da monte Carcaci, Pizzo Cangialoso e monte Barracù. Il suo tratto è di quasi 58 km ed è uno dei fiumi che lungo il suo percorso muta più volte nome. Nasce infatti col nome di Margi e dopo circa 8 km lo muta in Mendola; quindi diventa Centosalme, in seguito Trinità e ancora Vicari quando da destra riceve le acque del Margana che a sua volta nasce in zona di Castronovo di Sicilia ai piedi del monte Sparangio col nome di vallone S. Antonio e che riceve a sua volta affluenti. Il nome San Leonardo lo assume solo alla confluenza con il torrente S. Domenica.

Molti i corsi d'acqua che gli sono tributari. Oltre il Margara già citato riceve le acque dei valloni Gudemmi, Giardo, Macaluso e del torrente Azzirolo che ha una lunghezza di 12,93 km.

Il fiume nel suo complesso presenta un bacino idrico di 506 km<sup>2</sup> e lungo il suo percorso attraversa il territorio di una decina di centri abitati di cui i più noti sono Caccamo, Prizzi e Termini Imerese presso cui sfocia ad ovest nel Tirreno.

Il Milicia nasce a Cozzo Mileo nei pressi di Bosco Cappelliere, nel territorio comunale di Marineo. Lungo i 25 km del suo percorso diventa vallone Cefalà, dopo la confluenza con le acque del vallone Gruppara, e ancora muta nome divenendo fiume Bagni. Sfocia nel Tirreno nella zona detta mare di Casteldaccia.

Il suo bacino di quasi 127 km<sup>2</sup> comprende gli otto territori comunali di Altavilla Milicia, Baucina, Bolognetta, Casteldaccia, Cefala Diana, Marineo, Ventimiglia di Sicilia e Villafrati.

Prima di entrare nel territorio di Palermo città si incontra l'Eleuterio, oggi detto Ficarazzi perché scorre presso un casale posto nelle vicinanze dell'omonimo centro abitato. Nasce dai monti Sicani, a Rocca Busambra.

L'Eleuterio ha una superficie di 199,64 km<sup>2</sup>. Nella sua valle è situato il centro di Misilmeri, le cui fontane vi scaricano l'acqua. Il fiume, che prosegue il suo corso segnando il confine tra i comuni di Ficarazzi e Bagheria, sfocia nel Tirreno presso il villaggio marittimo di Aspra nel golfo di Palermo. Nella valle dell'Eleuterio si trova la *Naca della Serena*, una cascata che si precipita dalle rocce scavate dall'acqua del torrente Acqua di Masi e che si conclude con una piccola e suggestiva piscina azzurra meta di molti itinerari turistici.

La città Palermo è attraversata da alcuni corsi d'acqua.

Il Kemonia segue un percorso sotterraneo al di sotto dell'attuale Corso Pisani. Poiché a carattere torrentizio e quindi con portata più ampia durante il periodo invernale, venne anche chiamato fiume del Maltempo. Il suo corso, sempre sotterraneo, è stato oggi indirizzato verso il fiume Oreto.

La sua importanza è legata alla prima nascita della città, quando i fenici la costruirono tra i due fiumi Kemonia e Papireto, utilizzando i due corsi d'acqua come porti<sup>39</sup> da cui il nome della città, Panormo, datole in seguito dai greci.

Il Papireto, a carattere torrentizio, è detto anche torrente Danisinni. A causa del suo utilizzo come fogna a cielo aperto le sue acque erano talmente luride e malsane da non consentire presso le sue rive la costruzione di edifici abitativi<sup>40</sup>. Ancor oggi scorre col nome di canale Papireto al di sotto di alcune strade della città, arrivando a sfociare a mare (figg. 8-9).

A carattere torrentizio è pure il canale Passo di Rigano, secondo corso d'acqua per importanza dopo l'Oreto. Riceve le acque dei rivi Luparello, Borsellino, Celona e Mortillaro e anche se totalmente canalizzato percorre una zona centrale della Conca d'Oro. Sfocia nell'area dell'Arenella, presso la borgata Vergine Maria.

Il fiume Oreto nasce da sorgenti del gruppo montuoso dei monti Palermitani scaturenti dal monte Matassarò Renna. Ha una lunghezza di 22 km e il suo bacino idrografico di 129 km<sup>2</sup> comprende i territori dei comuni di Altafonte, Monreale e Palermo. Fossili trovati nel suo greto mostrano che una volta il suo corso era più ampio e navigabile.

---

<sup>39</sup> AA.VV. 1996; Chirco 2006.

<sup>40</sup> “La citazione più antica sull'impaludamento del Papireto è quella lasciata dal viaggiatore-geografo di Bagdad, Ibn Hawqal, che soggiornando a Palermo nel 972-73 riferisce che nella bassura compresa tra il Cassaro e il Seralcadio (*al Harat as-Saqalibah*), oggi corrispondente alla zona tra piazza Beati Paoli, piazza Papireto e piazza Peranni, l'acqua ristagnava in vasti terreni paludosi dove crescevano la canna persiana e i papiri e scorreva anche in canali d'acqua (rogge) che animavano le pale di alcuni mulini. Nel periodo normanno il fenomeno si è acuito e il Papireto privo di manutenzione era ridotto a un succedersi di acquitrini le cui acque pigramente scorrevano verso la Cala. L'ultimo tratto, noto come fiume della Conceria che attraversava la contrada Macello fino al 'Castello a mare' (da l'attuale via Venezia alla Cala), riceveva le acque fetide degli acquitrini e per questo venne bonificato nel 1328 con la costruzione di un condotto in muratura voltato “a botte” che rappresenterà il primo intervento idraulico di risanamento operato sul Papireto”, cfr. Todaro 2019, p. 2.

Nonostante riceva l'acqua dei valloni Piano di Maglio e Della Monaca e del torrente Dei Greci, il corso d'acqua ha carattere torrentizio e sfocia nel mar Tirreno dopo aver attraversato il capoluogo della regione<sup>41</sup>.

Sempre dai monti di Palermo, da Pizzo Mirabella, nasce lo Iato che dopo un percorso di 35 km e dopo aver accolto le acque delle sorgenti Cannavera e delle fonti Rizzolo e Chiusa diventa immissario del lago Poma. Emissario dello stesso riceve come ulteriori affluenti i valloni Desisa e Di Passarello e il Fosse della Ginestra. Il suo bacino di 195 km<sup>2</sup> attraversa i centri abitati e i territori di San Giuseppe Iato, San Cipirello, Grisi, Piana degli Albanesi, Partinico, Monreale, Camporeale e, alla foce, Balestrate. Nei pressi si trova il sito archeologico della città di *Iaitas*.

Anche il Nocella ha origine nei monti di Palermo, da monte Signora. Il fiume, dopo circa 19 km, sfocia nel Tirreno nei pressi di Partinico dopo aver ricevuto qualche chilometro prima del suo sbocco le acque di Fosso Raccuglio. Nel corso d'acqua, che presenta un bacino di 95,55 km<sup>2</sup> e che attraversa i territori di Montelepre, Trappeto, Giardinello, Carini, Terrasini, Porgetto e Partinico, si sono purtroppo rilevate ingenti concentrazioni di ammoniaca e fosforo che hanno causato un'enorme moria di pesci. L'inquinamento ha anche alterato il colore delle acque del fiume che sono diventate scure.

I principali bacini lacustri che si trovano all'interno del territorio della provincia di Palermo sono stati creati artificialmente.

Il Rosamarina che ha come immissario e emissario il San Leonardo, è tra i più grandi dell'isola. Ha un bacino di quasi 500 km<sup>2</sup> e raggiunge i 100 metri di profondità. È stato creato da uno sbarramento posto a 6 km dalla foce del fiume e completato negli anni '20 del XX secolo. Noto anche come diga Caccamo è uno dei laghi in cui è consentita la pesca di carpe, tinche e pesci di taglia più grossa.

Il Garcia è un bacino artificiale posto a 194 metri s.l.m. Raggiunge una profondità massima di 43 metri. Suo immissario è il Belice, emissario il Belice Sinistro. Noto anche come Diga Garcia, il lago ha una lunghezza di 4,7 km e una larghezza di 1,65. Il suo bacino idrografico è di 294 km<sup>2</sup>. È stato realizzato negli anni '80 nei pressi dei comuni di Poggioreale e Monreale nel territorio comunale di Contessa Entellina, nella valle del Belice.

Il bacino Scanzano è detto anche lago Madonna delle Grazie ed è posto a 500 metri s.l.m. tra i territori di Piana degli Albanesi e Monreale nei pressi di Marineo e Mezzojuso. Ha come

---

<sup>41</sup> Un progetto di riqualificazione del corso d'acqua riguarda proprio la sua foce presso al quale sarà edificata un'ampia zona verde.

immissario il torrente Scanzano che venne sbarrato nel 1962 per alimentare l'invaso creato. Emissario del lago è l'Eleuterio di cui il torrente Scanzano è affluente. Il bacino ha una superficie di 3,7 km<sup>2</sup> e una bassa profondità che raggiunge nel suo punto più profondo solo i 2 metri e mezzo. A circa 610 metri s.l.m. si trova il più antico lago artificiale dell'isola detto lago di Piana degli Albanesi. Realizzato nei primi anni '20 tramite lo sbarramento del fiume Belice che ne è immissario, raggiunge una profondità massima di metri 35,8. L'invaso è circondato da una complessa catena di monti, tra cui il Pizzuto, il Rosella, il Leardo. Presenta un bacino idrografico di 40 km<sup>2</sup> e si estende nei territori di Piana degli Albanesi e di Santa Cristina Gela per poco più di 300 ettari. Il Belice destro è suo emissario.

Nel territorio di Castronovo di Sicilia è posto il Fanaco, anch'esso un bacino artificiale realizzato nei primi anni '50 tramite lo sbarramento del Platani che ne è anche emissario. Posto a 600 metri s.l.m. è compreso nel territorio di Castronovo di Sicilia. Ha una lunghezza di 3,5 km, è largo 1 e raggiunge una profondità massima di 48 metri. Il bacino misura 46 km<sup>2</sup>. Le sue acque provenienti anche dalle montagne che lo circondano, sono state rese potabili grazie all'impianto Fanaco nato per alimentare gli acquedotti di Siciliacque.

Ancora, dallo sbarramento del Sosio è stato creato l'invaso Pian del Leone, il cui bacino imbrifero misura 20,54 km. Il lago, situato in territorio di Castronovo di Sicilia si estende per 0,39 km<sup>2</sup> ed ha una lunghezza di 3,47 km.

Un altro bacino artificiale del palermitano è il Poma, creato tramite lo sbarramento del fiume Iato sul quale venne costruita una diga i cui lavori iniziarono nel 1963 e vennero completati nel 1968. Posto a circa 5 km da Partinico lo specchio d'acqua si estende per circa 2,27 km<sup>2</sup> ed ha una profondità massima di 85 metri. Il bacino imbrifero misura quasi 164 km<sup>2</sup>. La zona intorno al lago è asilo per la fauna selvatica del territorio.

Dallo sbarramento del Sosio, tra i territori di Chiusa Sclafani e Palazzo Adriano, nasce il lago Gammauta, lungo 3,38 km e con un bacino imbrifero di 113,60 km<sup>2</sup>. Anche il lago Prizzi, compreso tra i territori di Palazzo Adriano e dell'omonimo Prizzi, è un bacino artificiale, realizzato negli anni '40 tramite lo sbarramento di vari torrenti per favorire l'irrigazione dei campi e l'accumulazione di energia elettrica. Presenta un bacino di 20,1 km<sup>2</sup>, è lungo 2,3 km e largo poco più di 1 e raggiunge una profondità massima di 39 metri.

### 2.3. Trapani

Il primo fiume che si incontra a cavallo tra le province di Palermo e Trapani è il Freddo, identificato a volte con l'antico Crimiso<sup>42</sup> che nasce da una sorgente posta tra monte Busecchio e Gola di Sorice nei pressi di Calatafimi, comune compreso per intero insieme a Segesta e in parte Alcamo, Gibellina e Castellammare del Golfo nel bacino idrografico del fiume. All'interno dei 419 km<sup>2</sup> dello stesso si trovano anche i territori palermitani di Monreale e Partinico e quelli di altri comuni del trapanese di cui i più noti sono Calatafimi, Poggioreale, Salaparuta, Salemi, Santa Ninfa e la stessa Trapani.

Il fiume, prima di sfociare, riceve le acque di alcuni affluenti, il fiume Caldo e il Sirignano; a questo punto prende il nome di San Bartolomeo e scorrendo tra Alcamo e Castellammare del Golfo sbocca nel Tirreno presso la tonnara di Magazzinazzi.

Il Birgi nasce invece col nome di Fittasi da una sorgente di Montagna Grande nel comune di Buseto Palizzolo. Ha un bacino di 336 km<sup>2</sup> ed è lungo 43 km. Durante il suo percorso attraversa i territori di Trapani e Paceco e riceve vari affluenti: la fiumara Pellegrino, il torrente della Cuddia dal cui sbarramento di origina il lago Rubino e il Chitarra, cambiando il suo nome di origine in Mercanzotto. L'ultimo tratto del fiume sfociava nei pressi del comune di Marausa, ma tra la fine degli anni '50 e gli inizi degli anni '60, a causa della costruzione dell'aeroporto Trapani-Birgi, il suo corso è stato deviato a Sud di circa 2 km e incanalato tramite un alveo di cemento nel fiume Chinisia con cui oggi viene spesso identificato e con il quale sfocia a Torre San Teodoro nel Mediterraneo, che è detto anche Canale di Sicilia<sup>43</sup>.

Sempre nel territorio del libero consorzio di Trapani si trova il Delia o Arena o Fiume Grande che nasce dalle sorgenti che scaturiscono dai monti San Giuseppe, Calemici, e Pietralunga.

Lungo i suoi 43 km di percorso muta per tre volte il suo nome: Grande all'origine, Delia nella parte centrale, Arena alla fine del suo percorso.

Ha un bacino di quasi 400 km<sup>2</sup> e attraversa i territori di Salemi, Vita, Santa Ninfa e Castelvetro (presso cui alla fine degli anni '50 grazie al suo sbarramento è stata realizzata la diga che ha creato il lago Trinità), Campobello di Mazzara e Mazzara del Vallo, presso cui sfocia nel Mediterraneo.

Sono suoi affluenti alcuni piccoli rivi tra i quali il Marcita, il Galasi, il Montagna, il Buffa, il Furone e il canale di Butirro.

---

<sup>42</sup> Sulla localizzazione del Crimiso tutt'oggi non si è trovato un accordo. Per alcuni studiosi potrebbe essere il Freddo/San Bartolomeo; per altri il Belice. Per un approfondimento della questione si vedano Gulletta 2003, pp. 753-825; Concordia 2003, p. 68. Sul Crimiso si veda anche Diodoro 16-20.

<sup>43</sup> Del corso del vecchio fiume resta solo un piccolo tratto localizzato a Nord dalla foce del Chinisia.



Al Delia segue il Mazaro che nasce dalle sorgenti delle Fonti di Rapicaldo. Il fiume, che segue un percorso di circa 30 km, è soggetto ad un evento per il quale subisce un repentino accrescimento delle acque che in pochi minuti possono alzarsi notevolmente<sup>44</sup>. Il fenomeno si verifica generalmente in primavera e in autunno. Il suo bacino idrografico è di 125,5 km<sup>2</sup> e comprende i territori posti tra i comuni di Salemi e Mazzara del Vallo che attraversa scorrendo in alcune sue contrade e presso cui sfocia nel canale di Sicilia.

Il fiume Belice (antico *Hypsas*) presenta un percorso di quasi 100 km lungo il quale attraversa i territori di Palermo, Agrigento e Trapani sfociando presso Castelvetro e presso Selinunte. È infatti formato da due rami, il Belice Destro, lungo circa 56 km che si origina da sorgenti presso Piana degli Albanesi e confluisce nel Belice presso Poggioreale; e il Belice Sinistro, lungo 43 km che si origina nei monti Sicani da Rocca Busandra<sup>45</sup>.

È detto in siciliano *Bilici* e il suo bacino idrografico di 964 km<sup>2</sup> include i territori di 16 comuni tra cui i più noti sono Piana degli Albanesi, Camporeale, Corleone, Menfi, Sambuca di Sicilia, S. Margherita Belice, Salaparuta e Castelvetro.

Più avanti vi è il Modione che presenta nel suo alveo caratteristiche simili a quelle del Delia e del Belice poiché è pervaso da sabbia, ciottoli e frammenti conchigliiferi.

Chiamato anticamente Selino o *Selinus* dal nome dell'antica città di Selinunte presso cui scorreva presenta una lunghezza di 27 km ed ha un bacino idrico di 113,5 km<sup>2</sup> attraversato nei secoli scorsi da canali costruiti per convogliarvi le sue acque a fini irrigui.

Come negli altri territori esaminati anche in quelli del trapanese sono presenti bacini lacustri. Il più noto è quello costituito dalla Laguna dello Stagnone, la più estesa della Sicilia. Essa fa parte geograficamente del comune di Marsala. A causa degli spostamenti dei fondali sabbiosi del mare dovuti alle correnti che lo attraversavano, una parte dello stesso in tempi relativamente recenti, si è chiusa creando zone di acqua stagnante dalla temperatura più elevata. Caratteristica della laguna, che comprende al suo interno le isole dette "dello Stagnone", oggi Riserva Naturale Orientata, sono i bassi fondali. In alcuni punti l'altezza dell'acqua non supera i 30 cm e comunque la sua massima

---

<sup>44</sup> Il fenomeno è detto marrobbio.

<sup>45</sup> Per una conoscenza completa della divisione in due del fiume, rami destro e sinistro, vedere All. A. 18-Bacino del fiume Belice (057) Monografia di Bacino, maggio 2018, in Attuazione della direttiva 2007/60/CE relativa alla valutazione e alla gestione dei rischi alluvionali/Piano di gestione dei rischi di alluvione (PGRA).

profondità oscilla tra i metri 1,25 e, solo in alcuni punti, i 2,75. Lo Stagnone è noto per le saline che ancora oggi si estendono nei suoi dintorni.

Di origine artificiale è invece il lago Rubino, nato nei pressi di Calatafimi tramite lo sbarramento del Cuddia affluente di sinistra del fiume Birgi. Il lago è stato realizzato soprattutto per un utilizzo irriguo e ha una dimensione che oscilla tra 1,34 e 1,57 km<sup>2</sup>. La sua capacità varia a seconda della portata delle precipitazioni meteorologiche.

Tra i comuni di Mazzara e di Torretta Granitola è presente un'area che ospita cinque laghetti naturali le cui acque salmastre sono attorniate da una ricca vegetazione caratterizzata da arbusti sempreverdi, giunchi, canne e altre specie. Noti come Pantano Murana; Lago Preola; e laghi Gorgi Tondi: Alto, Medio e Basso, sono dal 1998 riserva naturale e sono inseriti tra i percorsi naturalistici dell'isola.

Tra i bacini artificiali della zona e il lago Trinità creato per irrigare i campi delle zone comprese tra Mazzara del Vallo, Campobello di Mazzara e Castelvetro, tramite la costruzione di uno sbarramento sul fiume Arena/Delia. Situato a 60 metri sul livello del mare ha un bacino di 200 km<sup>2</sup> e raggiunge una profondità di 22 metri.

## **2.4. Agrigento**

Entrando in territorio agrigentino il primo corso d'acqua che si incontra è il Belice di cui si è visto in precedenza perché situato geograficamente tra i territori di Trapani e Agrigento (figg. 10-12).

Segue il Carboj che nasce col nome di torrente Rincione nei monti Sicani da una sorgente di monte Genuardo. Il fiume prosegue il suo corso nel territorio di Sambuca di Sicilia e dopo aver ricevuto una serie di affluenti tra cui il Rincione, che nasce a Portella dell'Origano, si immette nel lago Arancio e ne esce col nome di Carboj. Scorrendo nelle Gole della Tardara per circa 2 km prosegue il suo percorso per sfociare tra Menfi e Sciacca, in contrada Maragni, nel Canale di Sicilia. Ha una lunghezza di 30 km e un bacino di 108 km<sup>2</sup> che comprende anche una piccolissima parte di territorio del palermitano.

Dai monti Sicani, dalla confluenza tra il Platani Lercara che nasce sotto Pizzo Lanzone, e il Platani di Castronovo che nasce tra i monti Serra della Moneta e Pizzo della Rondine, si origina il Platani, l'antico *Halykos* (figg.13-14).

Il fiume, lungo 103 km, delimita i confini tra Agrigento e Caltanissetta scorrendo verso sud ma attraversa anche parti della provincia di Palermo. Ha un bacino idrico di 1785 km<sup>2</sup>.

Lungo il suo percorso riceve una notevole quantità di affluenti: il Salito che nasce alle pendici di monte Zagara; il Belice; il Barbarigio; il vallone Tumarrano, che nasce a monte Giangianese e confluisce in zona San Giovanni Gemini; i valloni Della terra, Turvoli Gassena, Cacugliommero e Grifo; il vallone Morella che nasce a Lercara Friddi e confluisce a Castronovo di Sicilia, il vallone Aragona che nasce presso il comune omonimo; i valloni Palo e Spartiparenti, e ancora dei piccoli corsi definiti fossi. Quando incontra il Gallo d'Oro, il principale dei suoi affluenti, il suo percorso si sposta verso sud-ovest per sfociare nel Mediterraneo tra Ribera e Cattolica Eraclea in una zona detta Capo Bianco. In quanto alla sua lunghezza è il quinto fiume siciliano per importanza.

Affluente del Platani, il Turvoli, che nasce alle falde del monte Cammarata, si estende nel territorio agrigentino attraversando le zone di Sant'Angelo Muxaro, San Biagio Platani e Alessandria della Rocca, sfociando nel Mediterraneo presso Eraclea Minoa. Il corso d'acqua ha una lunghezza di 20 km e un bacino di 125 km<sup>2</sup>.

Il Verdura nasce come Sosio dal lago di Favara e ha un bacino idrografico di 448,21 km<sup>2</sup>. Lungo 50 km attraversa nel suo percorso una serie di comuni di cui i più noti sono Caltabellotta, Villafranca Sicula e Chiusa Sclafani (fig. 15) e scorre lungo i laghi Piana del leone, Prizzi, e Gammauta. A valle assume il nome Verdura, e con questo nome sfocia presso Ribera in contrada Torre della Verdura.

Il Magazzolo nasce da monte Castelluzzo è lungo 35,18 km e ha un bacino idrografico di 234 km<sup>2</sup> compreso tra i bacini del Verdura e del Platani. Attraversa una serie di territori comunali tra cui vi sono quelli di Bivona e Ribera, e lungo il suo corso forma anche il piccolo lago Castello. Nel XVII secolo era detto acqua della Favara nel suo primo tratto e quindi fiume del Governatore non appena dentro il comune di Bivona. Il suo nome di origine araba, *magzil* significa "acque tumultuose", anticamente era detto Alba<sup>46</sup>. Il fiume sfocia nel Mediterraneo presso la località balneare di Seccagrande, nel territorio di Ribera.

Da Serra Gazzola, nel territorio di Canicattì, si origina il Gallo d'Oro, affluente del Platani. Ha una lunghezza di quasi 40 km. Nel territorio che attraversa, formato da sabbie e rocce sedimentarie e costellato di alberi ad alto fusto, crea delle anse, in una delle quali si trova la grotta Carlazzo o della Risorgenza, lunga circa 250 metri. Sempre lungo il suo corso si vedono ancora i resti di un antico

---

<sup>46</sup> Cfr. anche Manni 1981.

ponte romano conosciuto in zona come Ponte di Campofranco<sup>47</sup>. Il fiume sfocia nel Platani presso Rosso Campofranco.

La cittadina di Naro dà il nome al fiume omonimo che nasce da monte Bordaro. A volte racchiuso in gole, il corso d'acqua lungo il suo percorso di circa 31 km riceve come affluenti le acque dello Iacono, del Favara e del Grancifone, detto anche Burrato. Nel suo bacino di circa 262 km<sup>2</sup> sono compresi i territori di Agrigento, Favara e Naro. A 20 km dal suo sbocco è stata eretta la diga San Giovanni. Il fiume sfocia presso Agrigento nel Mediterraneo.

Il fiume Palma presenta un bacino di 122,5 km<sup>2</sup> interamente compreso nel libero consorzio comunale di Agrigento. Attraversa i territori di Agrigento, Camastra, Campobello di Licata, Licata, Naro e come centro abitato soltanto il paese di Palma di Montechiaro presso cui sfocia nel Mediterraneo dopo un percorso di 18 km. Le sue acque, utilizzate per irrigazioni, ricevono come affluenti il Camastra e i valloni Daino, Cipolla, Mintina, Caldara, Cignana, Ficamara.

Tra i corsi d'acqua più importanti dell'agrigentino è l'Imera Meridionale (fig. 16), detto anche Salso a causa dell'elevata salinità dell'acqua dovuta al passaggio di questa attraverso le zone in cui si trovavano le miniere di zolfo e salgemma della zona. Nasce dalle Madonie, il primo ramo dal Pizzo Caterineci o Catarineci, col nome di Imera Meridionale o Petralia; il secondo ramo, detto Pellizzara, nasce da Portella dei Bifolchi; il terzo ramo, detto Gangi, nasce da sorgenti che scaturiscono in località Gangivecchio. Il fiume è il più lungo dell'isola con i suoi 144 km di percorso e il suo bacino idrografico, meno ampio solo di quello del Simeto, misura 2122 km<sup>2</sup>.

Il ramo Pellizzara, dalle acque sapide perché nel territorio di Alimena passa attraverso le saline potassiche, riceve le acque del terzo ramo, il Gangi, prima di sboccare entrambi nel primo ramo, l'Imera Meridionale/Petralia, che presso Ponte Cinque Archi segna il confine tra i territori di Palermo, Caltanissetta ed Enna. È qui che il fiume diviene il vero Imera Meridionale o Salso. Nello specifico il corso d'acqua, costeggiando l'autostrada Palermo-Catania, prosegue verso Sud tra i territori di Enna e Caltanissetta segnandone i confini; entrato quindi nel territorio di Caltanissetta, e scorrendo tra Riesi e Ravanusa funge da confine tra i consorzi comunali di Caltanissetta e Agrigento. Lungo questo percorso si avvale dell'apporto delle acque del Torcicoda, del Morello e del Braemi mentre, entrato nell'ultimo suo tratto nel territorio agrigentino, dopo aver ricevuto le acque del Mendola, sfocia nei pressi di Licata nel Mediterraneo. Molteplici come si è detto i suoi affluenti che riceve da entrambi i lati, destro e sinistro. Affluenti del lato destro sono il Gibbesi il

---

<sup>47</sup> Santagati 2017, pp. 31-57.

cui corso interessa maggiormente il territorio di Caltanissetta; l'argilloso vallone Arenella; il vallone Furiana, proveniente da Serra Canicassè e il Mendola, torrente che con i suoi 21 km passa per il territorio di Campobello di Licata e poco prima che il Salso sfoci si getta nelle sue acque. Dal lato sinistro giungono al fiume una serie di corsi d'acqua di discreta lunghezza: l'Acqua Amara, di circa 28 km, che prima di sfociare nel fiume riceve l'apporto delle acque del terzo ramo dello stesso, il Gangi, nella zona detta Cinque Archi. Il Morello che nasce nel territorio di un comune dell'ennese, Nicosia e sul quale tramite uno sbarramento si è costruita la diga di Villarosa. Il Torcicoda che nasce nell'ennese col nome di vallone Cateratta e scorre da nord-est a sud-ovest fino al suo sbocco nel Salso; il torrente Carusa; il Braemi detto prima torrente Forma, poi torrente Olivo che nasce nell'ennese e sfocia nel fiume principale nei pressi di Imera.

I laghi del territorio agrigentino sono per la massima parte artificiali.

Il lago Arancio venne realizzato tra la fine degli anni '40 e i primissimi anni '50 tramite un'opera idraulica di sbarramento costruita sul fiume Carboj che ne è, col nome di torrente Rincione, immissario ed emissario. Posto tra i monti Sicani, a 180 metri s.l.m., si trova nei territori comunali di Santa Margherita di Belice, Sambuca di Sicilia e Sciacca. Ha una superficie di 3,7 km<sup>2</sup> e raggiunge una profondità massima di poco più di 30 metri.

Il lago di Favara si trova nel territorio del comune di Burgio ed è uno specchio d'acqua che riceve le acque del fiume Sosio e del torrente Landolini, mentre il bacino lacustre chiamato Gorgo è un bacino artificiale. Circondato da sentieri naturalistici è sfruttato come luogo di sosta da varie specie avarie che vi nidificano. Situato nel territorio di Montallegro, presenta tipologie di acque fangose e basse o più profonde ideali per la proliferazione della tartaruga palustre che lo ha eletto a suo *habitat*.

Una diga completata agli inizi degli anni '80 posta a sbarrare il corso del fiume Naro, 20 km prima del suo sbocco a mare, ha creato il lago San Giovanni. Nato a scopi irrigui il bacino è stato utilizzato anche a fini sportivi e oggi è meta turistica grazie ai boschi che lo circondano.

Irriga un bacino di circa 79,50 km<sup>2</sup>. L'invaso è collegato con un altro lago artificiale che si trova in territorio di Naro: il Furore. Quest'ultimo, creato a sua volta per scopi irrigui tra il 1980 e il 1992 ha come immissario ed emissario il torrente Grancifone, conosciuto anche come fiume Burraito.

Questo, che a sua volta confluisce nel Naro, è stato sbarrato circa 9 km prima del suo sbocco per creare il lago che ha preso il suo nome dalla località Furore in cui è avvenuto lo sbarramento.

Utilizzato come invaso di servizio della diga San Giovanni presenta un bacino di 38 km la cui superficie è di 0,62 km<sup>2</sup>.

Il Magazzolo, detto anche lago Castello è uno degli invasi più vasti del lato occidentale dell'isola. Su un antico progetto degli anni '60, nel 1976 vennero iniziati i lavori di sbarramento del fiume Magazzolo. La diga fu completata nel 1985. Le acque del lago oltre a servire gòli impianti di potabilizzazione di alcuni territori dell'agrigentino, vengono utilizzate per irrigare le vallate dei territori del Verdura, del Platani e dello stesso Magazzolo, immissario ed emissario del bacino, durante i mesi di siccità. Il bacino lacustre ha una superficie di 1,8 km<sup>2</sup> e una profondità massima di 41 metri.

## 2.5. Ragusa

Nel territorio di Ragusa si trova il Rifriscolaro, chiamato *Oanis* nell'antichità. È un torrente che nasce negli Iblei a 300 metri s.l.m., poco più a nord del castello di Donnafugata. Il suo corso, lungo circa 11 km, è interamente compreso nel comune di Ragusa. Dalla portata molto limitata e quasi in secca per alcuni periodi dell'anno, sfocia a sud dei resti dell'antica Camarina, nel mar Mediterraneo.

L'Ippari nasce nei monti Iblei, a Serra di Burgio. Il fiume, prima di sfociare nel Mediterraneo tra i comuni di Vittoria e Ragusa, di cui segna il confine, scorre sotto Chiaramonte Gulfi, lambendo lungo il suo percorso di quasi 28 km Comiso e Vittoria. Il suo bacino idrografico è di 584,36 km<sup>2</sup>. Oggi la sua portata risulta ridotta, Fazello ricorda però che lungo il suo corso si ergevano numerosi mulini ad acqua<sup>48</sup> e ciò presuppone una portata d'acqua molto diversa dalla attuale. L'Ippari alla fine del suo percorso formava naturalmente uno specchio d'acqua detto lago di Camarina, i cui fondali bassi e fangosi lo rendevano paludoso. Oggi il lago è completamente asciutto e non menzionato tra i bacini lacustri del territorio.

Proseguendo il percorso lungo il territorio del ragusano si incontra l'Irminio che nasce nei monti Iblei da monte Lauro, che ha un percorso torrentizio di circa 55 km e che non attraversa centri abitati. Gli unici centri che costeggia sono Giarratana e Ragusa Ibla. Una diga posta a sbarramento sul suo percorso dà origine al lago Santa Rosalia.

---

<sup>48</sup> Fazello, *De rebus siculis decades dua*, I, V.

Navigabile fino al XIX secolo riceve oggi una serie di affluenti: il Ciaramite situato in Cava Misericordia; il Cava Volpe; il San Leonardo, antico alimentatore di una serie di mulini; il Mastratto conosciuto per la sua cava detta anche Cava Paradiso e il Santa Domenica che scorre all'interno di Ragusa da via Natelli a San Paolo Ibla, antico quartiere della città. Il corso d'acqua presenta un bacino idrico di 254 km<sup>2</sup> circa e sfocia tra Scicli e Ragusa nel Mediterraneo.

Fiume dalla foce fortemente inquinata è il Lodderi o Luddieri o Modica, che nasce da Cozzo Sant'Angelo e sfocia presso Scicli.

Un altro corso d'acqua è Fiumara di Modica detto anche Moticano, che nasce negli Iblei a Pozzo dei Pruni dall'incontro con un altro torrente che proviene da Janni Mauro, posto in contrada Margi. La confluenza avviene a Modica sotto la Torretta dell'Orologio. Quindi il Moticano riceve le acque del San Liberale, divenendo Fiumara di Modica che a sua volta accoglie le acque del Caitina. Il fiume attraversa il comune di Scicli e sfocia nel suo territorio in contrada Arizza.

Più avanti si incontra l'Ispica o Cava d'Ispica, che nasce a colle S. Margherita e che dopo un percorso di circa 23 km sfocia sotto Ispica, nel Canale di Sicilia. Il corso d'acqua è in realtà costituito da una vallata fluviale le cui sorgenti che l'hanno formata sono per lo più disseccate. Il percorso interno alla cava era di circa 7 km. Il fiume, prima della costruzione di un acquedotto, aveva un bacino idrico di 40 km<sup>2</sup> e una portata d'acqua costante.

Il fiume Dirillo in questo contesto è di difficile collocazione geografica poiché comprende nel suo bacino di 739,30 km<sup>2</sup> parte dei consorzi comunali di Caltanissetta nel territorio di cui sfocia, nel golfo di Gela, di Ragusa, e parte dei territori della città metropolitana di Catania. Si è preferito porlo in questa sede poiché i primi territori comunali che attraversa sono quelli della provincia ragusana. Nasce a 986 metri s.l.m. da due torrenti, il primo che si origina nel territorio di Monterosso Almo e che è detto Rio Amerillo e il secondo, che nascendo a Vizzini ne prende il nome. Nei monti Iblei l'unione dei due corsi gli dà origine. Lungo 54 km nel tempo ha assunto varie denominazioni e in seguito è stato definito come Mazzarrone e, ancora, Ragoletto per una diga che sbarrando il suo corso ha creato il lago artificiale omonimo. Nelle sue acque vivono specie ittiche di acqua dolce di vario genere.

I laghi del ragusano hanno origini miste.

Artificiale è il bacino Santa Rosalia, originato da una diga che ha sbarrato il corso dell'Irminio per creare alle falde degli Iblei un invaso a scopi irrigui attivo a partire dagli anni Sessanta. Il bacino

che ha come immissario ed emissario l'Irminio, ha una superficie di 145 km<sup>2</sup>, una profondità massima di metri 39 circa ed è posto a 390 metri s.l.m.

I pantani Gariffi e Longarini sono due grandi invasi lacustri naturali, il primo di acqua dolce e il secondo di acqua salata.

Nel pantano Gariffi il livello delle acque dipende dalla quantità delle piogge che cadono durante le stagioni invernali. È largo 0,130 km e lungo 0,220.

Il Longarini è invece formato da più pantani localizzati tra i comuni di Ispica e Pachino. La zona in età classica era usata come porto e in seguito venne denominata porto Ulisse. I resti di una nave bizantina del VI secolo d.C. trovati nel sito negli anni Sessanta confermerebbero secondo alcuni questa ipotesi<sup>49</sup>.

## 2.6. Siracusa

In territorio di Siracusa, a 655 metri s.l.m. dal monte Mezzo Gregorio e da una serie di torrenti nasce il fiume Asinaro, in contrada Testa dell'Acqua. Il corso d'acqua che ha carattere torrentizio, verso la foce cambia il suo nome in Fiume di Noto. Ha un corso di 22 km e il bacino idrografico misura 84,32 km<sup>2</sup>. Dopo essersi ingrottato più volte sfocia a Calabernardo, nel mare Ionio.

Storicamente viene ricordato per la battaglia che Ateniesi e Siracusani vi ingaggiarono nel 414 a. C.<sup>50</sup>

Il Tellaro, detto anche Eloro, nasce a quasi 600 metri s.l.m. tra Poggio del Lupo e monte Loi, rilievi degli Iblei. Lungo 49 km ha una portata d'acqua irregolare che gli fa raggiungere piene eccessive e pericolose nel periodo invernale e lo porta ad essere quasi in secca nel periodo estivo. Con un bacino di quasi 389 km<sup>2</sup> attraversa tra le altre zone la valle di Noto definita Ovidio nel IV libro dei *Fasti Heloria Tempe*<sup>51</sup>. Il corso del fiume segna geograficamente il confine tra il territorio di Ragusa e quello di Siracusa, toccando ad ovest i territori di Rosolini, Modica e Giarratana. A nord-est il corso d'acqua va da Palazzolo Acreide al mare scorrendo per circa 10 km attraverso una pianura alluvionale molto produttiva che ha subito opere di bonifica nella prima metà del XX secolo. La

---

<sup>49</sup> Triglia 2014.

<sup>50</sup> Tucidide, 7, 47; Tucidide, 7, 75; Tucidide, 7, 82-84; Tucidide, 7, 87; Diodoro 13, 19; Plutarco, *Vite parallele, Nicia*, 29.

<sup>51</sup> Ovidio, *Fasti*, 4, 477.



portata idrica del fiume aumenta grazie all'apporto delle acque che riceve da entrambi i lati dai suoi affluenti, torrenti e brevi corsi d'acqua. Dal lato sinistro ne riceve una decina i più importanti dei quali sono: il Cava Gaetani che trae origine dalle cave Bebbi e Saranna; il vallone d'Angelo e Vito nel quale a loro volta confluiscono una serie di valloni e cave; il Val di Ruglio in cui confluiscono altri gruppi di cave; il Cava Fonda in cui confluiscono Cava di Lentini e torrente San Nicola. Tutti gli affluenti del lato sinistro hanno un corso molto breve, ma alimentato da sorgenti perenni. Dal lato destro arrivano al Tellaro i contributi di otto torrenti di cui i più importanti sono il Tellesimo nel quale confluiscono tre corsi d'acqua; il Cava Prainito e il Cava Granati. Gli affluenti del lato destro hanno corso più ampio anche se a volte stagionale.

Il fiume sfocia nello Ionio. Alla sua foce si trovano i resti della colonia greca di Eloro e l'oasi faunistica di Vendicari.

A seguire nel territorio del siracusano si incontra il Cassibile detto anche Cavagrande. Nasce nei monti Iblei, in contrada Serra Porcari dalle sorgenti chiamate Saraceni, Santa Lucia, Velardo e Pianette.

Il suo bacino di 95,29 km<sup>2</sup> ingloba i territori dei comuni di Noto, Avola e Siracusa. Il fiume, dopo essersi snodato per circa 30 km nei distretti di Palazzolo e Avola, giunto nei pressi di Siracusa si ingrotta per sfociare in alto mare nello Ionio.

Anche il Cassibile ha formato con il suo scorrere in anni e anni una serie di canyons che arrivano a raggiungere i 250 metri di profondità. Il suo percorso è di circa 23 km.

Nel territorio di Buccheri nasce l'Anapo, precisamente dalle sorgenti Guffari e Grotta dell'Acqua che sgorgano a monte Lauro, negli Iblei (fig. 17). Il nome Anapo deriva dal termine greco *ἀναπος* il cui significato, "invisibile", sta ad indicare che il fiume scorre ingrottato in molti punti del suo percorso lungo 52 km. Le grotte di Pantalica ne sono attraversate; il fiume prosegue quindi per la piana di Siracusa, oltrepassa il Pantano Grande e col Ciane sfocia presso la città nel Porto Grande. Ha un bacino idrografico di 180 km<sup>2</sup>. Le sue acque sono sfruttate per produrre energia elettrica presso la centrale di Priolo, per irrigare i campi della pianura siracusana e per uso civico a supporto dell'acquedotto cittadino.

Ai piedi di Cozzo Pantano a 566 metri s.l.m. nasce il Ciane da due sorgenti chiamate Pisma o Pisima e Pismotta o Pisimotta (fig. 18). Il fiume non è mai in secca. Il suo nome, *κυανός*, significa "azzurro", "verde", forse in riferimento al colore delle sue acque e alle piante di papiro che crescono intorno alle sue sponde. È lungo 37 km e ha un bacino idrico di 16,12 km<sup>2</sup>. Sfocia come l'Anapo nel Porto Grande di Siracusa, nel mar Ionio.

Il fiume Marcellino nasce come Carrubba da monte Santa Venere per divenire più avanti fiume Grande. Nella zona di Villasmundo, scorrendo ha formato una vallata posta a circa 3 km dal mare, cui giunge per sfociare ad Augusta nel porto dopo averla attraversata nel suo territorio e dopo aver attraversato anche il territorio di Melilli. Il fiume durante questo tragitto compie un percorso di circa 26 km.

Ultimo corso d'acqua del territorio siracusano è il San Leonardo, omonimo dei fiumi che scorrono nel palermitano e nel ragusano, e che nasce a poca distanza da Buccheri su un livello chiamato colle Tereo appartenente alla catena degli Iblei. Il fiume, il cui bacino misura quasi 483 km<sup>2</sup>, durante un percorso di circa 50 km attraversa parecchi comuni del catanese per poi rientrare nel siracusano sfociando sulla spiaggia del Villaggio San Leonardo nei pressi di contrada Gelsari, a circa 38 km da Siracusa. Il corso d'acqua, dopo essersi incanalato nei pressi di Buccheri nelle Gole della Stretta, la cui verticalità delle pareti è meta degli arrampicatori di rocce, accoglie una serie di affluenti che si originano in provincia di Catania come l'Ippolito e il Reina, ma che si riversano nel fiume nei pressi di Lentini. La zona del San Leonardo, nella parte occupata dal Pantano Gelsari, è stata bonificata agli inizi degli anni '50, ma tale scelta è oggi discussa dagli ambientalisti, che ritengono ulteriori lavori di bonifica dannosi per la fauna aviaria che gravita intorno alla zona.

Il complesso di zone umide formato dai pantani che si trovano a Sud dei territori siracusani costituisce uno degli ecosistemi più importanti d'Europa. Nel territorio a cavallo tra le province di Ragusa e di Siracusa è situato il pantano Longarini, formato da acque salmastre e separato dal mare da una serie di dune sabbiose.

In territorio di Pachino, in provincia di Siracusa, si trova il pantano Cuba, distante 500 metri dal mare.

Entrambi i bacini sono stati indicati come zone d'interesse comunitario e il loro territorio è stato dichiarato zona speciale atta all'accoglienza di varie specie di flora e soprattutto di fauna aviaria migratoria che li utilizza come stazione di sosta per i suoi spostamenti tra l'Europa e l'Africa.

I pantani di Vendicari sono situati nel territorio di Noto, in provincia di Siracusa. Utilizzati per lungo tempo come Saline dalla vicina tonnara che da queste estraeva il sale per la conservazione del pesce, sono dal 1884 inseriti in una riserva naturalistica sfruttata dall'avifauna stanziale e soprattutto migratoria che li ha eletti a proprio luogo di sosta e di nidificazione. La laguna, che si estende per circa 8 km in una zona che va da Eoro alla spiaggia di San Lorenzo, comprende cinque pantani salmastri: il Grande in cui ancora si individuano i resti delle antiche saline; il Piccolo, mai

in secca perché alimentato perpetuamente da sorgenti; il Roveto, il più grande del gruppo; lo Sichilli e lo Scirbia. I pantani hanno una profondità massima di un metro e mezzo ma in genere il livello delle loro acque si attesta sui 40 cm.

Il Lentini o Biviere di Lentini, detto in siciliano *Blivieri di Lintini*, è localizzato nel territorio siracusano quasi ai margini di quello catanese. Interessa il territorio di Lentini e ha una superficie di 12 km<sup>2</sup> e una profondità massima di 20 metri. Posto in una depressione naturale locata tra la piana di Catania e gli Iblei ha come immissario il torrente Trigona e come emissario il fiume San Leonardo. Il suo bacino inizialmente malarico venne prosciugato intorno agli anni '30 ma nei primi anni '80 il lago venne ricostituito per essere utilizzato come serbatoio a scopi irrigui e industriali. Oggi il lago, colmo di acque, è oasi e *habitat* fruibile esclusivamente da parte di una fauna aviaria molto varia.

## 2.7. Catania

Il Simeto, che sfocia nello Ionio dopo aver attraversato la piana di Catania (fig. 19), è il più importante dei fiumi siciliani per volume d'acqua e per ampiezza di bacino idrografico che misura 4186 km<sup>2</sup> (fig. 20). Nasce all'interno dei Nebrodi dall'unione dei fiumi Cutò, che nasce da numerosi ruscelli, alcuni dei quali provenienti da monte Soro, Martello, che si origina dal biviere di Cesarò, e Saracena. Conosciuto come Σύμαθος, *Simaethum* in latino, è il secondo dei fiumi siciliani per lunghezza. Con i suoi 116 km scende a sud nella prima parte del suo percorso incanalandosi in letti di lava dopo aver ricevuto le acque del Troina. Quindi, in territorio di Adrano segna il confine tra i territori di Catania ed Enna, accoglie le acque del Salso e attraversa il territorio di Paternò, la piana di Catania e si dirige verso il mare, dopo aver incamerato le acque del Dittaino e del Gornalunga, per sfociarvi in contrada Primosole.

Il corso d'acqua, in piena nelle stagioni invernali, diminuisce notevolmente la sua portata nel periodo estivo. Scorrendo tra le rocce laviche formate in seguito alle eruzioni dell'Etna, il fiume ha prodotto delle gole dette Forre Laviche del Simeto, che hanno dimensioni variabili dai 5 e ai 15 metri. Sul fiume, nelle varie località che attraversa, si trovano una serie di ponti di età miste: romana, saracena e normanna.

Il Dittaino nasce da una sorgente degli Erei. È lungo 105 km ed ha un bacino di quasi 960 km<sup>2</sup>. È uno degli affluenti più importanti del Simeto con cui sfocia dopo aver attraversato la piana di

Catania. Il Bozzetta, il Valguarnera e il Crisa sono i corsi d'acqua principali che lo formano e che a partire dalla zona in cui è locata la stazione ferroviaria di Pirato lo completano come Dittaino. La portata delle sue acque non è costante e varia col mutare delle stagioni alternando periodi di quasi secca a periodi in cui arriva ad esondare allagando i territori coltivati che incontra lungo il suo percorso e causando anche danni alle comunicazioni viarie.

Affluente destro del Simeto il Gornalunga, detto *Erykes* nell'antichità e *Gurnalonga* in dialetto siciliano, nasce negli Iblei da monte Rossomanno, sfocia in contrada Reitano nel Simeto e con quest'ultimo sfocia nello Ionio. Il corso del fiume attraversa territori dell'enneese, del siracusano e del catanese. Il suo bacino idrografico è di circa 1001 km<sup>2</sup>. Nel decennio compreso tra gli inizi degli anni '60 e gli inizi degli anni '70 venne realizzato sulle sue acque uno sbarramento che diede origine in provincia di Enna al lago Ogliastro.

Uno dei maggiori affluenti del Gornalunga è il torrente Caltagirone che nasce tra i monti Erei ed Iblei nei pressi nell'omonimo comune. Lungo 30 km forma nel territorio del Calatino la valle del Margi, altro nome con cui è conosciuto. Dopo averla attraversata e aver ricevuto come affluente il Ferro, giunto nei pressi del comune di Palagonia cambia il suo nome in Fiume dei Monaci unificandosi con questo (nato dal monte San Marco e detto anche Mazzarella) e sfociando nel Gornalunga. L'area attraversata dal fiume, di circa 207 km<sup>2</sup> presenta a Nord le zone archeologiche di Altobrando e del Piano del Piraino, detto anche Piano Casazza; a nord-est l'area archeologica di Palikè in contrada Rocchicella; a sud il parco archeologico di Occhiolà; le necropoli di Monte Catalfaro e il centro abitato di Mineo e, spostato verso ovest, il comune di Caltagirone.

Il fiume Amenano, del quale a Catania è possibile osservare le acque scorrere nella fontana che da lui prende il nome<sup>52</sup> posta nel cuore della città, alla confluenza tra via Garibaldi e Piazza Duomo (fig. 21), è oggi un fiume dal percorso quasi completamente sotterraneo, anche se a corso perenne. In età medievale era anche detto *Judicello* perché attraversava la zona detta Giudecca, un quartiere ebraico posto in quel tempo in due zone (a ovest e a sud) della città. L'eruzione dell'Etna del 1669 coinvolse gran parte dei comuni del catanese e della stessa città di cui modificò notevolmente il territorio seppellendo anche il fiume che si scavò un nuovo alveo nel sottosuolo.

---

<sup>52</sup> Detta dai catanesi *Acqua o linzolu*.

C. Gemmellaro<sup>53</sup>, geologo e vulcanologo del XIX secolo, ci parla<sup>54</sup> delle origini del fiume dal lago della Gurruta, nei pressi di Randazzo e del percorso da questo seguito attraverso la città di Catania dal viale Mario Rapisardi all'odierna via Lago di Nicito (dove trovavasi l'omonimo lago) e poi verso via Botte dell'Acqua e verso il Monastero dei Benedettini. Il fiume si divideva quindi in un ramo che proseguiva verso la villa Pacini e in un altro che andava verso il Duomo. Il terzo ramo era individuabile presso le Terme Achilleane. Oggi il fiume sbocca nel golfo di Catania, nella zona del porto, nei pressi del giardino Pacini, detto dai catanesi *Villa 'ê varagghi*.

Restando nel territorio della provincia metropolitana di Catania, nell'area della Valle delle Aci (figg. 22-24) si ricorda un altro corso d'acqua ormai quasi del tutto sotterraneo, l'Aci, il greco 'Ákis che dai locali è detto fiume *Jaci*.

Nato da un pianoro vulcanico della costa ionica sfocia in una sorgente della "Timpa" di Acireale nei pressi della frazione di Santa Maria la Scala (la sorgente ha nome Miuccio).

Il Fiumefreddo nasce nell'omonimo comune in provincia di Catania e ha un breve percorso di circa 2,25 km. Il fiume riceve l'acqua da una serie di piccole fonti dette Quadara grande, che rappresentano quel che resta di un sistema palustre collocato tra Fiumefreddo e Riposto e da un'altra fonte detta Capo d'acqua. Le sue acque, molto fredde, percorrono una riservata orientata che tutela la flora mediterranea che nasce sulle sue sponde, ma anche la notevole vegetazione palustre che vi si sviluppa e tra cui spicca un tipo particolare di papiro. Il fiume sfocia nello Ionio. L'Oxena è un piccolo fiume che affluisce nel torrente Trigona, a sua volta immissario del Biviere di Lentini e del San Leonardo con cui sfocia nello Ionio in territorio siracusano. Si vuole però nominare in questo contesto poichè in provincia di Catania, nel comune di Militello, forma delle cascate di acqua perenni poichè esso è alimentato da moltissime sorgenti. Il corso d'acqua scorre in un alveo lavico dalle acque basse che poi si gettano a cascata. È luogo ideale per una fauna costituita da una grande varietà di insetti e anfibi, rane in particolare.

Il lago di Nicito sorgeva fuori dalle mura della vecchia città. Nato dopo un'eruzione dell'Etna, sempre a causa di un'eruzione del vulcano fu completamente sommerso nel 1669. Di chiara origine vulcanica aveva una profondità massima di 15 metri e si sviluppava per una lunghezza di 6 km. Ne era emissario ed immissario l'Amenano. Il nome deriverebbe dal greco *Aniketos* ma non si conosce

---

<sup>53</sup> Nasce a Nicolosi, comune di Catania, nel 1787 e muore Catania nel 1866.

<sup>54</sup> Gemmellaro 1833, pp. 313-327.

con esattezza la data dell'eruzione che lo formò, si sa però che essa, ostruendo il fiume, formò il lago per ricoprirlo in seguito cancellandolo dalle mappe geografiche<sup>55</sup>.

Del lago resta il ricordo nella toponomastica della città in una via che da lui prende il nome: via lago di Nicito.

Il lago Dirillo o di Licodia interessa il territorio della provincia metropolitana di Catania poiché sorge nella zona di Licodia Eubea anche se una sua piccola porzione situata ad est fa parte del territorio di Ragusa. Il bacino, posto a 450 metri s.l.m. sé completamente artificiale ed è stato creato grazie alla costruzione di una barriera sul fiume Dirillo costituita da una diga detta di Ragoletto. Il Dirillo è dunque l'unico immissario ed emissario del lago che presenta una superficie di 1,11 km e una profondità massima di 46 metri sufficiente per praticarvi sia la pesca che il canottaggio.

Dove inizia la vallata del Margi, in contrada Rocchicella, nel territorio di Mineo, si trova il lago di Naftia. Inizialmente composto da due crateri vulcanici affiancati era noto nell'antichità come lago dei Palici Diodoro Siculo ne descrive i crateri riversanti verso l'alto l'acqua<sup>56</sup>. L'acqua del lago di colore giallo-verde a causa dei gas che vi erano presenti emetteva odori mefitici. Oggi il lago, nei pressi del quale si trova il sito archeologico di Palikè, non è più visibile e sopra vi sorge un impianto industriale.

Ancora tra i bacini della provincia di Catania è il lago Gurridda, detto in precedenza lago della Giarridda. Nel 1536 una colata lavica creò a 835 metri s.l.m. uno sbarramento sul fiume Flascio che diede luogo al laghetto. Durante la bella stagione lo specchio d'acqua è quasi in secca, forse anche a causa della natura del fondo del suo bacino particolarmente permeabile nonostante il Flascio lo alimenti sotto forma di piccoli rivoli. Nei mesi invernali invece, quando si sciolgono le nevi, il Flascio colma spesso aumentandoli i limiti naturali del lago, che esonda sommergendo i vigneti circostanti per alcuni metri. Il territorio nei pressi del bacino è meta di fauna aviaria migratoria e locale. Nelle sue acque proliferano anfibi e rettili di varia specie, tra le quali la testuggine palustre.

---

<sup>55</sup> Ferraro 1829, p. 187.

<sup>56</sup> Diodoro, 11, 89.

## 2.8. Enna

I corsi d'acqua che attraversano i territori comunali che fanno capo ad Enna, non potendo avere sbocco a mare confluiscono tutti in altri fiumi che, attraversando territori meno interni, sfociano a mare.

Il torrente San Paolo insieme al torrente Mulinello, che dà il nome ad un'uscita dell'A19 e ad una stazione di sosta di una ferrovia interna, bagnano il territorio di Catenanuova e si gettano, quando non in secca, nel Dittaino.

Sempre all'interno del territorio ennese scorre il Salso, il cui nome, come si è visto, si ripete per tutti quei fiumi dell'isola che si generano e scorrono in zone ricche di sodio e potassio che ne rendono saline le acque.

Il Salso che attraversa questi territori può essere individuato nel Salso Cimarosa che affluisce nel Simeto presso Centuripe e che ha origine nei Nebrodi da Monte Pizzo di Gallo. Ha un bacino di 808 km<sup>2</sup> e passa per le zone afferenti ai comuni di Agira, Regalbuto, Gagliano Castelferrato e Centuripe. Una diga che sbarrava il suo corso nei pressi di Regalbuto ha originato il lago di Pozzillo.

Lungo il suo percorso di 72 km riceve l'acqua dei torrenti Sperlinga, Gagliano, Cerami e del fiume di Troina di Sotto.

Il Troina, affluente del Simeto nelle cui acque si getta presso il comune di Bronte, nasce dai Nebrodi da Monte Pomiere, nei pressi della cittadina da cui prende il nome. Una diga costruita a sbarrare il suo corso ha creato il lago di Ancipa. Lungo il suo percorso si trova il cosiddetto "Ponte di Troina" o "Ponte Grande". Il fiume è anche rinomato perché sulle sue sponde si trovano pietre di ambra molto apprezzate dai cercatori del prodotto.

Il Cerami è un corso d'acqua che confluisce nel Salso. Lungo i suoi 24,7 km di percorso è possibile vedere ancora sulle sue sponde i mulini ad acqua utilizzati un tempo per la macinazione di cereali e grano.

Il Sotto di Troina, detto Fiumetto, è un corso d'acqua che nasce da monte San Silvestro e che dopo un percorso di 25 km sfocia nel Salso.

Nell'Imera Meridionale sfocia il Morello dopo un percorso di una quarantina di km. Il fiume, che nasce da monte Altesina, che fa parte del complesso degli Erei, ad un'altezza di 1192 metri s.l.m., con il suo percorso tortuoso attraversa territori minerari in cui nel XIX secolo erano collocate le miniere di zolfo e una vallata in cui sono presenti vari siti preistorici dell'età del bronzo.

Ai piedi dei monti Carangiaro e Castellazzo nasce il Calderari, detto anche Valguarnera. Il corso d'acqua è compreso nel bacino idrografico del Simeto e segue un percorso di 23 km che dopo aver attraversato i territori dell'ennese sfocia nel Dittaino.

D'importanza maggiore è il Braemi, che sfocia nell'Imera Meridionale. Il corso d'acqua nasce a Portella Barracalda e segna a Sud i confini tra i territori di Enna e Caltanissetta. L'insieme delle acque che lo formano consta di due diramazioni. La prima, detta torrente Furma, nasce da Portella Grottacalda e cambia più in basso il nome in torrente Olivo dopo aver dato origine al lago omonimo in seguito ad uno sbarramento del suo corso. La seconda è detta torrente Braemi e nasce da colline a Nord del Colle del Casale che dà il nome all'omonima villa romana. Il corso d'acqua col suo nome definitivo attraversa con i suoi 42 km i territori comunali di Barrafranca e Piazza Armerina, nell'ennese, e Mazzarino nel nisseno.

Nel territorio di Enna, tra gli ultimi Erei ed i Nebrodi, si trova il bacino artificiale detto di Pozzillo, edificato tramite uno sbarramento in calcestruzzo posto sul Salso Cimarosa, all'altezza del comune di Regalbuto. Il bacino artificiale che ha come immissario ed emissario il Salso e alcuni altri torrenti è il più ampio della Sicilia. Nato ai fini di alimentare una centrale idroelettrica e di irrigare i territori dell'ennese e, in parte, della piana di Catania, ha una superficie di 7,9 km e una profondità massima di 51 metri. Sebbene sia anche per capacità uno dei laghi artificiali più grandi d'Europa, il suo bacino presenta una quantità di acqua di molto inferiore alle proprie capacità a causa di una lenta ma costante essiccazione che si sta cercando di arginare.

Il lago di Ancipa segna il confine tra i territori dei comuni di Enna e quelli di Messina. Venne realizzato sul torrente Troina tramite uno sbarramento creato al fine della produzione di energia elettrica e per uso irriguo. È situato ad un'altitudine di 944 metri s.l.m., tra i comuni di Troina e Cerami.

I lavori per la costruzione della diga divennero tristemente famosi a causa di un'esplosione, che costò la vita a 13 operai, avvenuta all'interno di una galleria a sua volta in costruzione nei pressi dello sbarramento. Completata nel 1952 col nome di diga San Teodoro la barriera originò il lago, conosciuto anche come Sartori, il cui bacino idrico è di circa 51 km<sup>2</sup>. L'Ancipa raggiunge una profondità di metri 97,5, ma è anch'esso soggetto durante i periodi di siccità a cali del livello delle sue acque che sono causa di pesanti crisi idriche alla zona.

Il Nicoletti è un bacino artificiale nato tra Leonforte ed Enna tramite uno sbarramento sul fiume Dittaino che ne è immissario ed emissario. La costruzione dello sbarramento ebbe inizio nel 1969 e



venne completata nel 1972 con il riempimento del serbatoio che ha un bacino di 101,76 km e una profondità massima di 25 metri.

Posto a metà tra il libero consorzio comunale di Enna e la provincia metropolitana di Catania si trova il lago Ogliastro, bacino artificiale originato grazie ad uno sbarramento in terra battuta posto sul fiume Gornalunga che ne è il principale immissario insieme ai torrenti Riosecco e del Belmontino. Il lago, che ha sempre il Gornalunga come emissario, è posto tra i territori dei comuni di Aidone e Ramacca, ha una superficie di 7,24 km<sup>2</sup> e raggiunge una profondità massima di quasi 42 metri.

Il più noto del territorio è il lago di Pergusa che manca di immissari ed emissari e che non ha sbocchi a mare (fig. 25). Posto a 660 metri s.l.m. riempie un bacino di origine tettonica dalla forma pseudo ovale immerso tra le alture degli Erei, ad una decina di km da Enna, nel villaggio omonimo, lungo il crinale che separa i due bacini del Simeto e del Salso. Le sue acque, che non vengono arricchite da emissari che vi si gettano, sono salmastre e rinnovate solo da falde acquifere e acque piovane. L'evaporazione delle stesse ha causato nel corso del tempo un restringimento della sua conca che ha lasciato al suo intorno detriti salini assorbiti dal terreno. Il livello delle acque del lago, che raggiunge al massimo una profondità di 12 metri, ha subito notevoli abbassamenti durante gli ultimi anni dello scorso secolo. Oggi i provvedimenti presi fanno notare una ripresa del quantitativo delle sue acque. Il lago, che presenta in totale una superficie di 1,4 km<sup>2</sup> e un bacino di 7,25 km<sup>2</sup> era noto nel mondo classico come sito presso il quale avvenne il ratto di Proserpina.

Altro bacino del territorio ennese è l'Olivo, generato artificialmente a partire dal 1984 tramite uno sbarramento in terra posto sul torrente omonimo. I lavori vennero completati nel 1988. Nato a scopi irrigui si estende tra i monti Manganello, Robottano, Pollino e di Mengo, che fanno parte degli Erei, ad un'altezza di 154 metri s.l.m.

Per la costruzione del lago vennero sommersi casolari immersi in zone boschive ormai secche e mulini presenti nella vallata nella quale si era progettato di crearlo. Durante i periodi di calma delle sue acque i ruderi di questi sono ancora visibili. È uno dei pochi laghi siciliani in cui si pratica la pesca al luccio.

Da menzionare ancora un ultimo invaso artificiale, il lago Morello, detto anche di Villarosa, formato tramite uno sbarramento posto sul fiume Morello che ne è immissario ed emissario. Il lago venne creato soprattutto per facilitare tramite l'uso delle sue acque i minatori della miniera di Pasquasia, posta nei pressi del territorio comunale di Villarosa, nella lavorazione dei minerali estratti atti a produrre solfato di potassio. La costruzione del bacino eliminò la vecchia linea ferrata

mineraria che si trovava nella zona dell'invaso. Chiuse le attività della miniera, oggi le acque del lago, che ha un bacino di 102 km<sup>2</sup> e raggiunge la profondità di 30 metri, vengono utilizzate per l'irrigazione delle campagne del territorio.

## **2.9. Caltanissetta**

Entrando in territorio nisseno il primo dei fiumi che si incontra e che sfocia autonomamente nel canale di Sicilia è il Gela, che nasce dagli Erei, nel territorio di Piazza Armerina. Il fiume ha un bacino di circa 559 km<sup>2</sup>. Con i suoi 70 km di percorso attraversa le zone che gravitano attorno ai comuni di Piazza Armerina e Mazzarino, alimenta la diga Disueri e attraversa la Piana di Gela dopo aver ricevuto le acque del Cimìa, su cui è stata creata la diga omonima, e del Maroglio (che nasce nel territorio di Caltagirone da monte San Nicola e che dopo un percorso di quasi 30 km durante il quale attraversa le provincie di Catania e Caltanissetta, vi sfocia). A sua volta il Gela, prima di sfociare, attraversa la zona nella quale sorgeva la più antica diga dell'isola, quella detta di Grotticelle, di cui si possono vedere alcuni resti e una piccola cascata in secca nei periodi estivi; quindi si dirige verso il polo petrolchimico di Gela, di cui riceve gli scarichi prima del suo sbocco a mare. Nella zona vige il divieto di balneazione.

Il fiume, lungo il suo percorso, cambia nome più volte e viene inteso come fiume di Giozzo; di Nociara; della Porcheria (a causa del fatto che attraversa una zona in cui una conchiglia vi riversava i propri fanghi reflui); Disueri (scaturente da alcune sorgenti del Piazzese e che, lungo 25 km, si immette nel lago Disueri da cui defluisce col nome di Gela); Cassari e in ultimo Gela. Questo nome gli verrebbe a causa della temperatura gelida delle sue acque. Il fiume, agli inizi del XX secolo era ancora utilizzato per la pesca dai locali ed era sfruttato dagli agricoltori per l'irrigazione dei campi nei periodi di siccità. Oggi le sue acque vengono ripartite nel territorio tramite sistemi di canalizzazioni.

Il torrente Comunelli o Comunetti nasce a sud di Mazzarino tra gli Erei, da monte Ludeca. Il suo percorso, prima piano e rettilineo poi tortuoso, segna il confine tra i territori di Butera e Gela prima di sfociare nel Mediterraneo. Il fiume, sbarrato da una diga verso la sua metà, forma il bacino artificiale omonimo. Lungo 25 km riceve le acque dei valloni Liaguglia e Geremia, del torrente Sagone e del Rio Sangiacomo. Ha un bacino di quasi 108 km<sup>2</sup>.

Da varie sorgenti nasce il torrente Gibbesi, all'inizio conosciuto come Delia e già ricordato come affluente dell'Imera Meridionale o Salso, nel quale sfocia. Il suo percorso di 28 km tra Sommatino, comune di Caltanissetta, e Naro, comune di Agrigento, è stato sbarrato per dar nome a un bacino artificiale che ne prende il nome.

Ultimo corso d'acqua del territorio del nisseno di una certa rilevanza è il Salito che appartiene al bacino del Platani. È affluente del Gallo d'Oro nel quale sfocia tra i territori di Mussomeli ad est e quelli di Sutera a sud-est e di Bompensieri ad ovest. Il corso d'acqua nasce nel territorio di Santa Caterina Villermosa, da monte Zagaria ed ha un percorso di 42 km.

Nel territorio di Caltanissetta ricade il lago nato dalla costruzione della diga Cimìa sul torrente omonimo. Il lago ha un'estensione di 0,57 km<sup>2</sup> ed è situato tra i territori di Mazzarino e, soprattutto, di Niscemi, a Passo del Cerasato. Il bacino è allacciato al serbatoio creato dalla diga Disueri che si trova nel comune di Gela.

Posto a 150 metri s.l.m. il Disueri raggiunge la massima profondità di 24 metri, ha una lunghezza 1,8 km ed è largo km 0,6. È nato da uno sbarramento posto sul fiume omonimo che ne è il principale immissario, mentre suo emissario è il fiume Gela.

Altro bacino artificiale locato nel nisseno, nel territorio comunale di Butera, è il Comunelli. Nato come riserva d'acqua da utilizzare in caso di siccità è stato formato da una diga posta a sbarrare il torrente omonimo che ne è immissario ed emissario. Ha una profondità massima di quasi 31 metri e mezzo ed un bacino di 82 km<sup>2</sup>.

Ancora da ricordare il Biviere di Gela, che con una superficie di quasi 3,319 km<sup>2</sup> e una profondità di 6 metri si estende per intero nel territorio comunale di Gela. Plinio il Vecchio<sup>57</sup> che chiama il lago Cocanico ci dice che da esso si estraeva il sale (anche se ricorda un ulteriore lago situato nei pressi di Gela).

Posto ad appena 1 km e mezzo dal mare che in passato lo alimentava, inizialmente paludoso, venne bonificato nel XVII secolo da Giovanni d'Aragona che lo collegò al fiume Dirillo tramite una condotta sotterranea e lo trasformò in una riserva d'acqua dolce. Il lago, incassato tra le dune sabbiose del golfo di Gela, è dal 1997 area protetta e riserva naturale che accoglie varie specie di uccelli locali e migratori.

---

<sup>57</sup> Plinio, *Naturalis Historia*, 32, 73.

La geografia delle acque moderna<sup>58</sup> serve come base per una ricognizione storica di quella antica. Fiumi e valloni sono elementi importanti non solo per la presenza delle acque ma anche dal punto di vista della viabilità. La mobilità interna in antico è infatti un elemento fondamentale sia a livello locale che a livello regionale e ad emblema di tale dato si pongono proprio quei fiumi maggiori che mettono in comunicazione la costa con le aree interne dell'isola.

---

<sup>58</sup> Si ringraziano Agata Raffaella Cannavò e Francesco Raimondi per le ricognizioni, il supporto nella revisione di alcuni documenti e per l'infinita pazienza.

## Geografia delle acque della Sicilia - Figure



Fig. 1 – Magna Grecia e Sicilia (Larson 2007)



Fig. 2 – La Sicilia, carta di A. Ortelio, 1584 (Iachello 1999)





Fig. 3 – La Sicilia, carta di F. Cluverio, 1619 (Iachello 1999)



Fig. 4 – La Sicilia, carta di G.M. Pancrazi, 1751 (Iachello 1999)





Fig. 5 – La Sicilia, carta di A. Holm, 1871 (Holm 1871)



Fig. 6 - Gole dell'Alcantara (Wikicommons)



Fig. 7 - Fontana della Vergogna, Palermo (Wikicommons)



Fig. 8 - Complesso delle opere idrauliche di bonifica delle paludi del papireto, XVI secolo (Todaro 2019)



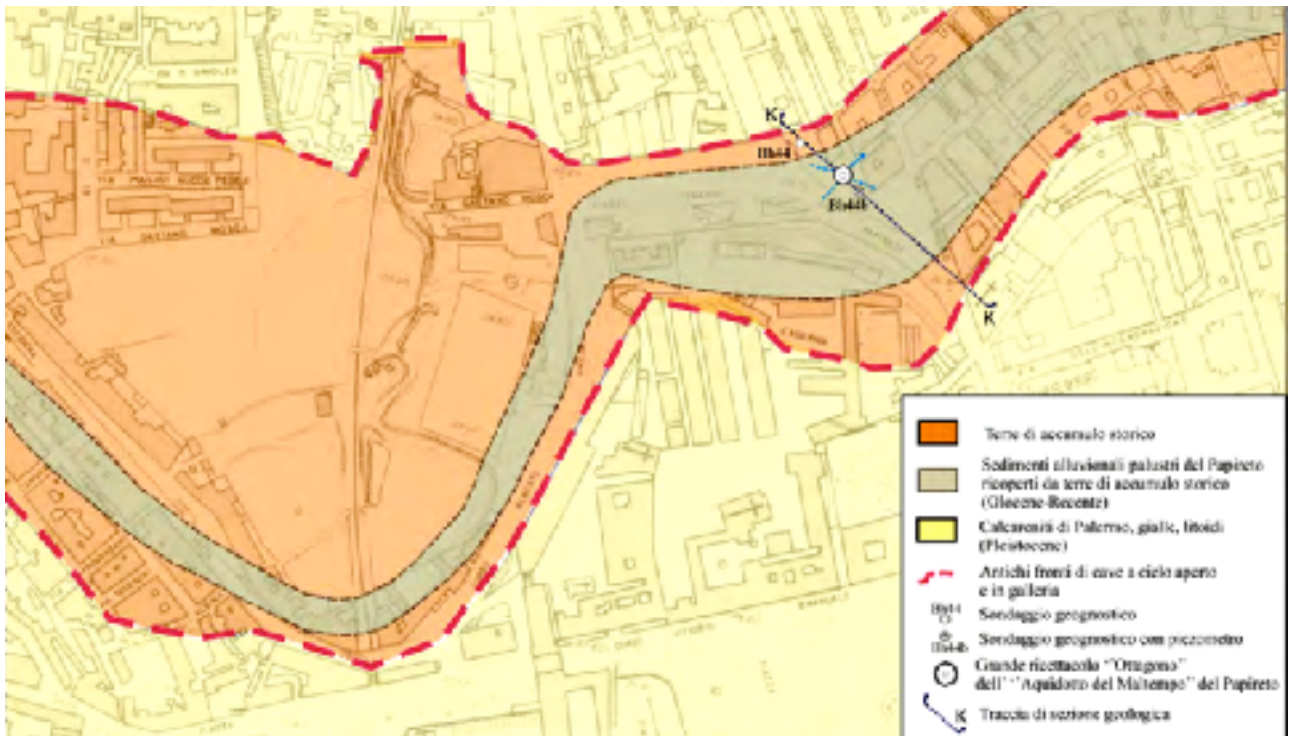


Fig. 9 - Carta geologica del Papireto Danisinni (Todaro 2019)



Fig. 10 - Area di confluenza dei fiumi Hypsas e Akragas e della costa (Caminnecci 2022)



Fig. 11 - Fiume Akragas (Caminnecci 2014)



Fig. 12 - Fiume Akragas (Caminnecci 2014)



Fig. 13 - Valle del Platani (Gulli 2021)



Fig. 14 - Fiume Platani (Gulli 2021)





Fig. 15 - Gole del Sosio (Wikicommons)



Fig. 16 - Imera meridionale (Wikicommons)



Fig. 17 - Fiume Anapo. L'ammiraglio Nelson e Lady Hamilton, 1800, acquerello di Ellis Cornelia Knight (Wikicommons)



Fig. 18 - Papiro alla Fonte del Ciane (Wikicommons)



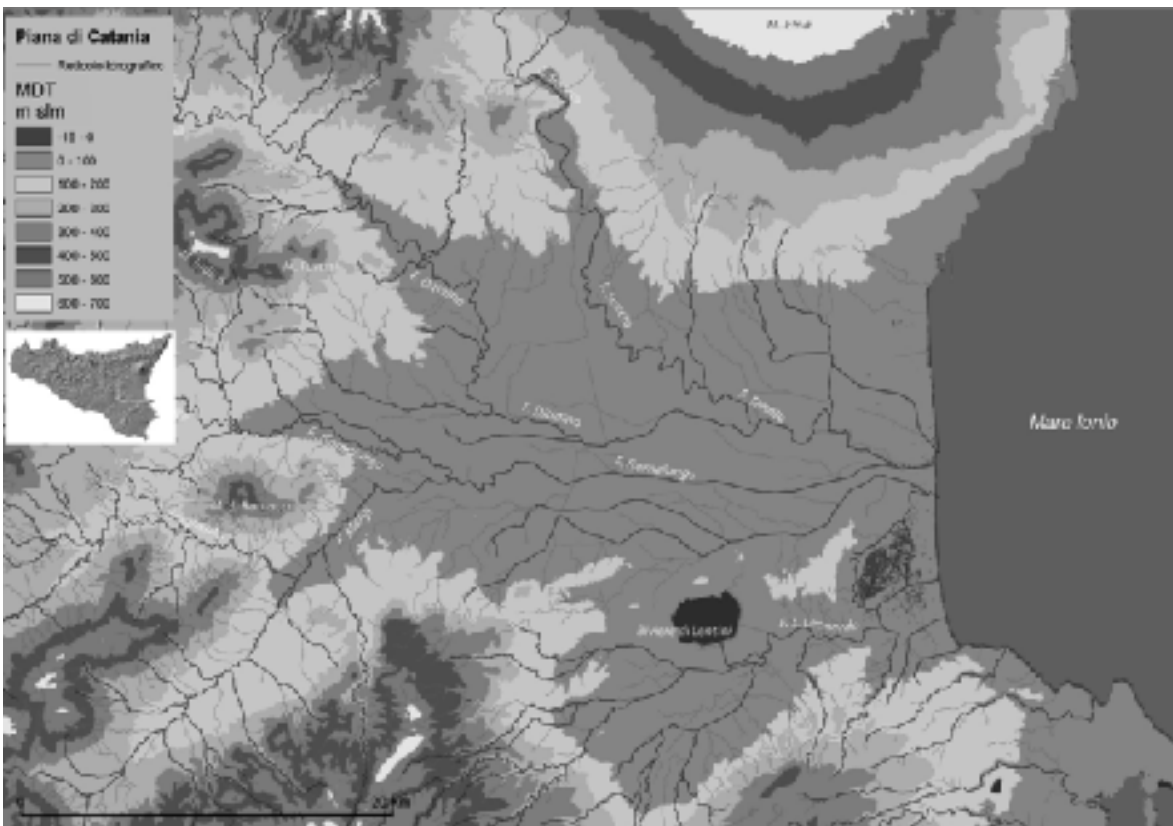


Fig. 19 - Piana di Catania (Brancato 2020)



Fig. 20 - Fiume Simeto (Wikicommons)



Fig. 21 - Fontana dell'Amenano, Catania (foto Autore)





Fig. 22 - J. Houel, Le promontoire et une partie de la ville de Castel d'Iaci (Wikicommons)



Fig. 23 - Scogliera di Acicastello. Castello Normanno Svevo di Aci (Wikicommons)



Fig. 24 - Faraglioni di Aci Trezza (Wikicommons)



Fig. 25 - Lago di Pergusa (Wikicommons)

### 3. Acque e società nella Sicilia antica. Tra mito e rito

Dell'uso religioso e del complesso sistema di credenze che il fedele mette in campo possiamo leggere gli esiti tramandati dalla cultura materiale e dalle azioni rituali compiute dai fedeli.

Anche se la maggior parte delle conoscenze in ambito culturale derivano dalle fonti greche, la ricerca sul territorio siciliano deve mirare all'elaborazione degli elementi peculiari senza attingere necessariamente all'identità del vicino mondo greco. Di quest'ultimo infatti si conoscono una notevole quantità di attestazioni, provenienti sia dalle ricerche filologico-storiche che dai nuovi studi effettuati in ambito urbanistico. Nella Sicilia di ambito pregreco, invece, le testimonianze sono poche, e si rende necessaria una rielaborazione e revisione delle fonti a noi pervenute, studiandone in modo critico gli scarti culturali presenti tra oriente e occidente, per capire come e con quali differenze alcuni culti coinvolgano i contesti dell'occidente greco.

Al fine di comprendere l'antica culturalità siciliana, è indispensabile indagare il fenomeno non soffermandosi soltanto sull'analisi dei materiali votivi, i quali possono risultare fuorvianti nell'ambito di una indagine degli stessi rinvenimenti. La difficoltà nel leggere il contesto materiale deriva chiaramente sia da una scarsa capacità di comprendere il materiale iconografico, di cui si discuterà più avanti, sia da una generale assenza di attestazioni scritte coeve al fenomeno culturale nel suo stato embrionale.

Bisogna quindi necessariamente considerare alcuni elementi che più di altri hanno probabilmente condizionato la genesi di modelli di religiosità, come quella dedicata alle Ninfe delle acque: come si vedrà, il paesaggio gioca sicuramente un ruolo di primo piano sin dalla nascita del mito, così come, in un secondo momento e in una fase di revisione della stessa ritualità, i sistemi sociali e culturali si pongono come elemento intermedio tra il paesaggio e il culto.

Più in generale, una difficoltà evidente di lettura per quanto riguarda la religiosità in Sicilia è posta dal dibattito complessivo riguardante i fenomeni della grecità d'Occidente<sup>59</sup>, evidenziati da una complessità nel porre in relazione il dato materiale rinvenuto negli scavi con le fonti antiche.

---

<sup>59</sup> È stata abbandonata ormai quel tipo di teoria della conquista violenta a discapito degli indigeni e di cui si è parlato negli ultimi secoli. Sin dal secolo scorso infatti le indagini hanno cominciato a prendere in considerazione le dinamiche che le fondazioni hanno innescato nel momento in cui i Greci sono entrati in contatto con i popoli anellenici. Queste sono state analizzate in modo meno rigido e non più in un'ottica di subalternità. Su questo argomento si vedano Finley 1979, p. 13; Malkin 2002, p. 154; Yntema 2000, pp. 42-44; Catania 2022, p. 67.



All'interno del sistema che vede le Ninfe legate al paesaggio bisogna anche valutare alcuni aspetti relativi agli insediamenti. Ciò che quindi riguarda il fenomeno è da valutare con attenzione anche alla luce delle interrelazioni tra i luoghi, e, in particolar modo, è da valutare il ruolo che ebbe il paesaggio nell'ambito dei modelli insediativi che cominciarono a svilupparsi tra VIII e VII secolo a.C.<sup>60</sup>. Ciò che comunque sembra essere rilevante è il ruolo che la presenza dell'acqua e la sua gestione ricoprono nella fase di transizione che vede in Sicilia l'inizio dello stanziamento greco. Se si segue infatti il filone di studi recenti che individua nel fenomeno "colonizzatore" un avvenimento non violento, si può volgere lo sguardo ai contesti insediativi. Se i cosiddetti indigeni prediligevano i siti d'altura, così come analizza H. Catania<sup>61</sup> in un recente studio, probabilmente questo era dovuto ad un fattore ambientale<sup>62</sup>. Verosimilmente i locali evitavano le aree poste in prossimità delle coste o nelle vicinanze di corsi d'acqua per via di alcuni rischi legati a fenomeni di impaludamento<sup>63</sup> e di conseguenza ad elevato rischio di contagio malarico<sup>64</sup>. È in ogni caso noto che le aree paludose venivano a volte usate come risorsa dagli abitanti antichi e sono infatti note paludi utilizzate a scopi bellici, come elementi di difesa del territorio<sup>65</sup> o come luoghi che presentavano condizioni favorevoli a scopi agricoli<sup>66</sup>.

Alcuni siti della Sicilia sono una prova evidente di come diverse aree dell'isola abbiano avuto sin dall'antichità una grande disponibilità di risorse idriche e una gestione delle acque che ha visto

---

<sup>60</sup> Su questo argomento si veda Catania 2022, pp. 67-89 e bibliografia.

<sup>61</sup> Si veda ancora Catania 2022, pp. 67-89.

<sup>62</sup> Contrariamente, i greci si insediarono anche nelle zone pianeggianti e nelle vicinanze dei corsi d'acqua, e tale dato differisce un po' dalla descrizione aristotelica dei requisiti necessari per una *polis*, per i quali si veda Aristotele, *Pol.*, 7, 11, 1330a-b e il commento in Santagati 2020, p. 9. Il sistema sembrerebbe risentire di quella tipica ibridizzazione che si riscontra in molti contesti dell'isola.

<sup>63</sup> Le *apoikiai* sorgono spesso nelle vicinanze di fiumi da cui prendono il nome e di approdi marittimi.

<sup>64</sup> Si vedano De Angelis 2010, p. 31 e Frasca 2015, p. 11. Si veda anche Sallares 2002, pp. 20-22 per la diffusione della malaria tra la Grecia e le colonie. Secondo Catania quindi, sulla scia dello studio di Sallares, sarebbe possibile che gli uomini provenienti dalla Grecia fossero più resistenti alla malaria, essendo questa attestato in Grecia, potendo così stabilirsi in zone paludose anche una volta lasciata la cosiddetta madrepatria, cfr. Catania 2022, p. 70. Probabilmente forme malariche sono attestabili già nella Grecia preistorica e le sue forme più gravi si conoscono a partire dal V a.C., si veda Coluzzi, Corbellini 1995, p. 582.

<sup>65</sup> Si vedano Santagati 2022, pp. 141-150; Gerogiannis 2022, pp. 53-66 e Spadaro 2022, pp. 151-184.

<sup>66</sup> Cordano 1992, p. 290; Di Stefano 2020, p. 99.

effettuare opere di drenaggio e di bonifica fino all'età moderna<sup>67</sup>. Si prendano ad esempio i casi di Gela e di Agrigento. La prima sorse alla foce del fiume *Gelas*, la cui costa nelle vicinanze aveva sicuramente carattere paludoso<sup>68</sup>; la seconda, Agrigento, si sviluppò nell'area del fiume omonimo, l'*Akragas* e dell'*Hypsas*<sup>69</sup>. È noto che nell'area agrigentina, agli inizi del V a.C., sotto la tirannide di Terone vengono costruiti diversi canali sotterranei<sup>70</sup> connessi alla gestione delle acque locali<sup>71</sup>. In

---

<sup>67</sup> Si vedano a tal proposito anche Brancato 2022, pp. 201-238 e lo studio di M. Sorbello (2020), che chiarisce alcuni aspetti relativi alle trasformazioni paesaggistico-ambientali da un punto di vista geostorico. Per una revisione del modo in cui l'uomo fronteggiò non solo la scarsità d'acqua in alcune zone ma anche l'eccesso di essa si veda Santagati 2020, p. 13 e bibliografia. Più in generale sui recenti studi riguardanti la gestione idraulica della città e in particolar modo le bonifiche in diversi città dell'Italia antica si vedano De Siena 1999; Greco 2003; Bonetto, Previato 2013; Bianche 2015; Moraci 2016; Moraci 2017; Previato 2016; D'Acunto 2019; Lepore Belfiori 2019; Lepore 2022, pp. 23-25.

<sup>68</sup> Bergemann 2011, p. 89 e Bergemann, Gans 2004.

<sup>69</sup> A questi centri fanno riferimento alcune attività empedoclee di bonifica. Si vedano Catania 2022, p. 72 e Caminnecki 2022, pp. 125-140.

<sup>70</sup> Si veda il successivo passo di Diodoro, in cui l'autore discute di Feace e delle sue opere. Feace probabilmente ebbe per Terone un ruolo simile a quello di Eupalinos per Policrate. Si ringrazia a tal proposito il prof. L.M. Caliò, sia per la perenne pazienza, sia per i numerosi consigli e il costante supporto.

<sup>71</sup> Si vedano Furcas 2020, pp. 141-156; De Cesare *et alii* 2020, pp. 157-170; Trümper 2020, pp. 171-184; Caminnecki, Parello, Rizzo 2020, pp. 185-198; Furcas, Parello 2020, pp. 123-145; Lombardo *et alii* 2020, pp. 205-210.

questo senso è importante il passo di Diodoro<sup>72</sup> che riferisce della costruzione di una *kolymbethra* posta tra l'area collinare dei templi e il tempio di Vulcano.

Nel territorio agrigentino si trova anche *Heraclea Minoa*, nei pressi dell'*Halykos*, fiume che nell'antichità ha rappresentato una notevole risorsa per la viabilità che dalla costa conduceva verso l'entroterra dell'isola<sup>73</sup> (Fig. 1). La viabilità fluviale sembra infatti un elemento importante da porre

---

<sup>72</sup> Diodoro 11, 25: Ὁ δὲ Γέλων μετὰ τὴν νίκην τοὺς τε ἵππεῖς τοὺς ἀνελόντας τὸν Ἀμίλκαν δωρεαῖς ἐτίμησε καὶ τῶν ἄλλων τοὺς ἠνδραγαθηκότας ἀριστεῖοις ἐκόσμησε. τῶν δὲ λαφύρων τὰ καλλιστεύοντα παρεφύλαξε, βουλόμενος τοὺς ἐν ταῖς Συρακούσαις νεῶς κοσμηῆσαι τοῖς σκύλοις· τῶν δ' ἄλλων πολλὰ μὲν ἐν Ἰμέρα προσήλωσε τοῖς ἐπιφανεστάτοις τῶν ἱερῶν, τὰ δὲ λοιπὰ μετὰ τῶν αἰχμαλώτων διεμέρισε τοῖς συμμάχοις, κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν συστρατευσάντων τὴν [2] ἀναλογίαν ποιησάμενος. αἱ δὲ πόλεις εἰς πέδας κατέστησαν τοὺς διαιρεθέντας αἰχμαλώτους, καὶ τὰ δημόσια τῶν ἔργων διὰ τούτων ἐπεσκεύαζον. πλείστους δὲ λαβόντες Ἀκραγαντῖνοι τὴν τὴν πόλιν αὐτῶν καὶ τὴν χώραν ἐκόσμησαν· τοσοῦτον γὰρ παρ' αὐτοῖς τῶν ἠλωκότων ἦν τὸ πλῆθος, ὥστε πολλοὺς τῶν ἰδιωτῶν παρ' αὐτοῖς ἔχειν δεσμιώτας πεντακοσίους. συνεβάλετο γὰρ αὐτοῖς πρὸς τὸ πλῆθος τῶν αἰχμαλώτων οὐ μόνον ὅτι πολλοὺς στρατιώτας ἀπεσταλκότες ἦσαν ἐπὶ τὴν μάχην, ἀλλὰ καὶ διότι γενομένης τῆς τροπῆς πολλοὶ τῶν φευγόντων εἰς τὴν μεσόγειον ἀνεχώρησαν, μάλιστα δὲ εἰς τὴν Ἀκραγαντῖνων, ὧν ἀπάντων ὑπὸ τῶν Ἀκραγαντῖνων ζωγρηθέντων ἔγεμεν ἡ πόλις τῶν ἐαλωκότων. πλείστων δὲ εἰς τὸ δημόσιον ἀνενεχθέντων, οὗτοι μὲν τοὺς λίθους ἔτεμνον, ἐξ ὧν οὐ μόνον οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν ναοὶ κατασκευάσθησαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς τῶν ὑδάτων ἐκ τῆς πόλεως ἐκροᾶς ὑπόνομοι κατασκευάσθησαν τηλικούτοι τὸ μέγεθος, ὥστε ἀξιοθέατον εἶναι τὸ κατασκευάσμα, καίπερ διὰ τὴν εὐτέλειαν καταφρονούμενον. ἐπιστάτης δὲ γενόμενος τούτων τῶν ἔργων ὁ προσαγορευόμενος Φαίαξ διὰ τὴν δόξαν τοῦ κατασκευάσματος ἐποίησεν ἀφ' ἑαυτοῦ κληθῆναι τοὺς ὑπονόμους φαίακας. κατασκεύασαν δὲ οἱ Ἀκραγαντῖνοι καὶ κολυμβήθραν πολυτελεῆ, τὴν περίμετρον ἔχουσαν σταδίων ἑπτὰ, τὸ δὲ βάθος πηχῶν εἴκοσι. εἰς δὲ ταύτην ἐπαγομένων ποταμίων καὶ κρηναίων ὑδάτων ἰχθυοτροφεῖον ἐγένετο, πολλοὺς παρεχόμενον ἰχθῦς εἰς τροφήν καὶ ἀπόλαυσιν· κύκνων τε πλείστων εἰς αὐτὴν καταπαταμένων συνέβη τὴν πρόσοψιν αὐτῆς ἐπιτερεπῆ γενέσθαι. ἀλλ' αὕτη μὲν ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις ἀμεληθεῖσα συνεχώρησε παντοίοις πεπυκνωμένῃν, ὥστε λαμβάνειν ἐξ αὐτῆς μεγάλας προσόδους. Γέλων δὲ τοὺς συμμάχους ἀπολύσας τοὺς πολίτας ἀπήγαγεν εἰς τὰς Συρακούσας, καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐημερίας ἀποδοχῆς ἐτύγχανεν οὐ μόνον παρὰ τοῖς πολίταις, ἀλλὰ καὶ καθ' ὅλην τὴν Σικελίαν· ἐπίγέτο γὰρ αἰχμαλώτων τοσοῦτο πλῆθος, ὥστε δοκεῖν ὑπὸ τῆς νήσου γεγενῆσθαι τὴν Λιβύην ὅλην αἰχμάλωτον, “Gelone, dopo il brillante successo, non solo ricompensò con doni i cavalieri che avevano ucciso Amilcare, ma decorò con premi al valore anche i soldati che fra gli altri si erano distinti per aver combattuto da prodi. Custodi la parte migliore del bottino, poiché desiderava adornare i templi di Siracusa con le spoglie dei nemici: di quello rimasto, gran parte lo fece inchiodare nei templi più importanti di Imera, mentre il resto fu da lui distribuito agli alleati insieme con i prigionieri, in proporzione al numero dei soldati che avevano combattuto nel suo esercito. Le città misero in catene i prigionieri loro destinati e li utilizzarono per la costruzione di opere pubbliche. Il gruppo più cospicuo fu portato via dagli Acragantini che abbellirono la loro città e il territorio circostante; poterono infatti disporre di una massa così numerosa di prigionieri, che molti cittadini privati ne ebbero nelle loro case cinquecento. Alla presenza tra di loro di un sì gran numero di prigionieri contribuì non solo il fatto che gli Acragantini avevano inviato in battaglia un grosso contingente di uomini, ma anche il fatto che dopo la ritirata molti dei Cartaginesi avevano trovato scampo nell'entroterra dell'isola, soprattutto nel territorio degli Acragantini, ma furono tutti catturati vivi, sicché la città di Agragas era piena di prigionieri. Coloro che furono consegnati allo stato, ed erano la maggior parte, furono impiegati a tagliare la pietra utilizzata per la costruzione non solo dei maggiori templi delle divinità, ma anche dei canali sotterranei per lo scolo delle acque dalla città, un'opera così importante la cui realizzazione è veramente mirabile, anche se di poco conto per il suo basso costo. Sovrintendente ai lavori fu un cittadino di nome Feace, il quale, grazie alla fama legata a quest'opera, diede il suo nome alle condutture che furono pertanto chiamate «feacie». Gli Acragantini inoltre provvidero alla costruzione di una magnifica piscina che misurava sette stadi di circonferenza e aveva una profondità di venti cubiti. In essa furono fatte confluire le acque di fiumi e di sorgenti e fu trasformata in un vivaio contenente molte varietà di pesci destinati a essere allevati per fornire cibo e piacere nello stesso tempo: e poiché vi furono collocati moltissimi cigni, quella piscina costituiva uno spettacolo particolarmente piacevole. Essa però negli anni successivi per l'incuria fu ricoperta di terra e dopo tanto tempo andò in rovina. L'intera zona, essendo piuttosto fertile, fu piantata a vite e circondata con alberi d'ogni specie, sicché grande fu la rendita che gli Acragantini ne ricavarono. Gelone intanto, dopo aver licenziato gli alleati, ricondusse i suoi concittadini a Siracusa e per quel successo così prestigioso si guadagnò le festose accoglienze della sua città e il favore dell'intera Sicilia: infatti così sterminata era la moltitudine di prigionieri che egli trascinava con sé, che si aveva l'impressione che ormai tutta quanta la Libia fosse prigioniera”. Trad. a cura di C. Micciché. Si veda anche Santagati 2020, pp. 13-14.

<sup>73</sup> Si ringrazia la collega e amica Francesca Spadaro per il supporto durante le numerose ricognizioni e per il continuo confronto accademico sul sito e il suo territorio.

in evidenza alla luce di un discorso che riguarda gli insediamenti in relazione alle acque del territorio.

Come Agrigento anche Selinunte sorse tra due fiumi, il *Selinus* e il Cottone, ed è proprio in questa città che si svolse la famosa bonifica empedoclea narrata da Diogene Laerzio<sup>74</sup>. Tra l'altro, secondo recenti studi, la baia del secondo fiume doveva avere un aspetto dalle caratteristiche ambientali che favorivano l'impaludamento<sup>75</sup>.

Le zone relative al sito di Himera sono rinomate per la presenza di diversi corsi d'acqua come l'Imera Settentrionale, il Torto e il San Leonardo e proprio in relazione al primo fiume sono state individuate delle tracce archeologiche che mettono in luce il danneggiamento dell'abitato causato da alcune piene fluviali<sup>76</sup>. Inoltre da un recente studio di S. Vassallo si evince che probabilmente la struttura della città era formata in modo tale da favorire lo scorrimento e lo smaltimento delle acque piovane, al fine di evitarne il ristagno<sup>77</sup>.

La forma urbana era strutturata in modo tale che l'acqua costituisse un elemento cardine anche in caso di difesa, di seguito infatti si vedranno alcuni esempi che chiariscono la funzione dell'elemento anche in relazione alla salvaguardia del territorio operata sia dall'uomo che dalla natura stessa. Sempre nella Sicilia settentrionale si trova il sito di *Halaesa Arconidea*, che mostra un paesaggio simile e il cui porto sorgeva forse ad est di Castel di Tusa, in una pianura di origine alluvionale<sup>78</sup> (figg. 2-3). Sull'ingegneria militare applicata all'utilizzo delle acque anche *Tyndaris* presenta dei dati importanti, infatti nel sito sono state elaborate delle tecniche costruttive utili a preservare l'opera muraria delle fortificazioni dall'azione delle acque<sup>79</sup>. E in generale, sempre nel territorio messinese, ad Apollonia, nei pressi dell'odierna San Fratello (fig. 4), sono state indagate delle opere idrauliche che collegano la gestione delle acque meteoriche alle fortificazioni grazie alle diverse cisterne costruitevi<sup>80</sup>.

---

<sup>74</sup> Inoltre l'area vantava delle strutture idriche adatte a gestire le sorgenti relative alle aree pubbliche. Su questo argomento si veda la sezione dedicata. Cfr. anche Diogene 8, 59; Rambaldi 2010; Di Stefano 2020, p. 97; Caminnecki 2022, p. 126. Si veda anche Felici 2016 per ulteriori confronti bibliografici.

<sup>75</sup> Si vedano Chiarenza 2020, pp. 51-53 e Catania 2022, pp. 73-74 e bibliografia.

<sup>76</sup> Si vedano Allegro 1988-1989 e Spadaro 2022, p. 169 e bibliografia.

<sup>77</sup> Vassallo 2019, pp. 185-188. Cfr. anche Catania 2022, p. 76.

<sup>78</sup> Per ulteriori confronti sul fiume *Halaisos* si veda Collura 2019, pp. 1-24.

<sup>79</sup> Si vedano Cavalieri 1998, p. 188 e Spadaro 2022, p. 172.

<sup>80</sup> Bonanno 2009 e Spadaro 2022, p. 172.

Ancora, il Tellaro rappresenta una via fluviale degna di menzione, e a tal proposito non si può non ricordare Eoro, che rappresentava con ogni probabilità un sito strategico di connessione per le comunicazioni con l'area degli Iblei<sup>81</sup>.

Nota sin dall'antichità era anche la palude situata nella *chora* di Camarina<sup>82</sup>, la quale aveva la sua sede tra i fiumi Ippari e *Oanis*. Delle strutture idriche della città non si conosce molto, ma sono state individuate alcune opere di drenaggio situate in più punti della città e risalenti al periodo post rifondazione geloa<sup>83</sup>. Proprio in questa zona dell'isola alcuni studi recenti hanno confermato l'importanza delle variazioni ambientali in scala diacronica, indicandovi una notevole diminuzione delle foreste dovuta forse a un lungo periodo di siccità che si risolverà in una riforestazione a partire dal 750 a.C.<sup>84</sup>. Infine Siracusa, posta in una zona ricca di acque e di strutture ad esse collegate a cui la città appare profondamente connessa a partire dalla sua fondazione e fino all'età odierna<sup>85</sup>. A tal proposito è utile ricordare come dalle analisi recenti effettuate da E. Santagati<sup>86</sup> nell'ambito dello studio delle fortificazioni poste nelle zone palustri, emerge l'importanza strategica in ambito bellico delle valli fluviali in relazione agli insediamenti, in particolar modo a quelli di ambito coloniale. A tal proposito vengono ricordati alcuni casi a partire da Siracusa<sup>87</sup>, in cui la palude dell'area dell'*Olimpieion*, durante l'assedio ateniese della città, divenne un elemento di difesa e controllo del territorio per via dell'impossibilità di attraversamento della stessa. Nell'ambito di questa panoramica si possono citare anche i casi di Selinunte, tra la Valle del Belice ed il Modione; di *Heraclea Minoa*, nel contesto della Valle del Platani<sup>88</sup>; di Agrigento<sup>89</sup>, tra l'*Akragas* e l'*Hypsas*; di Camarina tra Ippari e *Oanis*; di Gela e del fiume *Gelas* e di Monte Turcisi, che vantava un

---

<sup>81</sup> Su Eoro si veda Frasca 2015, pp. 69-86.

<sup>82</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>83</sup> Sono state eseguite anche delle indagini paleoambientali. Si vedano Di Stefano 1998b, pp. 267-270 per le indagini inerenti il *lacus camarinensis* e Di Stefano 2020, pp. 97-104. Cfr. anche Di Stefano 1998a, pp. 197-199.

<sup>84</sup> Si veda Michelangeli *et alii* 2022. Cfr. anche Catania 2022, p. 80 e bibliografia.

<sup>85</sup> Si vedano le sezioni su Aretusa e Ciane e si pensi al passo di Pausania, 5, 3, 5 sull'oracolo delfico ed Archia.

<sup>86</sup> Santagati 2022, pp. 141-150.

<sup>87</sup> Santagati 2022, pp. 144-145.

<sup>88</sup> Si desidera ringraziare la collega e amica Giusy Belfiore per i numerosi confronti sulla topografia dell'area del Platani.

<sup>89</sup> Si ringrazia Alessandro Riccardo Scalia per la pazienza durante le ricognizioni dell'area e per il costante supporto.



*phrourion* che controllava le valli dei fiumi Gornalunga e Dittaino<sup>90</sup>. Se infatti sin dall'età arcaica il territorio vede un'organizzazione di difesa posizionata lungo le grandi vie di percorrenza<sup>91</sup>, è in età ellenistica che si nota meglio l'associazione tra fortificazione e natura<sup>92</sup>. Questo dettaglio emerge nel caso specifico di *Heraclea Minoa*, approdo fortificato che sorgeva alla foce dell'*Halykos*, odierno Platani, e un caso simile sembrerebbe essere il sito di Monte Adranone, il quale mostra dai dati archeologici un controllo attento sulle strutture idrauliche ivi realizzate per la gestione delle acque.

Il dato cronologico non stupisce, infatti sin dall'età tardo classica si assiste ad un maggiore sviluppo delle opere volte alla riformulazione dello spazio geografico dei siti a favore delle esigenze della comunità. Si costruiscono quindi cisterne, pozzi, canalizzazioni imponenti e fossati che contribuiscono allo sfruttamento degli elementi naturali. Il controllo dell'acqua diventa elemento primario nella strutturazione spaziale e studiarne la gestione permette di comprendere il paesaggio in relazione all'insediamento e viceversa<sup>93</sup>.

L'acqua è intesa come elemento reale, ma assume anche significati simbolici per la comunità<sup>94</sup>. È per questo motivo che molti corsi d'acqua vengono personificati<sup>95</sup> e diventano eponimi di *poleis* che sorgono nelle loro vicinanze<sup>96</sup>. L'importanza dell'acqua in quanto elemento fondante e primordiale è già riconosciuta in epoca molto antica<sup>97</sup>. Tuttavia come sottolinea la Santagati in uno studio del 2020<sup>98</sup>, l'impiego dell'acqua dal punto di vista comunitario è stato tenuto meglio in considerazione nei recenti studi<sup>99</sup>; infatti l'elemento è stato considerato alla base di studi

---

<sup>90</sup> Si veda anche Spadaro 2022, pp. 160-161.

<sup>91</sup> Brancato, Caliò 2019, pp. 133-154 e Spadaro 2022, p. 161.

<sup>92</sup> Si vedano sull'argomento Trümper, Adornato, Lappi 2019 e Spadaro 2022, pp. 161-162.

<sup>93</sup> Si veda Caliò 2022, pp. 9-24.

<sup>94</sup> Si veda in particolar modo Santagati 2020, pp. 9-18.

<sup>95</sup> Cfr. anche Collin Bouffier 2013, pp. 44-66.

<sup>96</sup> Sulla denominazione dei luoghi tratta dai corsi d'acqua nelle vicinanze si vedano Duris *FGrHist* 76 F 59; Landucci Gattinoni 1997, p. 165 e ss.; Salamone 2012a e Santagati 2020, pp. 9-10 e bibliografia.

<sup>97</sup> Si vedano nello specifico gli studi di Santagati 2020, p. 9 e bibliografia. Si veda anche Teti 2013 pp. 19-34.

<sup>98</sup> Santagati 2020, pp. 9-18.

<sup>99</sup> Oltre che i già citati volumi sulle acque nell'antichità si veda anche il volume di Arvanitis 2008.

comparatistici e multidisciplinari che considerano la religiosità, la società, l'economia, la politica e i motivi legati alla vita stessa dello stanziamento. Avviando il discorso a partire dagli elementi basilari per la sopravvivenza di una città, l'acqua era elemento necessario per attività artigianali e agricole, ma anche fondamento dell'economia di alcuni insediamenti, come emerge chiaramente dall'analisi dell'iconografia adottata sulle monete, espressione economica di una società.

Come sottolinea la Santagati, già dal VI secolo a.C. l'acqua viene infatti rappresentata, sia essa corso d'acqua, sorgente o palude, come collante identitario sacralizzante per una comunità<sup>100</sup>.

Questa lettura sociale dell'elemento proviene in generale dalla numismatica della Sicilia occidentale e della Magna Grecia<sup>101</sup>, in cui la presenza del dio raffigurato chiarisce proprio il legame di un sito con le acque del proprio territorio. Al dio venivano votati sacrifici e altari in favore di costruzioni e di strutture connesse al mondo idrico<sup>102</sup>. Così, sempre a partire dal VI a.C. si assiste allo svilupparsi della rappresentazione del fiume come toro androprosopo<sup>103</sup> sulle monete, come nei casi di Rhegion<sup>104</sup> e Laos<sup>105</sup>, o, ancora, nel caso di Gela, di effigi in cui il toro androprosopo raffigura il già menzionato fiume *Gelas*<sup>106</sup>.

La personificazione del fiume viene rappresentata anche sotto forma di figura maschile che a volte ha delle piccole corna sul capo<sup>107</sup>, come nei casi delle monete da Medma e da Segesta<sup>108</sup>.

---

<sup>100</sup> Manganaro 2003a, pp. 847-860.

<sup>101</sup> Tale dato è riscontrabile ad esempio su alcune monete in cui veniva raffigurato Acheloo, il dio fluviale, e indispensabile a tal fine è anche lo studio di H. Di Giuseppe, la quale propone una serie di città tra le quali Selinunte e Gela, le cui monetazioni prevedevano il tipo con il toro androprosopo. Si veda in particolare Di Giuseppe 2010, p. 79. Cfr. inoltre Salamone 2012a.

<sup>102</sup> Per quanto riguarda alcuni confronti con i giochi culturali in onore di Acheloo a Megara Nisea e per la lotta tra Eracle e Acheloo si vedano Di Giuseppe 2010, pp. 73-74 Catania 2022, p. 83. Si ricordi anche la mitologia legata alla fondazione di Tebe, città che come si vede anche in Calìo 2022, p. 12 nasce dalle azioni rituali svolte in un ambiente acquitrinoso. Si vedano a tal proposito i passi in Euripide, *Fenicie*, 658-661 e 931-935.

<sup>103</sup> Come pone in evidenza la Santagati, la rappresentazione del toro, o ancora del serpente, è da ricondurre a due tradizioni diverse. In Strabone lo scorrere delle acque rievoca il muggito del toro (Strabone, 10, 2, 19), in Ovidio invece Acheloo può trasformarsi sia in toro che in serpente (Ovidio, *Metamorfosi*, 8, 725-884).

<sup>104</sup> In cui il toro rappresenta il fiume Apsias. Cfr. Stazio 1983, pp. 105-179; Santagati 2020, p. 10 e bibliografia.

<sup>105</sup> Identificato nel fiume Laos è secondo alcuni Acheloo, cfr. Santagati 2020, p. 10, e bibliografia.

<sup>106</sup> Stazio 1985, pp. 79-122 e Santagati 2020, p. 10, e bibliografia.

<sup>107</sup> Tale tipologia efebica, fa notare Santagati, richiama i riti di passaggio di cui a volte i fiumi sono testimoni, come nel caso del passo omerico dell'*Iliade* in cui i giovani dedicano i loro capelli ai fiumi come passaggio di status. Cfr. Omero, *Iliade*, 23, 144-145. Santagati 2020, p. 11.

<sup>108</sup> Si veda nello specifico Carroccio 2013, p. 65 e ss.

A partire dal V secolo a.C. accanto alla figura rappresentante la personificazione del fiume compare il tipo della Ninfa<sup>109</sup>, individuabile ad esempio nei più noti casi delle monete di *Katane*, *Kamarina*, *Entella*<sup>110</sup>, *Segesta*<sup>111</sup>, *Erice*, *Motia*, *Panormo*<sup>112</sup>.

La simbologia tipica delle monete di cui si discute indicava probabilmente un particolare tipo di riferimento legato ad avvenimenti politici. Il caso di *Katane*, che la Santagati pone ad emblema per spiegare il fenomeno, è fondamentale per comprendere il problema<sup>113</sup>. La moneta della città emessa all'incirca nel 461 a.C. reca infatti nel dritto la figura del dio fiume Amenanos raffigurato sotto forma di toro insieme ad un uccello acquatico e ad un pesce e nel rovescio la ninfa *Katane* che tiene in mano un ramo; una conchiglia nella parte inferiore<sup>114</sup>.

Partendo dal dato numismatico ricordiamo che Diodoro<sup>115</sup> narrava come i Siculi si mossero per riaffermarsi sui territori calcidesi che Ierone aveva loro sottratto e questo implicò sicuramente una rivendicazione socio-identitaria esplicitasi attraverso l'iconografia della moneta<sup>116</sup>. Simile è il caso della moneta camarinense che presenta un tipo raffigurante la testa del fiume Ippari e la ninfa *Camarina* che sorvola un ambiente lacustre sul dorso di un cigno. I fatti storici espressi dalle raffigurazioni monetali esprimono l'autonomia dei camarinensi nei confronti della madrepatria, pur

---

<sup>109</sup> Sottolinea Santagati che esempio eccellente di tale pratica è rappresentato da *Cirene*, ninfa poleica più antica. Santagati 2020, p. 10, e bibliografia.

<sup>110</sup> Ad *Entella* la moneta presenta il tipo del toro androproso identificato nel fiume *Hypsas*. Cfr. Santagati 2020, p. 11. Secondo Larson una moneta simile proviene da *Erice* e mostra una figura femminile in piedi presso un altare con un cane sul rovescio. Cfr. Larson 2001, p. 221 e Salamone 2012a.

<sup>111</sup> Nelle monete da *Segesta* appare il dio fluviale *Krimisos*, che richiama forse lo scontro con *Selinunte*, nelle cui monete invece venivano rappresentati *Selinous* e *Hypsas* a memoria della bonifica empedoclea avvenuta. Si veda Diodoro 13, 43-44. Cfr. anche Santagati 2020, p. 11.

<sup>112</sup> Sia per *Motia* che per *Panormo* troviamo delle teste femminili a simboleggiare probabilmente le due città associate ai fiumi *Eleutherio* ed *Oreto*. Si veda a tal proposito Santagati 2020, pp. 9-11, e bibliografia. Si vedano anche Larson 2001; Salamone 2012a e Salamone 2012b.

<sup>113</sup> Santagati indaga i casi di *Katane* e *Kamarina* come emblematici per quanto riguarda l'importanza simbolica della moneta nel contesto sociale non solo per via della valenza economica ma proprio a causa dell'identità a cui essa di lega. Cfr. Santagati 2020, pp. 9-11, e bibliografia. Si veda anche Salamone 2012a.

<sup>114</sup> Per la discussione sul tipo si rimanda a Salamone 2012a, p. 149 e ss.; Chevalier, Geerbrant 1986, II, p. 276 e ss.; Santagati 2020, p. 10, e bibliografia.

<sup>115</sup> Diodoro 11, 76, 3-4.

<sup>116</sup> Santagati 2020, pp. 9-11.

associandosi ad essa già tra il 415 e il 405 a.C., momento in cui vengono coniate le monete di cui si discute<sup>117</sup>.

### 3.1. E. Ciaceri e la cultualità in Sicilia. Primi approcci e difficoltà di lettura dei contesti

Nella storia degli studi sui culti in Sicilia, i lavori di E. Ciaceri rappresentano una prima indagine utile per discutere di una religiosità della Sicilia nelle sue fasi pregreche.

In particolare, la sua analisi, frutto anche del continuo dialogo con il suo maestro E. Pais<sup>118</sup>, riguardò i diversi processi di ellenizzazione avvenuti tra Italia e Grecia, individuando da un punto di vista culturale alcuni elementi di assimilazione tra le due culture<sup>119</sup>. Nello specifico egli ne analizzò gli elementi differenti, focalizzandosi in particolare sul contesto siciliano. Ciò su cui rifletté mise in luce che non fu solo la cultura greca a influenzare quella della Sicilia antica, ma che le culture presenti sul territorio entrarono in contatto, creando così un vero e proprio sincretismo. Gli studi dell'autore si possono dividere in due macrofiloni riguardanti i culti e i miti in Sicilia e Magna Grecia<sup>120</sup> da un lato e la storia di Roma dalle origini all'età imperiale dall'altra; in questo studio sarà utile fare cenno al primo, focalizzando lo sguardo sulla Sicilia nello specifico.

Nel volume *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*<sup>121</sup> si discute dei culti localizzati nelle varie zone dell'isola<sup>122</sup>.

---

<sup>117</sup> Per le monete da Camarina e il contesto storico si vedano Piccirilli 2003, p. 1049 ss.; Amato 2005-8; Biffis 2008, p. 91 ss.; Taverna 2009; Fantasia 2012, p. 125 ss.; Micciché 2015, p. 177 ss.; Santagati 2020, p. 11. Oltre che in campo economico, la cultualità legata alle acque si vede anche in ambito politico. Si pensi a Dione, caso che la Santagati propone nel suo studio come esempio di cultualità legata al responso positivo ottenuto dopo un sacrificio presso il fiume Anapo. Cfr. Plutarco, *Dio*, 27, 3-4 e Santagati 2020, p. 16. Di altri casi si discuterà più avanti. Si veda ancora Salamone 2012.

<sup>118</sup> Ciaceri discusse una tesi sul culto di Demetra e Core in Sicilia sotto la guida di E. Pais, il cui influsso riecheggia nell'opera di Ciaceri e nelle stesse tematiche scelte per le sue ricerche. Si veda la voce *Ciaceri, Emanuele* in Pugliese Carratelli 1981.

<sup>119</sup> Si veda anche Snell 1963.

<sup>120</sup> Per una disamina generale dei miti connessi alle acque della Magna Grecia si veda Guzzo 2013, pp. 35-43.

<sup>121</sup> Cfr. Ciaceri 2004 (I ed. 1911). Sull'opera di Ciaceri in relazione al suo tempo si vedano Sartori 1994 e Giammellaro 2008, pp. 49-76.

<sup>122</sup> Senza alcuna pretesa di retorica sin dalla prefazione l'autore dichiara di voler determinare il carattere autentico di queste testimonianze, che, se analizzate tramite le documentazioni filologiche e letterarie ne "rivelano il contenuto storico". Così dichiara B. Pace nel momento in cui discute degli studi di Ciaceri in una commemorazione dell'autore tenuta presso l'Accademia dei Lincei. Si veda Pace 1947, p. 422. Cfr. anche Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 7 e Ciaceri 1913, pp. 15-16. Cfr. anche Ciaceri 1914, pp. 422-438.

Ciaceri analizza le fonti filologiche, sia letterarie che epigrafiche e numismatiche<sup>123</sup>, e ricerca nella religiosità e nelle tradizioni di epoca cristiana rimanenze rituali provenienti dalle epoche passate<sup>124</sup>, introducendo nella sua trattazione sulla Sicilia alcuni eventi che si stavano via via sviluppando nell'ambito della nascente antropologia culturale<sup>125</sup>. L'opera non segue un filo cronologico ed è organizzata per macroargomenti, primo tra i quali quello che riguarda la cultualità "indigena" vista alla luce dell'ottica greco-romana. Nel periodo in cui scrive si stava tra l'altro assistendo in Europa al diffondersi di un tipo di storiografia panfenicista<sup>126</sup> e per opporsi a tale corrente venne scritto un secondo capitolo in cui provava a dimostrare l'origine greca o indigena di alcuni tratti della religiosità ritenuta di carattere orientale, per poi analizzarne i culti nei capitoli seguenti<sup>127</sup>. La distinzione che l'autore crea per quanto riguarda le entità divine di cui discute nel volume, pur essendo stata criticata da alcuni<sup>128</sup> sembra un buon punto di partenza per non creare una confusione su dei tipi di cultualità già fondamentalmente intersecate tra loro. Per quanto alcune entità diventino infatti quasi un tutt'uno<sup>129</sup>, è bene iniziare con un riordinamento dei dati senza il quale si incapperebbe in una confusione dettata dall'identità non più distinguibile dell'archetipo. Questa identità, che è comunque difficile da evidenziare in un contesto sincretico di tal genere, risulta in ogni caso sempre più chiara se indagata in modo ordinato e prendendo in considerazione i diversi punti che ad essa fanno riferimento, siano questi il contesto ambientale o quello politico-sociale. Da questa analisi emerge in ogni caso che le divinità delle fonti in Sicilia avevano un ruolo di primo piano ben prima dell'arrivo dei Greci, forse per via dell'ambiente agricolo-pastorale ricco di corsi

---

<sup>123</sup> Più in generale si veda Salamone 2012a per le diverse iconografie legate alle ninfe raffigurate sulle monete.

<sup>124</sup> Ciaceri dichiara di seguire l'esempio di padre Ottavio Gaetani, dotto siciliano del XVI secolo che individuava in diversi riti cristiani degli elementi della cultualità antica. Ciaceri 1906, pp. 288-291; Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 7.

<sup>125</sup> A tal proposito in Ciaceri viene introdotto anche il pensiero relativo al "totemismo", di cui si era discusso negli studi etnoantropologici degli anni Settanta del 1800 (si veda ad esempio McLennan 1869). Questo concetto lo si ritroverà negli studi specifici di antropologia relativi all'animismo come prima concezione della religione (cfr. Tylor 1871; Frazer 1910). Ricorda Giammellaro inoltre che probabilmente Ciaceri si avvicinò a questi concetti per via dell'influenza esercitata sull'autore dall'opera di S. Reinach, base di Ciaceri per poter definire il cane animale totemico per i locali abitanti della Sicilia. Siveda Reinach 1912 (I ed. 1909). cfr. inoltre Giammellaro 2008, p. 57.

<sup>126</sup> Per il cui problema si rimanda a Giammellaro 2005.

<sup>127</sup> Si veda anche Giammellaro 2008, pp. 58-59.

<sup>128</sup> Giammellaro per esempio pensa che non sia sufficiente distinguere le divinità su queste basi per via della tipologia atipica della religione dell'isola. Giammellaro 2008, p. 58.

<sup>129</sup> Si veda il caso di Artemide *Potamia* e Aretusa ad esempio.

d'acqua presso cui erano venerate<sup>130</sup>. Secondo le ricerche sulla ritualità della Grecia<sup>131</sup> le Ninfe sono in quel contesto creature sia delle acque che dei luoghi montani, a differenza della Sicilia, in cui le stesse sono sempre collegate ad ambienti acquatici di varia natura, e tale affermazione è sostenuta da alcuni esempi di miti noti come quelli di Dafni, di Ciane e delle Ninfe di Imera e di Segesta<sup>132</sup>. I Monti Erei erano una delle sedi predilette dalle Ninfe, ed è proprio da quest'altipiano che scendono i fiumi principali del lato sud-orientale della Sicilia, come l'Anapo, il Tellaro e l'Irminio<sup>133</sup>.

Nel lavoro si discute anche delle festività connesse alle Ninfe dell'area siracusana, ponendole a confronto con delle festività più note dalla Grecia e definendone per quanto riguarda l'ambito siciliano una cultualità più simile al carattere popolare accostabile alle feste in onore di Demetra e Dioniso in Sicilia<sup>134</sup>.

In una rapida rassegna vengono citati i casi noti a suo tempo relativi ai culti delle Ninfe siciliane (Aretusa, Ciane, Imera, Camarina, Segesta e Galatea, con brevi cenni all'area di Catania), unendo nella stessa sezione delle testimonianze riguardanti a loro volta i culti dei fiumi dell'isola personificati in divinità antropomorfe, o anche zoomorfe o teriomorfe, che costituiranno ognuno una sorta di figura paredrica per alcune delle Ninfe. In conclusione le divinità delle acque dovevano essere originariamente "indigene"<sup>135</sup>, nate in risposta alle condizioni climatiche insulari. Da questo punto di vista risulta interessante la comparazione con l'opera di G. Pitre<sup>136</sup>, il quale definisce le Ninfe così: "Sono ricordate qua e là nelle fiabe, nei canti amorosi e nelle ninne-nanne. Nella credenza del volgo sono esseri indeterminati, che valgono a significare la venustà delle forme e la bontà dell'animo"<sup>137</sup>. In realtà, proprio da un confronto con l'opera di Pitre emerge il chiaro riferimento all'autore da parte di Ciaceri, che nella sua opera menziona anche, come già detto, la collocazione delle Ninfe nella zona degli Erei, dettaglio ricavato dal settimo capitolo dell'opera

---

<sup>130</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 137.

<sup>131</sup> Per una simbologia legata alle acque nell'antica Grecia si veda Faranda 2013, pp. 151-166.

<sup>132</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 137.

<sup>133</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 137.

<sup>134</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 138.

<sup>135</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 145.

<sup>136</sup> Pitre 1889, pp. 211-212.

<sup>137</sup> Pitre 1889, pp. 211-212 e bibliografia.

sulle credenze siciliane intitolato *Abitazione del Diavolo in Sicilia*<sup>138</sup>. Rimane antiquato il concetto ribadito nella premessa, in cui l'autore indica che "culti e miti in Sicilia derivano in gran parte dalla Grecia e rispecchiano in certo modo l'origine delle colonie greche"<sup>139</sup>. Questo concetto, come si è visto, verrà sviluppato da Manni e ripreso da Martorana, ed è fuorviante per chiunque ne analizzi per prima l'opera volendo accostarsi allo studio di uno o più aspetti della religiosità della Sicilia antica, area geografica a sé e correlabile alla Grecia solo per pochi aspetti comuni. L'opera si pone comunque come fondamento per la ricerca, essendo essa un'analisi preliminare di tutta una serie di fenomeni legati ad una culturalità dell'isola che ad oggi è poco più che nota, grazie anche alle indagini archeologiche sviluppatasi negli ultimi decenni che hanno consentito di realizzare una ottimizzazione in chiave materiale del dato filologico supportato dal ritrovamento archeologico.

### **3.2. La Sicilia pagana e E. Manni**

Nel mondo siciliano in campo archeologico vi è una grande confusione per quello che concerne l'ambito culturale nell'antichità. Analizzando gli studi effettuati sino ad oggi sembra infatti che la strada più veloce da seguire sia quella di attribuire al culto demetriaco la maggior parte dei ritrovamenti culturali e votivi presi in considerazione nei siti indagati. Questi studi non tengono conto della differenza esistente tra i diversi culti che erano già in uso nella Sicilia preellenica contaminata dal mondo greco. Essi preferiscono rapportarsi con quella che è considerabile come una *lectio facilior* piuttosto che procedere ad un'indagine completa e interdisciplinare di cui lo studio necessita alla luce dei diversi fattori da considerare. La religiosità antica di Sicilia, in particolar modo quella dei periodi di poco precedenti alle fasi pre-elleniche, viene indagata perlopiù prendendo in considerazione soltanto i materiali votivi ritrovati e distaccati completamente dal loro contesto originario.

---

<sup>138</sup> Secondo Pitre dove la mitologia collocò le Ninfe, la tradizione cristiana ubicò dei Diavoli sotto forma di donne. Si veda Pitre 1889, p. 89.

<sup>139</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 9.

Lo studio di E. Manni<sup>140</sup> basato sui ritrovamenti provenienti da scavi archeologici siciliani ha posto in evidenza una possibile presenza nell'isola di una unica e onnipresente divinità<sup>141</sup>.

L'ipotesi era avvalorata dal fatto che in questi contesti culturali si riscontrava una assoluta omologazione dei contesti votivi. Tuttavia, pur ammettendo un modello culturale e rituale che prevede delle azioni e degli svolgimenti simili, si possiedono allo stato attuale dell'analisi solo alcuni degli elementi utili ai fini dell'indagine relativi ad una prassi rituale. I materiali votivi infatti sono spesso indagati da specialisti che si interessano esclusivamente all'ambito della cultura materiale e dell'artigianato<sup>142</sup>. La ritualità non può però essere indagata solo dal punto di vista della cultura materiale, poiché si potrebbe generare una confusione che rischierebbe di diventare consuetudine della ricerca sulla culturalità antica nel momento in cui vi è una mancanza generale di fonti che ne spieghino chiaramente l'andamento originario. I filoni di indagine ipotizzati sono due: secondo la prima ipotesi vi era nell'isola un'unica religione monoteista, la quale prevedeva la stessa tipologia di offerta e di rito ad una unica entità; la seconda ipotesi vedeva invece una stessa ritualità prevista però in diversi culti<sup>143</sup>.

L'opera *Sicilia Pagana* si pone come una trattazione sulla culturalità della Sicilia antica e attraverso questa si congetturava la presenza di una rete di santuari a carattere mediterraneo fondati su una religiosità connaturata ad un elemento principale individuato nella Grande Madre<sup>144</sup>. Il sostrato mediterraneo posto in evidenza nel lavoro di Manni è stato fortemente contestato, ma l'opera, se letta attentamente, si pone quasi come un invito a risolvere il quesito<sup>145</sup>. Se il primo problema che si evince è il fenomeno che riguarda la *koinè* culturale in ambito panmediterraneo, un secondo quesito

---

<sup>140</sup> Manni studiò la Sicilia di ambito pregreco e in generale la storia antica di epoca greca e romana. Fondò inoltre la rivista *Kokalos*, attiva ancora oggi.

<sup>141</sup> Si discuterà prima di E. Manni per poter porre meglio in evidenza le peculiarità e le differenze che intercorrono tra la sua opera e quella di altri autori precedenti, come ad esempio E. Ciaceri e A. Brelich (in particolar modo nel caso di Ciaceri, poiché Brelich è contemporaneo a Manni), il cui studio è fondamentale per poter comprendere anche gli sviluppi manniani della ricerca.

<sup>142</sup> Tra le altre permane l'incognita se i soggetti raffigurati nelle statuette votive ritrovate nei santuari di età greca rappresentino la divinità o il dedicante, concetto importante poiché la differenza consisterebbe nel primo caso in una soluzione iconografica basata su una pratica di bottega, nel secondo caso in una chiara volontà espressa del committente.

<sup>143</sup> Manni 1962; Manni 1963; Manni 1981; Manni 1990.

<sup>144</sup> Manni in *Sicilia Pagana* affronta queste convinzioni pur sperando nel progresso e nell'evoluzione degli studi. A tal proposito discute G. Martorana, che nella premessa ad una moderna edizione del lavoro di Manni espone sinteticamente e puntualmente il pensiero dell'autore che per primo cercò di ricostruire in modo il più omogeneo possibile alcuni tratti della religiosità della Sicilia antica. Cfr. Manni 2004 (I ed. 1963), con prefazione di G. Martorana.

<sup>145</sup> Manni 2004 (I ed. 1963).



può essere posto per quanto riguarda il sincretismo religioso. Il fatto che alcune entità divine presentino caratteristiche simili porta al loro accostamento, ed è così che divinità appartenenti ad ambiti differenti vengono interpretate come un'unica divinità. Questo fattore, che principalmente è uno dei problemi maggiori per quanto riguarda la religiosità della Sicilia nell'epoca che precede le attestazioni scritte a noi giunte, riguarda perlopiù contesti di ambito politico-sociale che necessitano di fenomeni identitari che supportino il loro adattamento al territorio. La ritualità, e più in generale i culti, giustificano così la presenza di una comunità, e ciò non stupisce, poiché questo avviene anche nella società moderna.

Sempre sulla storia degli studi sull'argomento, precedenti a quella di Manni, le opere di E. Pais<sup>146</sup> e di E. Ciaceri<sup>147</sup> immaginavano una unitarietà tra i Sicani e i Siculi, e lo stesso B. Pace<sup>148</sup> affermava, seguito da A. Brelich, che la realtà indagabile *tout court* fosse quella della Sicilia di ambito greco<sup>149</sup>. Tenendo a mente che Manni è da considerarsi tutto tranne che ellenocentrico, egli restò affascinato da una cultura di natura religiosa che reputava mediterranea. Vi intravedeva un sostrato comune secondo il quale<sup>150</sup> la dea ericina diveniva Afrodite, creandosi una fusione tra le entità.

G. Martorana<sup>151</sup> traccia le linee della religiosità al femminile capovolgendo quanto scritto in *Sicilia Pagana*. Infatti, se per Manni le varie divinità erano interscambiabili poiché tutte varianti della Grande Madre, per Martorana i sincretismi religiosi della Sicilia antica erano l'evidente esternazione di ierocidi<sup>152</sup> sorti per veicolare i modelli culturali delle diverse popolazioni intervenute sull'isola. A tal fine egli prende ad esempio l'azione di Eracle in Sicilia, di cui si discuterà in seguito, che reputa violenta, così come quella dei romani e dei punici. Tuttavia si ammette in ogni caso una forma di ritualità connessa con la Grande Madre nel momento in cui essa

---

<sup>146</sup> Pais 1881a; Pais 1881b. Cfr. anche Salmeri 1992, pp. 97-123.

<sup>147</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911).

<sup>148</sup> Pace 1945; Pace 1958. Cfr. anche Devoto 1957, pp. 3-12; Arias 1987a, pp. 213-221; Di Stefano 2001.

<sup>149</sup> Per quanto le fonti greche siano la base di partenza per una qualsivoglia trattazione che riguardi le fasi preelleniche di un luogo e di una comunità, uno dei primi lavori più completi sulla Sicilia esaminata nelle sue fasi preistoriche e protostoriche è da considerarsi quello di L. Bernabò Brea, che unisce i ritrovamenti archeologici e il lavoro filologico in un *unicum*. Cfr. Bernabò Brea 1960.

<sup>150</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), si veda la premessa di Martorana (pp. 9-16).

<sup>151</sup> Martorana 1982-1983, pp. 105-112.

<sup>152</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), si veda la premessa di Martorana (p. 14), in cui l'autore spiega come secondo il suo pensiero le popolazioni intervenute sull'isola avevano sostituito le antiche divinità delle altresì antiche popolazioni per veicolare i propri modelli culturali.

si intreccia alla Natura rigeneratrice<sup>153</sup>. È anche vero che l'ideologia radicata in Manni, che resta comunque aperto alle ipotesi dei posteri che vorranno implementare l'argomento con le future ricerche e con gli interventi archeologici dettati dai nuovi scavi, deriva dalle sue radici culturali che richiamano proprio il mito della Grande Madre discusso anche da J.J. Bachofen<sup>154</sup>, da U. Pestalozza<sup>155</sup> e da M. Gimbutas<sup>156</sup>.

Si ricorda anche che Manni non aveva intenzione di presentare una omogeneità di dati relativi alla Sicilia antica, poiché questa uniformità era impossibile da definire in un'epoca in cui mancavano le attestazioni che sarebbero dovute provenire in seguito dalle indagini archeologiche<sup>157</sup>. Più genericamente si esprimeva la volontà di dare un avvio al superamento della semplificazione culturale che, se la storia degli studi vede a livello religioso nel riconoscimento di un culto demetriaco per quanto riguarda tutti i rinvenimenti di cultura materiale scoperti nei siti archeologici, a livello generale è presente nella *lectio facilior* sulla greicità della Sicilia antica.

Non ci sono studi successivi che hanno affrontato il problema posto da Manni, anche a più riprese, nel suo complesso e la sua opera è da considerare come un *incipit*, un punto di partenza che pone più quesiti di quanti se ne possano risolvere in un unico saggio. Egli partendo dal fattore culturale e mitologico ha cercato di indagare l'azione umana, sociale e politica, dell'isola nell'antichità, ed è in questo che il suo studio differisce da quello di Ciaceri<sup>158</sup>.

Nell'ambito della discussione riguardante il bosco che sorgeva nei pressi del fiume Aci in relazione al ratto di Core e alla ricerca di questa da parte di Demetra vista come *potnia*, appellativo dato

---

<sup>153</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), si veda la premessa di Martorana (p. 14). Cfr. anche Martorana 1982-1983, pp. 105-112.

<sup>154</sup> Bachofen 1988 (I ed. 1861).

<sup>155</sup> Si vedano Pestalozza 1897; Pestalozza 1964; Pestalozza 1965; Carozzi 1994, pp. 35-55; Di Donato 2020, pp. 567-579. Si veda anche la raccolta di saggi di Pestalozza presentata da M. Bornoroni nel 2019 che raccoglie figure come quelle della Grande Madre, di Gaia, della Potnia, di Hera e di Artemis attraverso un'analisi filologica e antropologica di cultualità e ritualità preeleniche (Pestalozza 2019).

<sup>156</sup> Si veda Gimbutas 1989.

<sup>157</sup> A tal proposito infatti Manni non voleva analizzare la Sicilia attraverso l'ottica greca. Cfr. Manni 2004 (I ed. 1963), si veda la premessa di Martorana (p. 15).

<sup>158</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911).

comunque anche ad altre dee<sup>159</sup>, emerge la difficoltà nello stabilire dove l'elemento greco si sovrapponga a quello mitografico originario<sup>160</sup>. Il discorso si interallaccia con una disamina di elementi culturali riscontrabili sull'isola, come la duplice identità di Efesto-Adrano, o come gli elementi magici della ritualità che prevedono situazioni particolari come quelle delle *defixiones*, che conducono verso una Sicilia antica a carattere "religioso o parareligioso"<sup>161</sup>. Attraverso diversi esempi viene analizzata la ritualità, considerando anche le ordalie di fuoco e di acqua<sup>162</sup>, precedenti al pensiero "patriarcale" greco, che secondo l'opinione di Bachofen e di M. Untersteiner<sup>163</sup>, doveva essersi trovato di fronte ad una ritualità "matriarcale"<sup>164</sup>. Nell'ambito dell'opera viene razionalizzato anche il motivo per il quale ci si ritrova al cospetto di diverse divinità virili nella Sicilia orientale, in confronto ad una Sicilia occidentale nella quale queste rimangono in sottordine. Questo fattore si potrebbe spiegare con una diversità di etnia difficile da rendere. Per quanto riguarda la più tarda epoca romana, sulla scia diodorea, nell'ambito del capitolo dedicato alle tre dee menzionate da Diodoro (Core, Artemide e Atena)<sup>165</sup>, viene individuata nell'area di Enna il luogo definito *omphalos* di Sicilia per la centralità geografica della città, emulando la terminologia diodorea. Da questo caso dipende una digressione che chiarisce come già al tempo del periplo della Sicilia compiuto da Eracle, le Ninfe fossero le divinità più antiche legate al territorio. È sempre l'autore a ricordare come le Ninfe vengano definite concettualmente simili alle *Paidēs* e alle *Korai*, presentando tutte e tre le tipologie di entità un "identico concetto religioso", reputandole allo stesso

---

<sup>159</sup> Manni infatti chiama *potnia* anche le altre dee come, ad esempio, Artemide (si pensi al culto che veniva professato a Scala Greca a Siracusa. Artemide in quanto divinità riveste un grande ruolo in molte parti della Sicilia, si pensi, oltre al caso esemplare di Siracusa, anche ai siti di Scornavacche, Gela e Agrigento, i cui ritrovamenti mostrano secondo Manni un alto livello sincretico tra una tipologia di divinità locale e una divinità di ambito greco, o, ancora all'odierna Cefalù in cui veniva venerata una dea di cui ancora non è chiara l'identità, attraverso una polla d'acqua che sgorgava da una roccia. Cfr. Manni 2004 (I ed. 1963), p. 62.

<sup>160</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), pp. 19-20. Si fa presente che per grandi linee le pagine della recentissima edizione del volume di Manni corrispondono a quelle del 1963, con le dovute alterazioni relative al fatto che l'apparato fotografico del volume moderno è posto alla fine del volume e non in mezzo alle diverse pagine del testo come nella versione del 1963. Si farà riferimento alla ristampa del 2004 per comodità, salvo ove specificato.

<sup>161</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), pp. 19-20.

<sup>162</sup> Cfr. anche Paterna 2010.

<sup>163</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 21.

<sup>164</sup> Si veda anche Wessel 1985.

<sup>165</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 55.

tempo il “corteggio di una Madre” e passando in rassegna anche le caratteristiche della Malophoros<sup>166</sup>.

Secondo Manni alcune creature avevano il dominio sulle acque sorgive perché ne erano una esternazione, e a tal proposito prende in considerazione i casi di Segesta e di Himera, noti perché riportati dalle fonti classiche, e li paragona a *Engyon*, Buscemi, Butera, Enna, Siracusa e Palma di Montechiaro<sup>167</sup>. Egli intravede quindi nel modello di culto triadico della Ecate orientale una possibilità di somiglianza con quanto avviene in Sicilia<sup>168</sup>, ravvisandovi una triade formata da *Meteres*, *Korai* e *Nymphai*. Il parallelismo si basa in particolare sulla vicinanza culturale delle tre figure in diversi luoghi della Sicilia. Questa ipotesi rimane ancora suggestiva alla luce della difficoltà d'indagine dettata dall'assenza di fonti pre-greche. Infatti non tutte le identità culturali sono gestibili tramite un confronto puntuale con l'ambito greco, come accade nel caso delle *Meteres* di *Engyon* dalla difficile comprensione già a partire dalla topografia incerta della città antica a cui fanno riferimento e di cui si dirà in seguito.

Viene citato anche il caso del pastore Dafni, personificazione della rupe di Cefalù e figlio di Hermes e di una ninfa il cui nome era già ignoto in antico<sup>169</sup> e si pone l'accento sul carattere misto del mito che lo riguarda e in cui si rivedono momenti tipici dell'ambiente mediterraneo, ma con una conclusione che richiama l'ambito greco<sup>170</sup>. L'autore analizza ancora sinteticamente la cultualità fluviale, che reputa di secondo ordine rispetto a quella di Ninfe e divinità femminili, poiché attribuisce ai fiumi la funzione di pardi in un mondo in cui l'acqua, tra i vari elementi, mostra certamente il suo predominio. “Indigeni o importati, questi culti mostrano in ogni caso la vitalità di una concezione religiosa fondamentalmente unitaria che si inquadra perfettamente nella religiosità indigena di Sicilia come in quella genericamente mediterranea, della quale la siciliana costituisce soltanto un aspetto”<sup>171</sup>, ed è attraverso questa tipologia di religiosità che si inquadrano gli aspetti

---

<sup>166</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 58. Quest'opera si pone come una spinta iniziale per gli studi sulla religiosità della Sicilia, anche perché la sua disamina prevede una revisione degli elementi culturali a partire da questi stessi.

<sup>167</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 63.

<sup>168</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 63.

<sup>169</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 70.

<sup>170</sup> Manni intende il carattere greco come ben diverso dal mediterraneo, che secondo la concezione esposta in *Sicilia pagana* è parte di un tipo di ambientazione indigena legata ad un fenomeno pregreco e distante dal modello indoeuropeo rappresentato dai Greci. Si veda la premessa di Martorana (pp. 9-16) in Manni 2004 (I ed. 1963).

<sup>171</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 75.

principali dei culti, a partire dagli ambienti in cui questi avvenivano, costituiti da grotte, da sorgenti e da corsi d'acqua. Manni si sofferma maggiormente sui Palici, il cui mito è meglio noto grazie a quello che ci dicono le fonti per via della sua triplice destinazione d'uso (oracolo, tribunale, *asylum*). I fratelli divini vengono citati per cercare di chiarire anche l'identità dei Delli, i meno celebri fratelli dei Palici che ne sono, forse, la stessa esternazione<sup>172</sup>. Da questo argomento inizia una breve introduzione sulla strumentalizzazione del mito per fini politici, come il caso di quello di Polifemo e di Galatea; o come il caso del racconto dei Fratelli Pii, la cui paternità del mito fu contesa da Catania e Siracusa<sup>173</sup>.

Vengono discussi molti casi, a volte solo accennandovi brevemente in pochi paragrafi, e si richiama l'attenzione su di essi ponendo più interrogativi che elementi risolutivi; questo modo di condurre lo studio spinge il lettore a porsi delle domande e a ricercare delle risposte.

In conclusione, Manni constata la persistenza delle fedi più antiche e propone come obiettivo quello di seguire il continuo implementarsi del *pantheon* locale e la sua coesistenza con elementi afferenti ad altre origini; richiama così un aspetto molto importante che riguarda la continuità di culto di alcuni luoghi. Questo elemento, che notiamo per quanto riguarda luoghi come Palikè, non può non richiamare alla mente anche altre zone in cui proprio il *sacrum*<sup>174</sup> è collegato al luogo stesso, si pensi al Santuario rupestre di Agrigento e all'odierna chiesa di San Biagio di cui si discuterà nella sezione dedicata.

In sostanza nell'opera considerata viene passata in rassegna la cultualità relativa ad alcuni luoghi della Sicilia ritenuti pregreco, interallacciandola a volte con esempi che richiamano la greicità.

Da tale base culturale l'autore non riesce a distanziarsi del tutto per via della quasi totale mancanza di testimonianze archeologiche direttamente collegabili a questi culti. Tuttavia, nel corso degli anni, in alcuni casi le indagini archeologiche più recenti hanno fornito notevoli sviluppi delle ricerche, come nel caso di Agrigento o di Palikè, o di altri siti di cui non si conosceva l'esistenza poiché non direttamente menzionati dalle fonti e che presentano però peculiarità affini a siti maggiori e paragonabili ad essi. Il testo di Manni è comunque in un certo senso moderno nella sua visione unitaria del mito legato al paesaggio e in stretta connessione con la sfera socio-politica della comunità. Più in generale infatti in un contesto etnico-culturale così ampio come quello

---

<sup>172</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), p. 84.

<sup>173</sup> Manni 2004 (I ed. 1963), pp. 86-87.

<sup>174</sup> Per il concetto di *sacrum* in quanto religiosità si veda Manni 2004 (I ed. 1963), p. 113.

mediterraneo già discusso, in cui è presente una commistione culturale di tal genere, è necessario espandere i limiti dettati dalla *lectio facilior* e analizzare i contesti culturali in maniera completa, partendo, ove possibile, dall'ambiente in cui dovevano avere luogo i rituali, per giungere infine al loro svolgimento.

### 3.3. A. Brelich. Gli studi sulla religiosità in Sicilia

La difficoltà di indagare la religiosità antica in Sicilia si nota anche leggendo A. Brelich<sup>175</sup>, che in un intervento del 1964 espone i motivi per cui secondo lui non era possibile ricostruire la religiosità locale attraverso le fonti greche, le quali non si porrebbero comunque *super partes* nei riguardi dei fenomeni religiosi del luogo<sup>176</sup>. Questo era sicuramente un punto di vista differente rispetto a quelle correnti di pensiero che immaginavano una forte coesione tra gli elementi greci e quelli di carattere locale<sup>177</sup> e che negli ultimi anni stanno tornando ad essere poste in primo piano nell'ambito degli studi sulla religiosità in Sicilia nei secoli che precedono l'arrivo dei coloni

---

<sup>175</sup> Brelich studiò in Ungheria e suo maestro furono prima K. Kerényi, del quale tradusse diversi studi, e poi R. Petazzoni, al quale subentrò all'insegnamento nella cattedra di Storia delle religioni. Si vedano ad esempio Brelich 1964-1965, pp. 35-62; Brelich 1969. Cfr. ancora in particolare: Brelich 1958; Brelich 1960, pp. 123-136; Brelich 1966; Brelich 1967; Brelich 1985; Brelich 2007. Kerényi è uno dei fondatori degli studi sulla mitologia greca. Per costruire una scienza del mito egli si confrontò anche con delle teorie di C.G. Jung e applicò l'ermeneutica alla mitologia in modo da provare a interpretare i testi. Si vedano in proposito Jung, Kerényi 1972; lo studio di Cusumano 1984, pp. 65-85. Cfr. anche Kerényi 1940 e Kerényi 1951. Petazzoni fu uno dei primi in Italia a proporre un approccio basato sulla storia allo studio delle religioni, e per questo motivo è ritenuto il fondatore della scuola di Storia delle Religioni in Italia. Entrò in conflitto sia con la Chiesa che aveva il monopolio delle discipline religiose che con personaggi come B. Croce, secondo il quale la religione era una disciplina priva di interesse e confutò le teorie monoteistiche di W. Schmidt. Secondo Petazzoni infatti le religioni antiche non sono monoteiste e vedono come protagonisti delle divinità affiancate da altri esseri ultraterreni. Egli in sostanza accetta un'idea legata ad una religione che vede un essere divino principale, ma non unico. Su questo argomento si vedano Petazzoni 1955 e Petazzoni 1965, in cui l'autore espone come l'uomo elabori a seconda del contesto un'idea di un essere supremo che però non esiste a priori dalla circostanza. Petazzoni vede in sostanza la religiosità antica come condizionata dal contesto sociale e storico che può influire su di esso e che può essere messa in atto in diversi luoghi e in diverse circostanze. Petazzoni si concentra in generale anche sui riti di passaggio, che scandiscono i momenti della vita umana. Insieme a Petazzoni, Brelich una scuola di studi storico-religiosi in ambiente romano, e di questa fece parte anche E. De Martino. Su De Martino cfr. Montanari 1985; Tanoni 1985, pp. 167-184; Gandini 1985, pp. 319-339; Di Donato 1999; Carandini 2006, pp. 151-162; Massenzio 2006, pp. 125-136; Di Donato 2013 in due volumi; Pisano 2020, pp. 581-601. Si veda su Petazzoni Gandini 2009, pp. 47-94.

<sup>176</sup> Brelich 1964-1965; Cusumano 2005; Cusumano 2015.

<sup>177</sup> Per ulteriori confronti bibliografici si veda Chiai 2018, pp. 18-19 e bibliografia, l'autore fa riferimento tra l'altro alle opere di Ciaceri (1911) e agli scritti su Ciaceri in Giammellaro 2008.

greci<sup>178</sup>. Brelich discusse sulla religiosità in Sicilia in occasione del I Convegno di studi sulla Sicilia antica con una relazione intitolata *La religione greca in Sicilia*<sup>179</sup> in cui le peculiarità della religiosità greca di Sicilia sembravano provenire da quelle della Grecia continentale. Tali dati riscossero scalpore, sia in senso negativo che positivo. Su una scia simile si pone l'analisi presente in *Paidés e Parthenoi*, in cui si analizza il superamento di alcune pratiche cultuali e iniziatiche<sup>180</sup>. Ai fini di questo lavoro sembra importante chiarire il pensiero che espone Brelich nei suoi studi che riguardano la religiosità in Sicilia<sup>181</sup>. L'indagine storica in ambito culturale appare infida<sup>182</sup>; nei casi più noti delle pratiche religiose legate ai culti dei Palici e di Adrano essi appaiono come culti di natura indigena, ma allo stesso tempo ben attestati dalla documentazione greca; ciò mette in luce come i culti locali non siano puntualmente solo preellenici. Secondo l'autore non esiste la possibilità di identificare una religiosità preellenica *tout-court* basandosi su quanto noto dai diversi "santuari"<sup>183</sup>, pur premettendo che non ha "alcun' intenzione di escludere ciò che sarebbe altrettanto arbitrario che affermare - l'esistenza di elementi locali in qualche culto greco dell'isola"<sup>184</sup>. Per Brelich la storiografia della Sicilia è da indagare in senso greco, per evitare di effettuare studi su una "storiografia a rovescio"<sup>185</sup>, e attraverso questa premessa discute alcuni casi di culti attestati in generale in Sicilia che per lui sono da riferirsi a culti praticati in diversi luoghi della Grecia. In tal modo vengono però indicate solo le somiglianze e non le differenze cultuali che in un discorso del

---

<sup>178</sup> G.F. Chiaï in un saggio recente spiega come sia necessario utilizzare le fonti greche per indagare il mito dietro la ritualità, le cui tracce a volte si riscoprono nella cultura materiale analizzata in archeologia. L'autore infatti nel suo studio propone una comparazione tra alcuni santuari di ambito siciliano attraverso iscrizioni e preghiere che consentano di determinare le forme comuni della comunicazione religiosa. È attraverso le forme religiose greche che vi entreranno in contatto tra l'altro che secondo l'autore la culturalità precedente si ridefinisce ma non si oblitera, continuando comunque ad esistere, pur mutando. Cfr. Chiaï 2018, pp. 1-43.

<sup>179</sup> Xella 2002, p. 12.

<sup>180</sup> Xella 2002, p. 13.

<sup>181</sup> Brelich 1964-1965, pp. 35-54.

<sup>182</sup> Brelich 1964-1965, pp. 35-54 e p. 69 nell'edizione curata da Xella, Xella 2002.

<sup>183</sup> Generalmente indicati da fonti e da ritrovamenti archeologici.

<sup>184</sup> Brelich 1964-1965 in Xella 2002, p. 70.

<sup>185</sup> "Perché la storia culturale e religiosa della Sicilia greca è una storia greca: il suo dinamismo si manifesta chiaramente nella direzione dell'ellenizzazione dell'isola e non in quella dell'indigenizzazione della grecità; ciò che è attivo, creativo, vivo in questa storia, viene dai Greci che, se vogliamo, si 'sovrappongono' ovunque alla cultura e alla religione locali; se concediamo che accolgono - ma ad ogni modo accolgono trasformando - elementi locali, è il modo della trasformazione che è storicamente positivo, non l'accoglimento stesso. Una storiografia orientata verso le sopravvivenze, i retaggi, i sostrati, verso le origini remote è sempre una storiografia a rovescio, perché la storia si fa seguendo i processi di svolgimento secondo la loro reale corrente che è sempre nella direzione che dal passato porta all'avvenire", Brelich 1964-1965 in Xella 2002, pp. 70-71.

genere hanno un grosso peso. Bisogna tuttavia dire che negli anni in cui scrive l'autore ancora erano noti solo gli elementi principali di una culturalità di cui si è man mano presa coscienza e che è emergente, pur nelle poche attestazioni di cui si dispone.

Il discorso si focalizza dunque sulla religione greca in Sicilia in generale e non su testimonianze specifiche relative ad un culto come quello delle Ninfe, largamente attestate in Grecia e meno nell'isola di cui discute. È pur vero che quanto emerge rispecchia un altro periodo degli studi legati alla culturalità dei luoghi; inoltre, per quanto sia normale che le attestazioni più note siano quelle testimoniate dalle fonti greche, anche queste sono da considerarsi una *lectio faciliior* nei confronti delle realtà locali che non possono essere messe da parte solo perché carenti di attestazioni. C'è anche da dire che il Brelich autore del discorso sulla religione greca in Sicilia sembra un autore notevolmente diverso dal Brelich che discute del concetto di religione nel volume *Introduzione alla storia delle religioni*, e in cui si dichiara che “per parlare delle religioni dovremmo sapere che cosa intendere per religione; d'altra parte, finché non conosciamo le religioni, non possiamo formarci un concetto di 'religione’”<sup>186</sup>. Il concetto stesso di religione è fondamentalmente moderno e viene posto in evidenza come nelle civiltà antiche non esista un termine del genere fino al momento in cui non ci si rende conto del bisogno di confrontare la propria culturalità ad altre di diverso tipo. Essendo il pensiero espresso un concetto storico è soggetto a mutamento, inoltre nell'ambito di questa nozione bisogna considerare alcuni fattori quali le credenze, le pratiche, i comportamenti e le figure che agiscono nell'ambito culturale (si vedano i sacerdoti ad esempio)<sup>187</sup>. Anche nell'ambito del credo vengono poste diverse complessità relative al tipo di società e di terminologia a cui si fa riferimento, ad esempio nel caso del mito, che secondo alcuni è utile per spiegare i fenomeni naturali. Lo stesso, come nel caso degli evemeristi, è a volte visto come una variante di alcune vicende storiche più antiche esagerate dai posteri ed è ovviamente indiscusso che non si possa afferrare a pieno la natura di un mito a priori senza individuarne un contesto culturale minimo di appartenenza<sup>188</sup>. È vero che per antonomasia il mito è una narrazione di eventi basata su quanto illustrato da cantori specializzati che vivono in un periodo ben diverso rispetto a quello a cui il mito si riferisce, e che la somma di queste narrazioni forma la mitologia di un popolo. Questa, se non

---

<sup>186</sup> Brelich 1966, p. 4.

<sup>187</sup> Brelich 1966, pp. 3-6.

<sup>188</sup> Brelich 1966, p. 8. Su questo Brelich dichiara l'importanza degli studi dell'etnologia moderna effettuati da B. Malinowski e da A. Radcliffe Brown, secondo i quali il fondamento per la comprensione del mito deriva dalla generale conoscenza delle civiltà che li racconta.



conosciuta nella sua interezza, è difficile da scindere nei diversi miti che la compongono<sup>189</sup>.

Prendendo in considerazione elementi tipici di credenze che vedono protagonisti di vicende anche esseri che trascendono dalla condizione umana, questi vengono divisi in due categorie, anche se si specifica che esistono dei casi-limite tra i due gruppi che servono solo ad orientarsi in un'altrimenti caotica esposizione di fatti: esseri extraumani puramente mitici<sup>190</sup> e esseri sovrumani esistenti nel presente<sup>191</sup>. Su alcuni elementi di questa distinzione per categorie si ritornerà alla fine del lavoro per poter meglio comprendere, in assenza di dati risolutivi, come possano essere valutate alcune delle testimonianze sul culto delle Ninfe delle acque in Sicilia.

Il lavoro di Brelich prosegue con un'analisi del rito e del culto in generale, questo inteso come tutta una serie di relazioni che gli esseri umani intrattengono con l'entità divina. I riti all'interno di un culto sono di diverso tipo, a partire dalla differenza presente tra la ritualità "magica" e quella dei riti "di passaggio". Se nel primo caso ci si basa su un rapporto di richiesta e di ottenimento o meno del favore da parte della divinità (ad esempio si pensi a riti di invocazione della pioggia), nel secondo caso ci si riferisce a quei riti connaturati nella comunità e che tutti gli uomini devono compiere per poter essere ammessi nella società di appartenenza<sup>192</sup>.

La religiosità della Sicilia in ambito pregreco potrebbe racchiudere diversi aspetti di questa catalogazione relativa alle principali espressioni della religione in generale, e rappresenta una sorta di sfida, che, come ricorda P. Scarpi nella prefazione alla nuova edizione di *Paidēs e Parthenoi*, era anche il modo in cui Brelich faceva storia delle religioni<sup>193</sup>.

Il limite degli studi precedenti è rappresentato come si è visto da un costante confronto con la Grecia, anche se alcuni autori studiosi ripromettono di indagare il fenomeno in quanto manifestazione a sé. Questo accostamento alla religiosità greca non permette di comprendere la culturalità della Sicilia antica come fenomeno indipendente.

---

<sup>189</sup> Brelich 1966, pp. 7-12.

<sup>190</sup> A questo gruppo afferiscono: il creatore, il trickster, il primo uomo, l'eroe culturale o civilizzatore, l'antenato mitico, il dema. Cfr. Brelich 1966, pp. 13-17.

<sup>191</sup> A questo gruppo afferiscono: l'essere supremo, il signore degli animali, la terra madre, gli spiriti, gli antenati, i feticci, le divinità e il dio unico. Cfr. Brelich 1966, pp. 17-28.

<sup>192</sup> Nella religione di ambito greco a priori non vi sono testi sacri e le prove della religiosità ci vengono restituite oltre che dalle fonti filologiche anche dai resti archeologici che però non possono essere chiarificatori. Per ulteriori confronti si veda Brelich 1966, pp. 31-41.

<sup>193</sup> Scarpi 2013, p. 9.

I culti, anche quelli che rievocano le forme religiose più tipiche della Grecia antica, assumono una realtà propria, inscindibile da ciò che è il contesto particolare dell'isola. Oggetto di indagine storica infatti non può mai essere il solo elemento, ma è necessario indagarlo alla luce dei suoi multiformi contesti culturali, ambientali e sociali. L'indagine dei "fenomeni sociali in movimento", come viene definita da N. Cusumano<sup>194</sup>, è indispensabile per lo studio di un territorio e delle sue trasformazioni.

### **3.4. Motivi per un'indagine sulle Ninfe delle acque di Sicilia**

Dopo questi studi non sono state effettuate ulteriori disamine sulla religiosità siciliana connessa all'ambiente e al paesaggio.

Partendo dal presupposto che la culturalità, in particolare nel caso di un'isola dinamica come la Sicilia, è necessariamente un fenomeno in movimento, mutevole nelle sue dinamiche connesse ai fenomeni sociali a cui esse fanno riferimento, porre in relazione l'ambiente e la culturalità più antica, in particolar modo quella che precede le attestazioni di epoca greca, potrebbe sicuramente essere uno dei fattori più importanti per chiarire le mere differenze che si notano rispetto alle culture della grecità orientale, così come le somiglianze.

Gli antichi miti rivivono spesso nella toponomastica odierna, e un esempio di questo primo indice di collegamento tra il passato e la contemporaneità di cui l'isola è intrisa si nota proprio nei miti afferenti alla zona etnea dove molti toponimi ricordano la vicenda del pastorello Aci (figlio di un fauno e di una ninfa fluviale) e della ninfa Galatea.

I miti riguardanti le ninfe e le fonti antiche collocano il culto all'interno di grotte (si pensi al lavoro di Porfirio)<sup>195</sup>. Per quanto riguarda lo studio di questi antri e di queste grotte come ambienti abituali per le Ninfe, Porfirio ad esempio racconta, pur in chiave enigmatica e allegorica, di come Demetra allattò Kore in unantro tra le Ninfe<sup>196</sup>. Alle stesse, definite Naiadi per via delle acque da cui sgorgano le correnti, venivano consacrati questi ambienti. Sempre da Porfirio apprendiamo anche che come agli dei olimpici venivano elevati templi e altari, alle divinità ctonie e alle Ninfe venivano dedicate grotte e caverne per via della natura stessa dell'ambiente e in virtù delle acque sorgive

---

<sup>194</sup> Cusumano 2013, p. 635.

<sup>195</sup> Si veda Porfirio, *De antro*, 1-4 e il commento di Simonini 1986, pp. 36-43.

<sup>196</sup> Cfr. il commento di Simonini 1986, pp. 46-47.

presenti in esso. Lo stesso autore, mentre cita Teofrasto, testimonia cerimoniali compiuti attraverso l'acqua<sup>197</sup>. Questi riti purificatori si dovevano svolgere nei pressi dei Ninfei, inizialmente santuari dedicati proprio a queste divinità e ricchi di sincretismi religiosi e culturali; Timeo narra come “fosse uso in Sicilia elevare offerte alle Ninfe di dimora in dimora e trascorrere l'intera notte, ubriachi, nei pressi delle loro statue e danzare vicini alle divinità”<sup>198</sup>. Ancora, le ninfe sono associate alle acque anche da Esiodo<sup>199</sup>, che le dice figlie di Oceano e Teti insieme ai fiumi e alle

---

<sup>197</sup> Porfirio, *De abst.* 2, 20.

<sup>198</sup> Ateneo di Naucrati F 32 = Athen. 6, 56; si veda anche il cratere siceliota ritrovato a Canicattini sul quale sono rappresentati forme di celebrazioni simili con la partecipazione di Menadi e Satiri in De Cesare 2001, p. 386 e citato anche in Portale 2009, p. 28.

<sup>199</sup> Si veda Esiodo, *Teogonia*, 337-370: - Τηθύς δ' Ὠκεανῷ ποταμοὺς τέκε δινήεντας, Νειλὸν τ' Ἀλφειὸν τε καὶ Ἑριδανὸν βαθυδίνην, Στρυμόνα Μαίανδρόν τε καὶ Ἴστρον καλλιπέεθρον Φᾶσιν τε Ῥῆσόν τ' Ἀχελῶν τ' ἀργυροδίνην Νέσσόν τε Ῥοδίον θ' Ἀλιάκμονά θ' Ἐπτάπορον τε Γρήνικόν τε καὶ Αἴσηπον θεῖόν τε Σιμοῦντα Πηνειὸν τε καὶ Ἑρμόν ἑυρρείτην τε Κάικον Σαγγάριον τε μέγαν Λάδωνα τε Παρθενίον τε Εὐηνόν τε καὶ Ἀλδήσκον θεῖόν τε Σκάμανδρον· τίκτε δὲ Κουράων ἱερὸν γένος, αἱ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι, Πειθῷ τ' Ἀδμήτη τε Ἰάνθη τ' Ἥλέκτρῃ τε Δωρίς τε Πρυμνώ τε καὶ Οὐρανίῃ θεοειδῆς Ἴππῳ τε Κλυμένη τε Ῥόδειά τε Καλλιρόῃ τε Ζευξῷ τε Κλυτίῃ τε Ἰδυῖά τε Πασισθήῃ τε Πληξάυρῃ τε Γαλαξάυρῃ τ' ἑρατῇ τε Διώνῃ Μηλόβοσίς τε Θόῃ τε καὶ εὐειδῆς Πολυδώρῃ Κερκηΐς τε φυῆν ἑρατῇ Πλουτῷ τε βοῶπις Περσηΐς τ' Ἰάνειρά τ' Ἀκάστη τε Ξάνθη τε Πετραίῃ τ' ἑρόεσσα Μενεσθῷ τ' Εὐρώπῃ τε Μῆτις τ' Εὐρυνόμῃ τε Τελεστῷ τε κροκόπεπλος Χρυσῆς τ' Ἀσίῃ τε καὶ ἱμερόεσσα Καλυψῷ Εὐδῶρῃ τε Τύχῃ τε καὶ Ἄμφιρῷ Ὠκυρῷ τε καὶ Στύξ, ἣ δὴ σφειων προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων. αὗται ἄρ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο πρεσβύταται κοῦραι· πολλαὶ γὰρ μὲν εἰσι καὶ ἄλλαι· τρὶς γὰρ χίλιαί εἰσι τανίσφυροι Ὠκεανῖναι, αἱ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης πάντη ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα. τόσσοι δ' αὖθ' ἕτεροι ποταμοὶ καναχηδὰ ῥέοντες, υἱέες Ὠκεανοῦ, τοὺς γείνατο πότνια Τηθύς· τῶν ὄνομα ἄργαλέον πάντων βροτῶν ἄνδρα ἐνίσπειν, οἱ δὲ ἕκαστοι ἴσασι, ὅσοι περὶ ναιετάουσι, “Tetys a Oceano partori i fiumi vorticosi, Nilo e Alfeo e Eridano dai vortici profondi, Strimone e Meandro e Istro dalle belle correnti e Fasi e Reso e Acheloo dai vortici d'argento e Nesso e Rodio e Aliamone e Eptaporo e Grenico e Aisepo divino e Simoenta e Peneo e Ermo dalla bella corrente e Caico e il grande Sangario e Ladone e Partenio e Eveno e Ardesco e il divino Scamandro. Partorì anche una sacra discendenza di figlie, che sulla terra allevano gli uomini insieme ad Apollo signore e ai Fiumi, infatti questa sorte hanno da Zeus: Peito e Admete e lante e Elettra e Doris e Primno e Urania dall'aspetto divino e Ippo e Climene e Rodeia e Calliroe e Zeuxo e Clitia e Iduia e Pasitoe e Plexaure e Galaxaure e l'amabile Dione e Melobosi e Toe e Polidora di bell'aspetto e Cerceis amabile nella figura e Pluto dagli occhi bovini e Perseis e Ianira e Acaste e Xante e l'amabile Petrea e Menesto e Europa e Metis e Eurinome e Telesto dal peplo di croco e Criseide e Asia e la desiderabile Calipso e Eudora e Tyche e Anfiro e Ociroe e Stige, che di tutte loro è la più grande. Da Oceano e Tetys queste nacquero, le figlie più antiche, ma molte altre vi sono; tremila infatti sono le Oceanine dalle caviglie sottili che, largamente sparse, la terra e le profondità dell'acqua dovunque ugualmente frequentano, splendida prole di dee. Altrettanti a loro volta i fiumi che scorrono rumorosi, figli di Oceano, che l'augusta Tetys generò; di tutti loro è difficile per un uomo mortale dire il nome, ma lo sa ognuno che abita nei pressi”. Trad. a cura di G. Ricciardelli.

sorgenti e da Diodoro, che le ritiene abitanti della Sicilia e cooperanti con le divinità per spiegare la natura delle acque locali<sup>200</sup>.

Fine ultimo di questo lavoro è infatti proprio quello di creare una suddivisione che tenga in considerazione sia il mito dal punto di vista culturale che il paesaggio ad esso correlato, a volte descritto dalle fonti, altre volte associato a dei resti archeologici che permettono di ipotizzare una religiosità connessa alle Ninfe delle acque.

### 3.5. Ninfe di ambito greco e Ninfe di Sicilia. Studi recenti

Più in generale, sui culti legati a diverse tipologie di Ninfe sono state pubblicate una sintesi di J. Larson<sup>201</sup> e un lavoro di Y. Ustinova<sup>202</sup>.

Il testo che la Larson dedica al culto delle Ninfe è la prima vera sintesi sul mondo culturale legato a queste divinità in ambito greco. In esso appare chiaro l'aver voluto riconoscere l'importanza in ambito religioso di un tipo di culto non di *élite* e non di tipo cittadino che in precedenza era il favorito dagli studi. Una cultualità relativa alle Ninfe è in un primo momento sicuramente meglio

---

<sup>200</sup> Diodoro 5, 3, 4-6: μυθολογοῦσι δὲ μετὰ τῆς Κόρης τὰς τῆς ὁμοίας παρθενίας ἠξιωμένους Ἀθηνᾶν τε καὶ Ἄρτεμιν συντρεφομένας συνάγειν μετ' αὐτῆς τὰ ἄνθη καὶ κατασκευάζειν κοινῇ τῷ πατρὶ Διὶ τὸν πέπλον. διὰ δὲ τὰς μετ' ἀλλήλων διατριβὰς τε καὶ ὁμιλίας ἀπάσας στέργει τὴν νῆσον ταύτην μάλιστα, καὶ λαχεῖν ἐκάστην αὐτῶν χώραν, τὴν μὲν Ἀθηνᾶν ἐν τοῖς περὶ τὸν Ἰμέραν μέρεσιν, ἐν οἷς τὰς μὲν Νύμφας χαρίζομένας Ἀθηνᾶ τὰς τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνεῖναι πηγὰς κατὰ τὴν Ἡρακλέους παρουσίαν, τοὺς δ' ἐγχωρίους πόλιν αὐτῆ καθιερωσάσαι καὶ χώραν τὴν ὀνομαζομένην μέχρι τοῦ νῦν Ἀθηναίων· τὴν δ' Ἄρτεμιν τὴν ἐν ταῖς Συρακούσαις νῆσον λαβεῖν παρὰ τῶν θεῶν τὴν ἀπ' ἐκείνης Ὀρτυγίαν ὑπὸ τε τῶν χρησμῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομασθεῖσαν. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον ταύτην ἀνεῖναι τὰς Νύμφας ταύτας χαρίζομένας τῇ Ἀρτέμιδι μεγίστην πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν. ταύτην δ' οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους ἔχειν μεγάλους καὶ πολλοὺς ἰχθύς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν διαμένειν συμβαίνει τούτους, ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις· ἐξ ὧν πολλάκις τινῶν κατὰ τὰς πολεμικὰς περιστάσεις φαγόντων, παραδόξως ἐπεσήμηνε τὸ θεῖον καὶ μεγάλας συμφοραῖς περιέβαλε τοὺς τολμήσαντας προσενέγκασθαι περὶ ὧν ἀκριβῶς ἀναγράφομεν ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις, "I miti raccontano che, con Core, Atena e Artemide, che fecero la sua stessa scelta di rimanere vergini e con lei erano state allevate, raccoglievano i fiori, e preparavano insieme il manto per il loro padre Zeus. Per il tempo passato tra loro in compagnia e i loro rapporti di familiarità, amavano tutte moltissimo quest'isola, e ciascuna ne ebbe in sorte una parte di territorio: Atena nella zona di Imera, dove le Ninfe, per far cosa gradita ad Atena, fecero scaturire sorgenti d'acqua calda in occasione della venuta di Eracle, mentre gli abitanti della regione le consacrarono la città, e il territorio che ancor oggi è chiamato «di Atena». Artemide ricevette dagli dei l'isola che si trova in Siracusa, cui sia responsi oracolari sia gli uomini diedero un nome, Ortigia, derivato da lei. Nello stesso modo anche su quest'isola le Ninfe, per far cosa gradita ad Artemide, fecero scaturire una grandissima sorgente, che ebbe nome Aretusa. Non soltanto in tempi remoti essa conteneva molti grandi pesci, ma anche alla nostra epoca si dà il caso che questi animali continuino a esserci, e sono sacri e gli uomini non li possono toccare; spesso, quando in difficili circostanze di guerra qualcuno ne mangiò, la divinità diede segni straordinari, e copri di grandi sventure chi aveva avuto l'ardire di prenderli per cibarsene. Di questi argomenti scriveremo con precisione nel contesto cronologico pertinente". Trad. italiana a cura di G. Cordiano e M. Zorat. Si veda anche Santagati 2020, pp. 12-13.

<sup>201</sup> Larson 2001.

<sup>202</sup> Larson 2001; Ustinova 2009.

correlabile ad un ambiente rurale e sebbene non limitata solo a questo, si nota come nella letteratura della Atene di età classica non vi siano molti riferimenti a culti tributati in onore di Ninfe. Questi si riscontrano invece nella cultualità della *chora* dello stesso periodo<sup>203</sup>.

Le Ninfe successivamente assumono un nuovo significato e una nuova importanza con gli autori di età ellenistica, e i temi legati al mondo pastorale e alle tradizioni locali diventano di spicco per gli eruditi alessandrini<sup>204</sup>. È così che secondo la Larson lo studio di una religiosità non di nicchia può aiutare non solo ad ampliare la conoscenza della religiosità greca antica, ma anche far luce su conoscenze e tradizioni di carattere popolare dell'antica civiltà. Un secondo punto che emerge dallo studio dell'autrice (che si focalizza sull'ambito greco, ma che non può non rappresentare un punto d'origine per una qualsiasi ricerca da avviare su queste entità sacre) è la figura della donna in relazione alla ritualità connessa alle Ninfe. Se infatti si è sempre discusso delle divinità legate ai riti di passaggio di ambito femminile, le Ninfe, figure vicine alle donne e alla loro vita quotidiana, costituiscono una parte integrante di questa ritualità di ambito domestico-civile.

Nell'ambito del suo studio si parlerà di devozione e di "devozialismo"<sup>205</sup>, termini che si ritengono aderenti alla tipologia cultuale analizzata anche in relazione agli ex-voto. L'individuo coinvolto in questo tipo di "devozialismo" viene coinvolto personalmente dalla divinità attraverso un fenomeno di comprensione emotiva e non puramente intellettuale. L'autrice ci tiene a ricordare che questa tipologia di fenomeno esiste in tutte le religioni, anche se gli studiosi tendono a porre l'accento sulla teologia dei testi sacri.

È chiaro che lo studio deve essere avviato a partire dalla definizione dell'oggetto che verrà indagato, ed è così che il volume inizia, con una definizione di quali entità possano essere identificate come Ninfe, quali ruoli e funzioni esse ricoprono e dove queste creature agiscano nella cultura greca. L'autrice riferisce esempi di iconografie, di testi letterari e di contesti filologici e archeologici atti ad aiutare la comprensione del fenomeno che molte volte è di ambito greco. In relazione alle divinità "maggiori"<sup>206</sup> le Ninfe sono elementi che interagiscono con le dee, sostenendole e agendo insieme ad esse nell'ambito della ritualità che riguarda i passaggi di *status* delle giovani donne dall'età infantile all'età adulta. Le Ninfe vengono poste nella cultualità greca

---

<sup>203</sup> Prefazione in Larson 2001.

<sup>204</sup> Prefazione in Larson 2001.

<sup>205</sup> Prefazione in Larson 2001.

<sup>206</sup> Si fa riferimento alle più note divinità principali del *pantheon* olimpico.

anche in relazione a dei e semidei, e hanno sempre un rapporto che implichi un legame familiare o sessuale con loro, ponendosi come amanti, nutrici o figlie degli stessi.

Questa analisi crea una prima introduzione geografica generale ai culti greci relativi alle Ninfe, e l'autrice stessa ne delinea le difficoltà dal punto di vista cronologico, fattore che in ogni caso è accertabile solo in caso di presenza di fonti primarie<sup>207</sup>. Inoltre alcuni tratti fondamentali diventano utili archetipi per la ricerca sull'argomento, pur con le varianti regionali dei diversi casi<sup>208</sup>. Le Ninfe sono principalmente poste in correlazione con elementi legati alle acque come fiumi, sorgenti e paludi da cui alcune di esse mutuano il nome<sup>209</sup>. Ciò non vuol dire che non abbiano a che fare con luoghi montuosi, che vengono comunque tenuti in considerazione nella disamina in quanto centri che rivestono comunque una importanza economica (si pensi al Pentelico per il marmo e all'Imetto per l'apicoltura, o, ancora, al Pelio in Tessaglia per il legname)<sup>210</sup>. Un ulteriore luogo in cui le Ninfe agiscono sono come si è già visto le grotte e gli antri<sup>211</sup>, e proprio in Grecia per via dell'azione delle acque si trovavano molte cavità dedicate alle Ninfe, come quello già menzionato del noto antro omerico discusso anche da Porfirio (di cui si dirà più avanti)<sup>212</sup>, e si pensi alla stessa dimora di Calipso descritta nell'Odissea, le cui peculiarità ambientali rispecchiano quelle tipiche della cultualità legata alle Ninfe<sup>213</sup>.

---

<sup>207</sup> L'analisi di Larson considera una cronologia che va dall'VIII secolo a.C. fino all'età ellenistica, escludendo generalmente l'ambito romano se non in caso di necessità relativa ai singoli contesti.

<sup>208</sup> Un ulteriore elemento utile che Larson evidenzia è la connessione delle Ninfe all'ambito oracolare, elemento che le pone ancora una volta in connessione con dei particolari contesti naturali, ma anche con l'ambito ctonio e con un probabile sostrato più antico e folkloristico dell'accertata religione greca.

<sup>209</sup> Si veda Larson 2001, p. 8 in cui l'autrice specifica che a livello filologico le Ninfe vengono attestate in luoghi d'acqua sin da Omero fino almeno agli epigrammi dell'*Antologia Palatina*.

<sup>210</sup> Le Ninfe di ambito greco sono generalmente connesse a diversi tipi di paesaggio. Cfr. Larson 2001, p. 9.

<sup>211</sup> Larson specifica che la maggior parte delle attestazioni legate alle Ninfe in Grecia proviene proprio da grotte sacre ad esse. Larson 2001, p. 9.

<sup>212</sup> Si veda Porfirio, *De antro*, 1-4.

<sup>213</sup> La triade paesaggistica sorgente, acqua e vegetazione è discussa da Larson come emblema paesaggistico per la cultualità legata alle entità. Di tale natura è il menzionato luogo i cui elementi lo contraddistinguono (platano e sorgente) e in cui si trova il santuario dedicato ad Acheloo e alle ninfe raggiunto da Socrate e dai suoi compagni nel *Fedro*. Cfr. Larson 2001, p. 10. Per il concetto di *locus amoenus* in relazione alle Ninfe si veda sempre Larson 2001, p. 10 e più in generale pp. 8-10. Inoltre è proprio in relazione ai diversi tipi di paesaggio che si trovano i diversi nomi delle tipologie di Ninfe (ad esempio driadi, amadriadi, nereidi, limnadi, ecc.) ed è Mnesimaco di Faselide (841 F2; si veda Larson 2001, p. 11, in cui l'autrice spiega come dall'età ellenistica in modo particolare le Ninfe venga suddivise secondo i diversi elementi del paesaggio) che in epoca ellenistica le suddivide in ninfe celesti, ninfe della terra, ninfe dei fiumi, ninfe delle paludi e ninfe dei mari.

Si è a conoscenza anche dell'uso che vedeva come consuetudine donare nei pressi di sorgenti e bacini d'acqua *xesmata*<sup>214</sup> (immagini scolpite), bambole e oggetti votivi<sup>215</sup>, e la stessa Larson paragona quest'uso a quello contemporaneo di gettare le monete in alcune fontane<sup>216</sup> (fig. 5). Prima di giungere alla sezione finale dello studio che prevede un catalogo di attestazioni archeologiche relative alla presenza delle Ninfe nel mondo greco, si discutono le figure che si rapportano alle Ninfe di cui si ha notizia<sup>217</sup>. Esse spesso si trovano in situazioni legate alla sfera sessuale con divinità come Zeus e Poseidone, o in relazioni di parentela con Dioniso. Ancora, per quanto riguarda Apollo, Hermes e Pan<sup>218</sup> ne costituiscono spesso il corteggio e sileni e satiri, a volte legati alla sfera dionisiaca del culto e altre no, si accompagnano ad esse. Ninfe e sileni sono spesso interconnessi, a partire dall'*Inno Omerico ad Afrodite* che li descrive mentre si accoppiano negli antri, e così anche in Esiodo e in altre fonti antiche, in cui a volte i sileni sono detti anche figli di Ninfe<sup>219</sup>.

Le Ninfe, nonostante la forma fisica simile a quella umana, vengono sempre ricordate come portatrici di un'essenza selvatica, al pari di ibridi come i sileni, che ne sembrano essere la controparte<sup>220</sup>. Alcune Ninfe vennero anche inglobate nella ritualità connessa a Dioniso, sia per via del fatto che il dio venne nutrito da alcune di esse, sia probabilmente per la vicinanza con satiri e ambienti naturali. In ogni caso, sulla base di studi iconografici<sup>221</sup>, si ipotizza che la figura di Dioniso sia stata affiancata solo successivamente a quella di Satiri e Ninfe<sup>222</sup>, ed è il vaso François la prima attestazione in cui se ne registra l'associazione al dio<sup>223</sup>. Le Ninfe vengono affiancate

---

<sup>214</sup> Larson discute tali tipi di votivi offerti alle fonti in Larson 2001, p. 51. Si veda il significato del termine *ξέσμα* in quanto "cosa scolpita, incisione, iscrizione". Si veda Rocci 1973, p. 1297.

<sup>215</sup> Larson 2001, p. 51.

<sup>216</sup> Vedremo più avanti una ritualità simile attestata nell'ambito del culto delle Ninfe delle acque della Sicilia antica.

<sup>217</sup> Larson 2001, pp. 90-120.

<sup>218</sup> Cfr. Larson 2001, pp. 96-97 e bibliografia. Si vedano pp. 97-98 nello specifico per il rapporto tra le Ninfe e Pan.

<sup>219</sup> *Inno ad Afrodite*, 5, 256-263 ed Esiodo, fr. 10a 17-18. Cfr. Larson 2001, p. 92 per ulteriori confronti bibliografici.

<sup>220</sup> Larson 2001, pp. 92-93.

<sup>221</sup> Larson 2001, p. 94 e bibliografia.

<sup>222</sup> Rappresentate nelle loro nudità proprio per via della loro natura divina. Cfr. Larson 2001, p. 94. Si veda anche Larson 2001, p. 95 sull'associazione ninfa-menade in ambito dionisiaco.

<sup>223</sup> Larson 2001, p. 94 e bibliografia.

anche ad Acheloo<sup>224</sup> (fig. 6), divinità fluviale per eccellenza il cui culto è ampiamente attestato nel mondo greco e a cui i giovani dedicavano le loro ciocche di capelli nell'ambito del rituale chiamato *koureion*<sup>225</sup>.

La Larson nella sua disamina sulle Ninfe del mondo greco prende in considerazione diverse aree geografiche<sup>226</sup>, cercando di dare per sommi capi delle definizioni comuni a luoghi che geograficamente e cronologicamente differiscono a livello storico in modo macroscopico. Essendo la prima opera di tal genere, una disamina generale è senza dubbio la migliore soluzione all'introduzione del problema.

Da una rapida analisi sulla funzione delle Ninfe di Sicilia emerge ad un primo impatto la preponderante iconografia delle divinità raffigurate sulle monete<sup>227</sup> già a partire dall'inizio del V secolo a.C.<sup>228</sup>, rappresentazioni che si ritrovano anche in alcune antefisse di VI secolo a forma di volti femminili<sup>229</sup>. I dati raccolti riguardano in particolar modo alcune città della Sicilia occidentale che hanno restituito degli elementi archeologici che richiamano la cultualità legata a queste entità. Se fin adesso, da un'analisi preliminare, il lavoro costituisce un avvio alla ricerca sulla cultualità delle Ninfe di ambito greco, appare fondamentale tracciare i caratteri distintivi tra le Ninfe individuate dalla Larson e quelle analizzate in questo testo. Quest'ultime presentano infatti alcune peculiarità simili a quelle delle Ninfe greche, ponendosi come compagne o familiari di alcuni dei, o, ancora, come corteggio di divinità maggiori la cui identità è in alcuni contesti molto somigliante a quella delle dee della Grecia. Tuttavia le Ninfe della Sicilia hanno caratteristiche differenti in base al luogo in cui se ne riscontra l'attestazione, pur partendo dalle stesse basi concettuali della cultualità di ambito agrario discussa dalla Larson, se così si può definire un tipo di religiosità connessa e identificata nei fenomeni legati al paesaggio.

---

<sup>224</sup> Su questo argomento cfr. Larson 2001, pp. 98-100.

<sup>225</sup> Si vedano Cole 1984 e Larson 2001, p. 98. Sui riti di passaggio delle donne in relazione alla ritualità delle Ninfe si veda Larson 2001, pp. 100-120 e bibliografia.

<sup>226</sup> Attica, Grecia centrale, Peloponneso e Corinto, Grecia nord occidentale, Tessaglia, Egeo del Nord, Egeo del Sud e Africa del Nord, Asia Minore, Siria, Italia del Sud e Sicilia. cfr. Larson 2001, pp. 121-225.

<sup>227</sup> L'autrice paragona questo dato con quello restituitoci dalla numismatica tessala. Secondo Larson inoltre tale evento sembra da ricondurre sin dal principio al contesto siciliano ed essere stata esportata come usanza dall'ovest all'est del mondo greco. Cfr. Larson 2001, p. 211 per ulteriori informazioni sull'argomento.

<sup>228</sup> È indiscusso che l'iconografia monetale, come già accennato, fosse un potente mezzo comunicativo per ostentare la fertilità delle terre e gli elementi di spicco del paesaggio. Cfr. Larson 2001, pp. 211-212 e Salamone 2012a.

<sup>229</sup> Si vedano Mertens-Horn 1991, pp. 9-28 e Larson 2001, p. 212.



Queste entità dell'isola sono quindi sicuramente correlate a quelle greche e in un particolare momento della storia antica dell'isola esse sovrintendono i passaggi di *status*, vengono venerate in grotte e accompagnano le dee nelle loro azioni rituali. Eppure, nell'ambito dei testi analizzati e dei luoghi che hanno restituito attestazioni correlate alla cultualità legata alle Ninfe, emerge chiaramente che esse non sono divinità appartenenti ad una religiosità secondaria. Le Ninfe delle acque siciliane, denominate tali forse per via della predominanza culturale della grecità in Sicilia, sono esse stesse una proiezione di alcuni elementi del territorio. Sono l'elemento costituente il paesaggio che consente all'uomo di insediarsi in un luogo, di abitarlo e di sfruttarne le risorse. Queste creature sono entità benevole in alcuni casi, malevole in altri, a seconda delle azioni dell'uomo. Le Ninfe più conosciute sono anche quelle testimoniate dalla cultura greca, e questo vale anche per quelle della Sicilia antica, infatti la Larson menziona alcuni casi conosciuti tramite l'esame delle fonti e dei documenti numismatici portandoli come esempio di un fenomeno presente in un'isola che ha mutuato forti caratteristiche della religiosità greca (si vedano le attestazioni già note provenienti da Siracusa, da Camarina, dall'area di Catania, da Imera, da Messina e da Akrai)<sup>230</sup>.

La disamina della Larson costituisce quindi il punto di partenza per poter porre delle somiglianze e delle differenze tra le Ninfe di ambito greco e le entità della Sicilia. Si cercherà quindi di proporre un avanzamento sull'argomento riguardante la religiosità delle Ninfe delle acque in Sicilia, nell'ambito di una ricerca che è e deve essere per assunto sempre implementabile e trasformabile.

Un ulteriore studio utile ai fini di questa indagine è costituito da quello della Ustinova, *Caves and the ancient greek mind*. Con un approccio di diverso tipo che unisce l'archeologia e le neuroscienze (anche attraverso delle sperimentazioni moderne) si analizza il modo in cui alcune figure del mondo antico, quali poeti, sacerdoti e saggi, cercavano nell'antica Grecia la saggezza scendendo in grotte o in antri sotterranei. Il lavoro offre un approccio innovativo accostando antiche testimonianze ai risultati della moderna ricerca neuropsicologica ed emerge in modo evidente come il fine ultimo non sia dimostrare che ruolo avessero le grotte nella vita del popolo greco in generale<sup>231</sup>, ma

---

<sup>230</sup> L'autrice passa in rassegna in un unico paragrafo anche Selinunte, Morgantina e Segesta. Cfr. Larson 2001, pp. 211-225.

<sup>231</sup> A tal proposito si ringrazia la collega e amica Serena D'Amico per il continuo confronto sull'utilizzo delle grotte in antico, nell'ambito della sua ricerca dottorale che riguarda i nuovi approcci a *Cave Archaeology* e *Sensory Archaeology*.

piuttosto che funzione avessero in un ambito come quello religioso, in particolar modo nel caso della rivelazione divina<sup>232</sup>.

Sin dal primo capitolo emerge la comparazione effettuata dall'autrice con vari casi di ambito contemporaneo analizzati da studi antropologici e neuropsicologici in cui l'uomo ha provato a raggiungere in modo mistico la divinità, isolandosi dal mondo in spazi chiusi e a volte facendo uso di vapori, di miasmi o di droghe<sup>233</sup>. Il tutto viene paragonato a ciò che accadeva nell'antica Grecia; i dati sono stati raggruppati in quattro macro categorie di cui la prima è quella che riguarda questa ricerca più da vicino, ovvero l'analisi degli oracoli istituzionalizzati e dei luoghi in cui si praticava la divinazione<sup>234</sup>.

Nell'ambito del capitolo relativo agli oracoli si premette che il modo in cui si svolgevano le attività oracolari nel mondo antico è perlopiù sconosciuto<sup>235</sup>, e molti oracoli comprendevano l'utilizzo di una grotta posta nelle loro vicinanze, tuttavia alcune di queste sono crollate o non ve ne è più traccia, e in ritualità di questo genere il drastico cambiamento del paesaggio crea dei forti scompensi nelle indagini sulla metodologia del rituale stesso<sup>236</sup>. Si pensi ad esempio ai più noti oracoli di Apollo: quello di Delfi, di Didima, di Claros e di Patara, in cui, tra i quattro, due di essi prevedevano rituali che avrebbero condotto all'ispirazione divina coloro che li compivano all'interno delle grotte<sup>237</sup>.

---

<sup>232</sup> Ustinova 2009. Pur essendoci filoni contrastanti su questi moderni approcci allo studio della storia e della religiosità antica, che vedono da un lato chi sostiene che sia impossibile unire le scienze cognitive alle esperienze vissute dai popoli antichi, e chi invece ne rievoca i dati attraverso esperimenti di diversa natura, sembra importante evidenziare come lo studio della Ustinova non comprometta l'approccio critico al ramo dell'antichistica di cui si fa portavoce. Il volume risulta infatti interessante e di ampio respiro nell'ambito di un'indagine le cui specificità sono ancora al centro del dibattito degli studi di storia delle religioni antiche.

<sup>233</sup> Si pensi ai casi della Pizia e dei Palici di Sicilia (di cui si discuterà nella sezione dedicata). Cfr Ustinova 2009, pp. 13-51.

<sup>234</sup> Le altre categorie comprendono profeti e poeti, la figura della Sibilla e di alcuni personaggi ciechi ispirati dalle divinità, filosofi e sapienti e, infine, un'analisi di esperienze di premorte

<sup>235</sup> Ustinova 2009, p. 53. Sull'argomento si veda anche l'opera di Plutarco Περὶ τοῦ εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς (*De E apud Delphos*), per la cui chiave di lettura si ringrazia il prof. L.M. Calìo.

<sup>236</sup> Ustinova 2009, pp. 53-54.

<sup>237</sup> Secondo la Ustinova inoltre le scale a chiocciola del santuario di Didima avevano una funzione molto simile a quella dei corridoi sotterranei di Claros. Si veda Ustinova 2009, p. 54 e bibliografia.

Anche dall'analisi dell'esperto di epigrafia latina e di storia religiosa antica V. Rosenberger<sup>238</sup>, che ha mappato diversi centri oracolari di ambito greco, emerge l'importante funzione che gli antri di molti di questi santuari avevano<sup>239</sup>, importanza già riconosciuta in ambito mitologico<sup>240</sup>.

Generalmente le grotte erano ambienti dedicati a Ninfe e a creature divine dal carattere naturale come il già citato Pan<sup>241</sup> e i reperti rinvenuti in questi ambienti mostrano, come già accennato, una certa propensione all'iconografia che unisce le Ninfe e Pan a partire dal V secolo a.C. Questi ritrovamenti comprendono spesso iscrizioni, ceramiche, lucerne e terrecotte e generalmente le grotte mantengono la propria morfologia naturale, salvo qualche nicchia scavatavi all'interno di esse per motivi cultuali<sup>242</sup>. Tornando alla disamina della Ustinova, essa comprende anche diversi esempi oracolari e vi si pone il quesito sulla ritualità ninfale in ambito oracolare, attestazione chiara ed evidente presente nei santuari da lei indagati e idonea ad indicare l'ennesimo aspetto di una ritualità di cui fanno parte le Ninfe, che in quanto elementi strettamente connessi al paesaggio, ad esso sono affini e attraverso esso agiscono.

Dallo studio sugli oracoli e sui luoghi in cui questi avevano luogo emerge quindi che le Ninfe avevano dei poteri profetici<sup>243</sup> (si pensi a Dafnide<sup>244</sup> e a Calypso<sup>245</sup>, fig. 7), e anche le Sibille sono spesso poste in connessione con le Ninfe, come nel caso della Sibilla Eritrea, figlia di una Ninfa e

---

<sup>238</sup> Lo studioso ha condotto le sue ricerche presso le Università di Heidelberg, Colonia, Augusta ed Erfurt.

<sup>239</sup> Si pensi a Delfi, a Ptoion, a Lebadea, a Oropos, a Bura, a Olimpia, a Lycosura, a Delo, a Ierapoli e a Claros ad esempio. Rosenberger 2001, pp. 214-215; Ustinova 2009, p. 54.

<sup>240</sup> Ustinova 2009, p. 54.

<sup>241</sup> Che nell'ambito di questa ritualità in grotta è uno degli esseri divini parte del culto, egli infatti può provocare la panolepsia, fenomeno divino che indica proprio la presenza del dio e che eleva il posseduto dalla normale condizione umana ad una condizione di contatto col divino. Se la panolepsia è da considerarsi come condizione positiva, il panico, generato altresì in questi casi di presenza della divinità, ne è il lato negativo. Si vedano Bourgeaud 1988, pp. 88-147; Ustinova 2009, p. 56. Si veda inoltre il concetto di ninfolepsia in Chandler 1776, pp. 169-171; Borgeaud 1988: 106; Connor 1988: 160; Ustinova 2009b, p. 272 e Eliade 1964, pp. 177-178.

<sup>242</sup> Ustinova 2009, p. 55.

<sup>243</sup> Si vedano a tal proposito Herter 1937, pp. 1552-1553; Larson 2001, pp. 11-20 e Ustinova 2009, pp. 58-60.

<sup>244</sup> Pausania 10, 5, 5: ἡ δὲ λεωφόρος αὐτόθεν ἢ ἐς Δελφοὺς καὶ προσάντης γίνεται μᾶλλον καὶ ἀνδρὶ εὐζώνῳ χαλεπωτέρα. λέγεται δὲ πολλὰ μὲν καὶ διάφορα ἐς αὐτοὺς τοὺς Δελφοὺς, πλείω δὲ ἔτι ἐς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ μαντεῖον. φασὶ γὰρ δὴ τὰ ἀρχαιότατα Γῆς εἶναι τὸ χρηστήριον, καὶ Δαφνίδα ἐπ' αὐτῷ τετάχθαι πρόμαντιν ὑπὸ τῆς Γῆς· εἶναι δὲ αὐτὴν τῶν περὶ τὸ ὄρος νυμφῶν, "La grande strada che va da qui sino a Delfi diventa ancora maggiormente scoscesa e più difficile anche per un uomo senza bagaglio. Molte e diverse versioni si hanno su Delfi e ancora più sull'oracolo di Apollo. Dicono che l'oracolo in origine fosse di Gea e che da Gea vi fosse designata come profetessa Dafnide, una delle ninfe del monte". Trad. a cura di U. Bultrighini e M. Torelli.

<sup>245</sup> Omero, *Odissea*, 5, 206. Cfr. anche Knight 1967, pp. 164-166 e Ustinova 2009, p. 58.

sepolta in una grotta dedicata a queste divinità<sup>246</sup>. Anche i figli delle ninfe hanno poteri legati alla mantica (si pensi a Tiresia, Mopso, Idmone ed Epimenide)<sup>247</sup>, e questo dato inserisce maggiori elementi in questa categoria di indagine che aggiunge un ulteriore aspetto alla ritualità legata a queste entità<sup>248</sup>.

Le Ninfe sono collegate quindi alle grotte come ambiente ultraterreno e da questo fattore derivano ad esse facoltà divinatorie; è in questo contesto che in alcuni casi entrano in contatto con le acque che si trovano all'interno degli antri e che assumono esse stesse proprietà divinatorie. Tuttavia i santuari adibiti al culto delle Ninfe non sono sempre associabili a grotte e ambienti ipogei come già detto, e, oltre ai luoghi naturali, vi sono anche alcuni culti ninfali legati all'*oikos* o allo spazio cittadino.

### **3.6. Overview generale sui casi principali riguardanti la cultualità delle acque in Sicilia**

Da questa analisi degli studi sembra evidente il fatto che rivolgendo lo sguardo al contesto siciliano bisogna indagare la tipologia dei luoghi destinati al culto delle Ninfe, cominciando dal paesaggio di cui esse sono personificazione.

Fino a poco più di un ventennio fa, il vero limite delle ricerche su queste creature era rappresentato dal fatto che se da un lato alcuni studiosi avevano indagato il loro culto da un punto di vista quasi esclusivamente mitico, coadiuvati dalle fonti, da un altro lo studio sui Santuari delle Ninfe ha interessato maggiormente gli studiosi di edilizia dell'antichità e coloro i quali ne hanno indagato gli aspetti della cultura materiale relativa al culto.

Partendo da tali basi, un contesto particolarmente interessante è quello del "Santuario rupestre" di Agrigento<sup>249</sup>. Due studi sull'argomento implementano questa ricerca da un punto di vista

---

<sup>246</sup> Cfr. Pausania 10, 12, 3-6; Alexandre 1856, p. 21; Reinach 1891; Ustinova 2009, p. 58.

<sup>247</sup> Si vedano i passi di Igino, *Fab.*, 14; Apollodoro, 3, 6, 7; Plutarco, *Solon*, 12. Cfr. in particolare Ustinova 2009, p. 58.

<sup>248</sup> D'altronde Apollo cede ad Hermes un oracolo che appartiene a tre figure femminili alate. Scheiberg 1979; Larson 1995; Larson 2001, pp. 12. Si veda anche come le entità sul Monte Parnaso si nutrano di miele e grazie ad esso si colmino di capacità profetiche che svaniscono nel momento in cui non si cibano di favi. Cfr. Ustinova 2009, p. 58. Si veda anche Fallea 2023, pp. 21-38 per quanto riguarda l'oracolo di Trofonio e il miele utilizzato come cibo in ambito oracolare.

<sup>249</sup> Di cui si discuterà più avanti.

metodologico. Il primo è lo studio di A. Siracusano<sup>250</sup>, che ne mette in relazione gli aspetti architettonici, gli aspetti paesaggistici e gli aspetti votivi; segue l'analisi di E.C. Portale<sup>251</sup> che indaga i resti archeologici provenienti dal santuario riprendendo il problema dell'interpretazione dei culti e ricercando la specificità delle rimanenze degli atti rituali (in particolare riaccendendo il dibattito sul santuario agrigentino)<sup>252</sup>. Questo studio è il primo a poter essere considerato un punto di partenza per una ricerca interdisciplinare legata ai culti delle Ninfe in Sicilia, poiché discute anche dei confronti culturali nell'ambito di un contesto mediterraneo più ampio.

In una disamina che tenga in considerazione un ulteriore esempio di buona pratica ai fini di questo tipo di ricerca su un sito specifico, va citato il caso del sito di Grammichele, contesto nuovo e di recente indagine. Le ultime ricerche nel parco archeologico di Occhiolà, nell'insediamento ellenistico, sono state pubblicate da S. Barberi, A. Patanè e M. Randazzo<sup>253</sup>. Proprio Patanè nelle considerazioni finali del testo, dopo una disamina del sito e delle sue caratteristiche, presenta le due ipotesi conclusive: la prima condurrebbe a pensare al santuario come destinatario del rito demetriaco, come, secondo lo studioso, suggerirebbero i ritrovamenti votivi *in situ*; la seconda, alla luce dell'ambiente un tempo boscoso e ricco di fonti sorgive, mirerebbe all'interpretazione del santuario come luogo destinato al culto ninfale. I ritrovamenti provenienti dal sito sono infatti prevalentemente a carattere femminile, utili ai fini di rituali da svolgersi all'interno del santuario. Questo elemento rappresenta una condizione nuova e utile ai fini della ricerca che mira alla ricostruzione della natura stessa dell'area poiché in tal modo, attraverso le analisi paleoambientali, si può ricostruire l'ambiente che doveva circondare santuari come quelli dedicati alle Ninfe nel territorio siciliano nell'antichità. Il caso di Grammichele è un caso diverso e che riguarda una cultualità di ambito differente rispetto a quello che potremmo definire naturalistico-rituale, infatti i ritrovamenti sono avvenuti all'interno di alcuni edifici dell'insediamento. Essendo i culti ninfali prettamente legati al territorio e alla natura, la ricostruzione scientifica del paesaggio potrebbe in ogni caso segnare un punto di svolta ai fini della ricerca da condurre nell'ambito degli studi futuri sulla cultualità legata al paesaggio.

---

<sup>250</sup> Siracusano 1983.

<sup>251</sup> Portale 2012.

<sup>252</sup> Cfr. Marconi 1926; De Miro 2000; Doepner 2002; Zoppi 2004; Fiorentini 2005.

<sup>253</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012. Si veda la sezione dedicata.

Esempio di come non tutte le sorgenti sacre fossero costituite da acque potabili sono i siti di Fontana Calda di Butera e di Tumazzo di Palma di Montechiaro, e ancora, i bagni greci di Gela, le Salinelle di San Marco a Paternò, le terme di San Calogero a Lipari, il lago di Venere a Pantelleria<sup>254</sup> e il lago di *Naphtia* del sito di Palikè. Importanti e non sempre menzionate in questi studi sono infatti le paludi<sup>255</sup> e le acque sulfuree e termali<sup>256</sup>, che fanno spesso parte di grandi centri frequentati sin dal Paleolitico finale e dal Neolitico<sup>257</sup>. In alcuni di questi siti si trovavano veri e propri santuari che sono stati indagati, ma non sempre chiara è risultata la loro funzione in relazione alle acque sulfuree presenti in essi. Il sito archeologico di Palikè, che si può proporre come caso guida per quanto riguarda l'argomento, è testimone di una lunga continuità di culto legata al santuario che aveva origine dal culto delle acque dei "crateri fratelli"<sup>258</sup>. Il fenomeno legato all'attività vulcanica fu interpretato dagli abitanti del passato come reificazione di divinità, quella dei fratelli Palici, figure divine dall'origine incerta che secondo alcuni autori discendevano da Zeus e dalla Ninfa *Thalia*, secondo altri da *Adranos* e da Etna<sup>259</sup>. I movimenti delle acque hanno destato l'attenzione di alcuni scrittori antichi<sup>260</sup> e dalle loro opere si evince un importante aspetto culturale legato all'acqua, ovvero quello delle proprietà rigeneranti e salvifiche, oltre ad essere ovviamente l'acqua stessa legata inscindibilmente al mondo agrario.

---

<sup>254</sup> Per ulteriori informazioni cfr. Orsi 1899a, pp. 450-540.

<sup>255</sup> Generalmente più conosciute nell'ambito mitologico sia greco che italico, si pensi alle note paludi di Lerna, o ancora alla *Límnē Stympthalía*. Ciò non stupisce se ricordiamo le parole di G. Traina che chiarisce come in Vibio la palude acquisti dignità (divenendo *limnē* e non *helos*) solo se legata ad eventi mitologici che le conferiscono una rispettabilità letteraria. Infatti si ricorda che animali mitici come l'Idra di Lerna e il cinghiale Calidonio vivevano nelle paludi e la loro caccia per gli antichi poteva essere assimilata alla lotta tra uomo e natura selvaggia. Cfr. Traina 1988, p. 67 e p. 103. Si veda anche Caliò 2022, pp. 9-24 sul rapporto tra la palude e la *polis*. Cfr. anche Cfr. anche Locchi 2010, pp. 21-30.

<sup>256</sup> Tra queste vengono menzionate spesso solo le acque termali delle zone di Segesta e di Termini Imerese per via della correlazione con Eracle per quanto riguarda il mito della loro creazione ad opera delle Ninfe.

<sup>257</sup> Anche Aristotele chiariva la necessità di differenziare l'acqua potabile da quella adibita ad altri usi e specifica che un insediamento debba avere una certa disponibilità di acque utilizzabili per scopi salutari. Si veda Aristotele, *Pol.*, 7, 11, 1330a-b e il commento in Santagati 2020, p. 9.

<sup>258</sup> Si vedano in generale Campo 2008 e Maniscalco 2008.

<sup>259</sup> Su Adrano, Efesto e i Palici si veda Cusumano 2015.

<sup>260</sup> Eschilo, Diodoro Siculo, Virgilio, Ovidio, Silio Italico, Macrobio, Callia, Polemone, Senagora, Sileno, Pseudo Aristotele, Stefano Bizantino, Antigono di Caristo, Ippi di Reggio, per citarne alcuni. Nello specifico si veda la sezione dedicata.

Che la gestione delle acque fosse in qualche modo garantita dall'autorità religiosa emerge proprio dagli studi effettuati nel sito di Palikè<sup>261</sup>; infatti la presenza di una o più sorgenti d'acqua è stata fondamentale per la creazione e lo sviluppo di un luogo di culto e per il maggiore successo di determinati luoghi rispetto ad altri, poiché "Alcuni santuari emettevano precisi regolamenti e richiedevano determinati canoni da versare al santuario per l'utilizzo dell'acqua delle sorgenti di pertinenza del santuario"<sup>262</sup>.

La proliferazione di questi santuari quasi di frontiera tra la religiosità locale e quella allogena ha quindi anche valenze economiche fondamentali che uniscono la gestione del territorio influenzato dalla sopravvenuta grecità in unione con la matrice locale. Tale caratterizzazione non vale solo per gli elementi culturali; infatti in Sicilia vi è una grande difficoltà di analisi di alcuni sistemi di fortificazione di frontiera poste al limite tra le sfere di azione di indigeni e di greci di età classica<sup>263</sup>, e così è anche per l'analisi dei santuari posti a cavallo tra le due culture.

Dalla rapida e generica analisi dei tre tipi di santuari (dei quali si vedranno le caratteristiche nei capitoli successivi) indagati secondo metodologie diverse (non essendoci una linea continua da seguire) ci si rende subito conto che è necessario effettuare una revisione del materiale edito alla luce di un unico filone di ricerca multidisciplinare che riesca a trovare un *fil rouge* che non evidenzii i singoli casi ma che li ponga in correlazione ad altri possibili esempi facenti parte dello stesso ambito territoriale.

Il tema dell'acqua portatrice di vita, fertilità e risveglio dei sensi è presente in gran parte dei siti siciliani, essendo appunto la Sicilia una terra ricca di sorgenti naturali legate più o meno direttamente al culto delle Ninfe.

Queste, in un momento successivo che sarà discusso in alcuni casi presentati più avanti, assumeranno un'ulteriore funzione legata spesso alla natura umana, divenendo protettrici del passaggio di status da *parthenos* a *gyne*, emergendo dalla loro natura incontaminata o dall'ambiente ctonio (elementi che fin adesso erano stati rappresentativi per il genere cultuale in questione).

---

<sup>261</sup> Cfr. Maniscalco, McConnell, La Fico Guzzo 2015, pp. 26-35.

<sup>262</sup> Maniscalco, McConnell, La Fico Guzzo 2015, p. 35. Per ulteriori confronti si veda Panessa 1983.

<sup>263</sup> Si veda in generale lo studio di Brancato, Calìo 2019, pp. 133-154 e bibliografia relativa.

Un altro argomento importante di cui si discuterà nel presente studio è rappresentato dai luoghi paludosi<sup>264</sup>. In un lavoro recente G. Lepore scrive delle cosiddette “Città d’acqua”<sup>265</sup>, suggestivi luoghi ricercati appositamente per le particolari caratteristiche. Questa scelta insediativa al giorno d’oggi sembra a tutti gli effetti di difficile attuazione, per via di tutta quella serie di fenomeni che un ambiente palustre porta con sé. Eppure nell’antichità le zone paludose dovevano avere un grosso impatto su alcune società che grazie a queste condizioni ambientali si sostentavano e usufruivano delle risorse naturali tipiche della zona. Quanto emerge è che alcune di queste aree divennero punti di approdo e importanti zone commerciali per via della stessa caratteristica dell’ambiente di cui esse facevano parte. Infatti questi luoghi diventavano veri e propri percorsi commerciali che usufruivano delle vie fluviali che ponevano in connessione la costa con l’entroterra<sup>266</sup>. Attraverso questa analisi vengono presi in considerazione diversi insediamenti situati in Italia, tra i quali la Ravenna descritta da Strabone come la città più grande tra le paludi, quella in cui durante l’alta marea avveniva il ricambio delle acque stagnanti, evento che rendeva così l’area salubre<sup>267</sup>. La tecnica costruttiva di queste città analizzate dallo studioso si presenta differente da quella a noi nota e differisce in particolar modo dai siti d’altura tipici del mondo greco e della Sicilia antica<sup>268</sup>. A tal proposito è utile ricordare che i siti di cui si fa menzione nel presente lavoro sono perlopiù da trattare come luoghi a cavallo tra l’usuale insediamento che si palesa discutendo di archeologia della Sicilia antica e un tipo di luogo dalla scarsa visibilità archeologica (come nel caso delle “Città d’acqua” indagate da Lepore)<sup>269</sup>. È per questo motivo probabilmente che, salvo le fonti filologiche, si hanno scarse attestazioni dei luoghi di culto che dovevano trovarsi nei pressi della palude di Camarina o nei pressi di Capo Peloro, o ancora del Santuario di Palikè e del contesto votivo relativo all’area di

---

<sup>264</sup> In generale si vedano Traina 1988 e Lepore 2022, pp. 19-26. Per una disamina recente dei fenomeni legati agli insediamenti e ai luoghi palustri si veda il volume curato da L.M. Caliò, G. Lepore, G. Raimondi, S.V. Todaro. Si veda Caliò *et alii* 2022.

<sup>265</sup> Lepore 2022, p. 19.

<sup>266</sup> Ricorda Caliò (2022, p. 11) mentre analizza l’importanza delle aree palustri, e più in generale alluvionali “Niente trasporto sull’acqua, niente stato”, riprendendo il discorso iniziato da J.C. Scott in Scott 2017, pp. 105-106.

<sup>267</sup> Strabone 5, 1, 7.

<sup>268</sup> Cfr. anche Santagati 2020, pp. 9-18 e Catania 2022, pp. 67-89 e bibliografia.

<sup>269</sup> La suggestione rappresentata dal contributo recente di G. Lepore trova pieno supporto in quanto dimostrato in questo studio che preliminarmente spera di porre le basi per una analisi della culturalità antica dell’isola nei riguardi del paesaggio. Cfr. Lepore 2020, pp. 19-26.



Palma di Montechiaro, i cui resti sono ormai andati perduti per via della sovrapposizione di strutture moderne.

Sembra quasi naturale che luoghi liminari come una zona palustre o come una sorgente sulfurea divengano sfondo di miti che vedono per protagonisti entità divine, semidei come Eracle o esseri umani dalle qualità tra il terreno e il divino come Dedalo ed Empedocle<sup>270</sup>.

### **3.7. Paesaggio, culto, contesto sociale e diacronia**

Il problema della poca chiarezza riguardo la cultualità relativa alle ninfe delle acque siciliane sembra essere dovuto alla confusione sull'argomento. Nonostante questi culti siano ampiamente attestati è emersa la mancanza di uno studio che ne registri le peculiarità, in ambito diacronico, connettendole al paesaggio e legandole alla cultualità registrata dalle fonti.

Non tutti i santuari delle Ninfe prevedono strutture monumentali ma, per via delle basi fondanti del culto, importante è l'aspetto paesaggistico del territorio presso il quale i culti avevano luogo. Spesso questi si svolgevano in prossimità di radure, sorgenti, montagne e, come già detto, grotte e per l'individuazione di tutti questi luoghi è stata indispensabile una revisione delle fonti filologiche ed epigrafiche.

Uno studio dei fattori indici dello sviluppo culturale fornirà nuove conoscenze riguardo le dinamiche sociali, politiche e culturali del territorio siciliano in un periodo di grandi mutamenti ed influssi esteri e di forti presenze interne. Esso metterà in luce l'importanza vitale data alle acque sorgive in antichità, dal punto di vista salvifico e dal punto di vista sociale. Inoltre, se tale tipologia di analisi verrà attuata anche per altri aspetti della religiosità della Sicilia antica, la raccolta di dati completa potrebbe porre le basi di una messa a sistema della fenomenologia rituale antica.

Da un punto di vista pratico, in assenza di dati certi l'indagine dei soli materiali votivi crea delle forti problematiche di identificazione. Si è già discusso del *fil rouge* che inquadra l'identificazione culturale di parecchi ritrovamenti in un ambito demetriaco. Questo purtroppo dipende dalla maggiore facilità nel determinare il genere di ritrovamento, rischiando di dimenticare, in assenza di una filologia esplicita sull'identità culturale del luogo, la grande varietà di entità divine presenti in un luogo antico.

---

<sup>270</sup> Per ulteriori confronti si veda Lepore 2020, p. 22 e bibliografia.

Da un certo punto di vista è vero che sia Demetra che le Ninfe appartengono ad un modello culturale primordiale, ma mentre Demetra reca con sé tutto ciò che concerne l'ambiente domestico e il focolare, le Ninfe sono da mettere in relazione con l'ambiente e con il territorio.

Tuttavia potrebbe esistere un punto di incontro tra le due tipologie di entità da intravedersi nel concetto di *physis*: da un lato l'entità della natura "addomesticata", "coltivata" dagli uomini (idealizzata nella figura di Demetra), dall'altro una entità della natura incontaminata e "selvaggia" (rappresentata dalle Ninfe). Le Ninfe vengono così poste a dialogo con l'uomo, intercedendo a favore di quest'ultimo con la natura, e questo potrebbe spiegare il perché negli acquedotti e in altre strutture si ritrovino raffigurazioni di Ninfe poste a mediare l'intervento della natura.

Questi culti sono in ogni caso da considerarsi probabilmente complementari tra loro, ma diversi nelle specificità del rito, il quale va indagato individuandone le azioni rituali e analizzandone la spazialità e l'ambiente in cui esso ha luogo.

**Acqua e società nella Sicilia antica. Tra mito e rito - Figure**



Fig. 1 - Eraclea Minoa, scavi (Wikicommons)

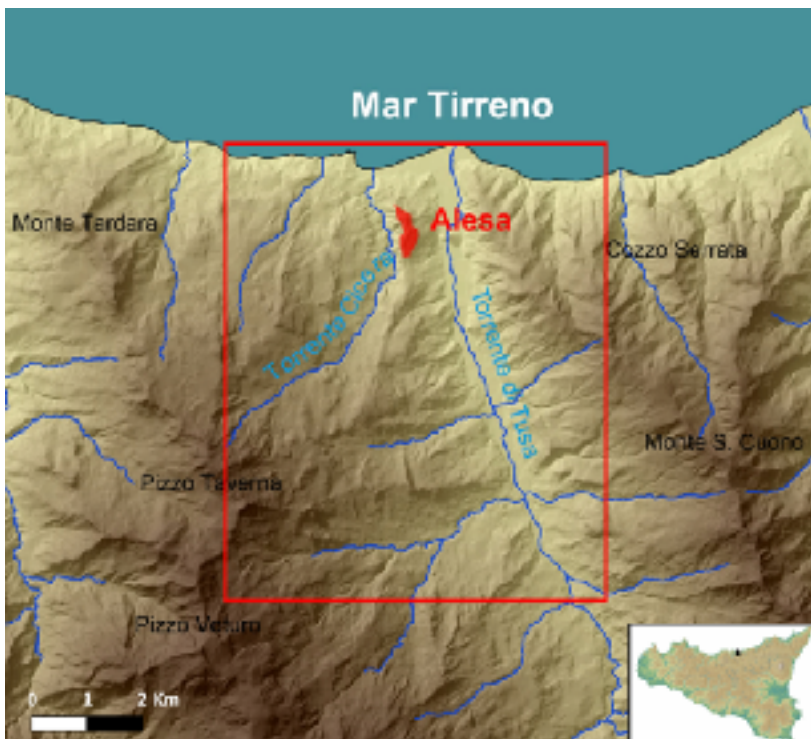


Fig. 2 - Halaesa (Burgio 2022)

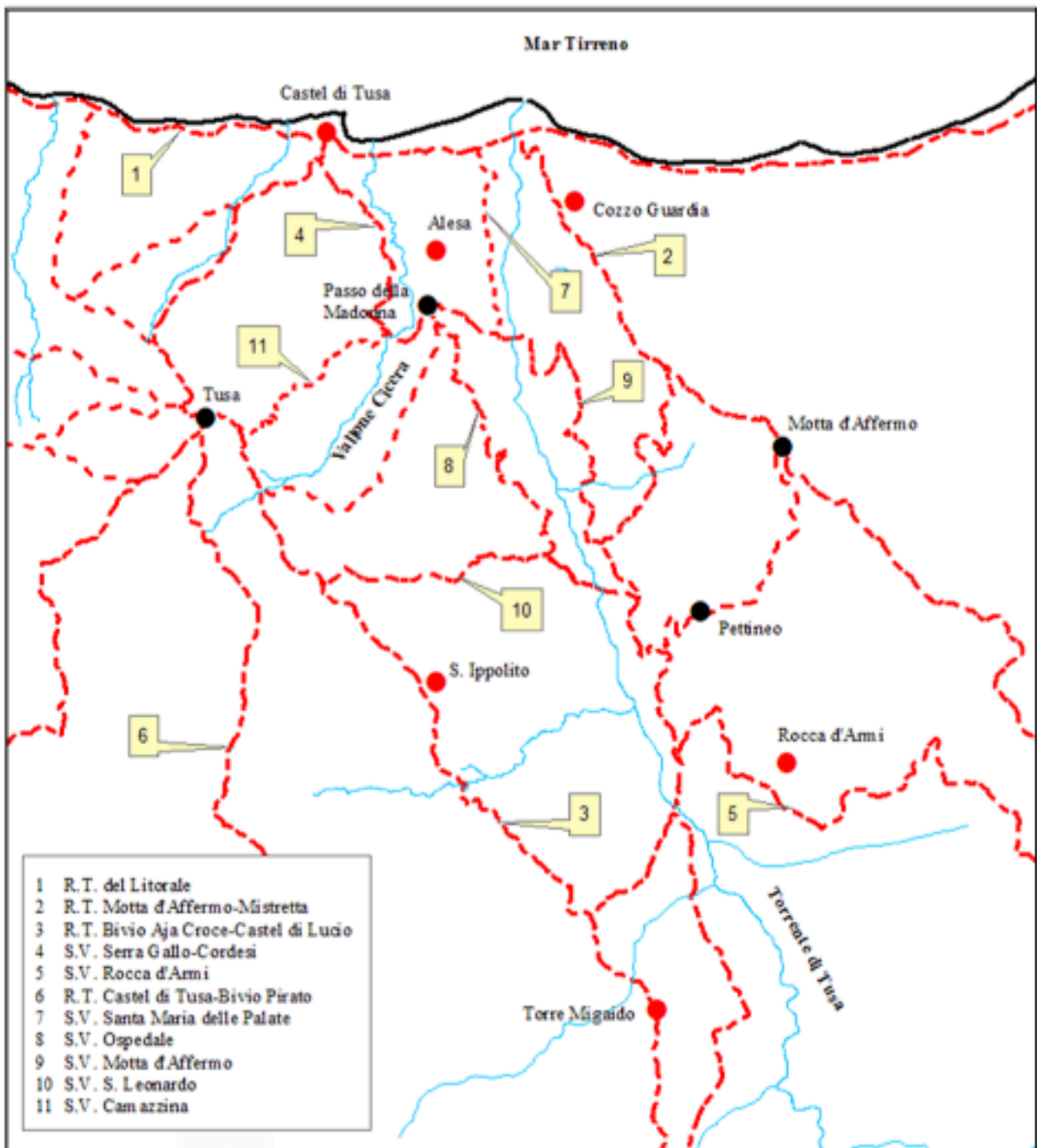


Fig. 3 - Viabilità storica del bacino di Tusa (Burgio 2022)



Fig. 4 - Panorama da San Marco d'Alunzio. Monte Vecchio di San Fratello (Burgio 2022)



Fig. 5 - Atena alla fontana con doni votivi (Larson 2001)





Fig. 6 - Acheloo e tre ninfe, *Staatliche Museen zu Berlin* (Larson 2001)



Fig. 7 - *Hydria* lucana a figure rosse. *Calypso* e *Odisseo* (Lambrugo 2009)

#### 4. L'acqua e l'elemento femminile. Il ruolo della donna e i culti delle acque nel Mediterraneo centrale

Il paesaggio delle acque nel mondo antico si lega tradizionalmente alla sfera femminile. Per le fonti<sup>271</sup> e per la documentazione iconografica<sup>272</sup> il ruolo della donna all'interno della sfera comunitaria e sociale è associato alla raccolta delle acque e in generale dell'approvvigionamento idrico. La relazione tra il genere femminile e le acque è contraddistinta dall'indispensabilità che l'acqua stessa assume per la vita di ogni essere e, allo stesso modo, dal ruolo importante che la donna riveste nell'ambito della società a cui appartiene nei riguardi dello sfruttamento della risorsa idrica.

La condizione della donna nella società dell'antica Grecia varia però da contesto a contesto e, a partire dalle opere omeriche, il ruolo di questa assume un'elevata importanza in ambito domestico. A tal proposito si veda l'episodio del VI libro dell'*Odissea* in cui Nausicaa<sup>273</sup>, giunta al fiume per lavare il proprio corredo nuziale, introduce Odisseo, dopo che le si è palesato, agli usi della corte dei Feaci, dandogli consigli al fine di essere ben accetto agli occhi dei sovrani della Reggia (figg. 1-3). L'episodio pone in luce come la principessa, aiutata dalle sue ancelle, intendesse purificare il proprio corredo attraverso il lavaggio delle stoffe, azione comandata dal sogno inviato da Atena. Tale atto ben si accorda con le usanze antiche (di cui si discuterà anche per quanto riguarda la Sicilia) di purificare i corredi lavandoli alle fonti prima dell'abbandono dello stato di *parthenos* da parte delle fanciulle che si avviavano a diventare *gyne*<sup>274</sup>. Sempre nel poema, nell'episodio dei Lestrigoni, quando i compagni dell'eroe eseguono una perlustrazione del territorio si imbattono nella figlia del re Antifate, la quale “era scesa alla fonte dalla bella corrente” (la fonte Artacia)<sup>275</sup>.

---

<sup>271</sup> Kosso, Scott 2009, in particolare la parte del volume denominata *Gender roles, attitudes, practices and innovations in bath and bathing*.

<sup>272</sup> Per una panoramica si veda Sutton 2009, pp. 61-86.

<sup>273</sup> La fanciulla è *parthénos admés*, vergine casta incarnante il massimo esempio di bellezza e nobiltà. Essa si differenzia tra le *korai* e di ciò è conferma lo stesso discorso che le rivolge Odisseo in cui l'eroe si interroga sulla natura immortale o mortale della giovane. La fanciulla, grazie alla sua presenza rende *tris màkares* i genitori e i fratelli, e ancora più alto sarà l'onore del futuro consorte della fanciulla una volta divenuta moglie e donna. A tal proposito, G. Vallarino analizza tale episodio dell'*Odissea* alla luce dell'iscrizione rinvenuta sulla *kore* di Nikandre, che chiarisce l'identità genealogica aristocratica della donna raffigurata nella statua. Cfr. Omero, *Odissea*, 6, 149-159 e Vallarino 2010, pp. 331-344.

<sup>274</sup> Si veda Omero, *Odissea*, 6.

<sup>275</sup> Omero, *Odissea*, 10, 107.

Quando Ulisse e i compagni incontrano questa “fanciulla venuta all’acqua”<sup>276</sup>, anche lei, come Nausicaa ha il ruolo di introdurre gli stranieri nella realtà del luogo in cui si trovano, questa volta mostruosa e oltre-natura: quella dei giganti antropofagi.

Le due giovani donne, le cui azioni sono poste in connessione con l’acqua, intesa come elemento relativo alla maturità sessuale per Nausicaa e come occupazione sociale per la figlia di Antifate, hanno quindi una funzione propedeutica per l’incontro tra l’eroe, i suoi compagni e il popolo della terra in cui si ritrovano da stranieri<sup>277</sup>.

Ancora, andando a ritroso nell’*Odissea*, Euriclea raccomanda a Penelope di lavare il proprio corpo con l’acqua<sup>278</sup> prima di rivolgere la preghiera alla dea Atena<sup>279</sup>. È interessante notare che a livello terminologico vengono utilizzate parole differenti per quanto concerne le modalità del lavarsi, a seconda se si tratti di una donna o di un uomo. Nell’*Odissea* il bagno dell’ospite è infatti visto in modo diverso rispetto a quello della donna. Se per Penelope si utilizza un verbo come ὑδραίνομαι che indica un’azione più dolce rispetto al verbo λούω indicato per i casi maschili, nell’opera un’ulteriore correlazione di comportamento diverso nelle azioni legate all’acqua tra uomo e donna è data dal fatto che mentre la donna indossa da sé le proprie vesti dopo aver fatto il bagno, gli uomini vengono vestiti dalle serve della casa. La differenza tra quando l’atto purificatore avviene in un contesto maschile o in un contesto femminile riguarda quindi in particolar modo la terminologia adoperata nel poema. Infatti il verbo “lavare” (λούω, all’attivo poiché erano spesso le serve a lavare gli ospiti) viene utilizzato in ambito maschile e νίπτο indica una parte specifica del corpo da lavare, o semplicemente da detergere<sup>280</sup>; ὑδραίνομαι viene invece utilizzato nella detersione femminile (come nel già citato caso di Penelope). Questo perché ὑδραίνομαι indica un modo più “leggero”<sup>281</sup> di lavare il proprio corpo, una “aspersione”, e questo vocabolo non poteva andar bene per gli

---

<sup>276</sup> Omero, *Odissea*, 10, 105.

<sup>277</sup> Si veda anche Aguirre 2015, pp. 135-145.

<sup>278</sup> Omero, *Odissea*, 4, 759-760.

<sup>279</sup> Tra l’altro Penelope si lava al pianterreno in una stanza (il talamo) a lei riservata e in una vasca apposita chiamata ἄσάμινθος (4, 718). Stessa cosa fanno Telemaco e Pisistrato quando fanno il bagno nella casa di Menelao (4, 48-50) al pianterreno, in una parte distaccata dal *mègaron*. Lo stesso vale per Ulisse (23, 152-155).

<sup>280</sup> Si veda la voce νίζω (lavo, purifico, detergo, netto) in Rocci 1973, p. 1282.

<sup>281</sup> ὑδραίνω in Rocci 1973, p. 1875.



uomini che a causa delle attività svolte all'esterno delle mura domestiche avevano bisogno di un tipo differente di abluzioni<sup>282</sup>.

In tal senso ci sembra interessante proporre l'esame di un altro passo riguardante Odisseo nella terra dei Feaci. Dopo che l'eroe giunge alla reggia, viene lavato dalle ancelle sotto invito della dispensiera (e le stesse gli hanno preparato il tripode per il bagno per ordine della regina Arete), dalle ancelle viene inoltre unto di olii e vestito. Trattamenti simili sono riservati anche a Laerte e Telemaco; nel caso del primo, egli viene lavato, unto e vestito dalla fedele ancella sicula e dopo questa prassi, che potremmo definire rituale, riemerge simile agli dei. Lo stesso avviene per Telemaco, il quale viene lavato dalla bella Policasta<sup>283</sup>, la più giovane figlia di Nestore<sup>284</sup>.

Questi esempi possono essere posti in relazione con alcune attestazioni epigrafiche analizzate da B.A. Olsen nell'ambito di un'analisi di alcuni documenti provenienti dai due siti del Tardo Bronzo, Pilo e Cnosso. Ciò consente di porre nuove riflessioni sul ruolo della donna all'interno di una società organizzata e che riflette quanto discusso attraverso gli esempi omerici menzionati precedentemente<sup>285</sup>. Lo studio offre una analisi dei compiti delle donne legati al mantenimento della dimora e al loro *status* sociale ed economico, descritto nelle tavolette in Lineare B risalenti al XIV e XIII secolo a.C. e conservatesi dopo gli incendi avvenuti nei palazzi<sup>286</sup>.

Sembra altresì necessario porre in risalto il fatto che in diverse tavolette in lineare B provenienti da Pilo, a conferma di quanto viene descritto nei passi dell'*Odissea*, vengano indicati con precisione i

---

<sup>282</sup> La ponderata scelta lessicale è stata adoperata anche dal filologo V. Di Benedetto nella sua traduzione dell'*Odissea* edita da BUR Rizzoli (2010) e il testo greco al quale fa riferimento è la ristampa di *Homeri Odyssea* curato da P. von der Mühl (Basel 1962).

<sup>283</sup> Omero, *Odissea*, 3, 464-469.

<sup>284</sup> Telemaco, come il padre Ulisse quando si introdusse a Troia e venne lavato dalla bella Elena (o ancora come lo stesso eroe dopo essere stato lavato da Eurinome), si erge a sua volta simile agli dei. Cfr. Omero, *Odissea*, 23, 153-155.

<sup>285</sup> Attraverso alcune indagini, dal lavoro della studiosa si evince come le donne micenee lavorassero nell'ambito della produzione, del controllo della proprietà, del possesso della terra e del culto. Analizzando in questi documenti i riferimenti relativi alle donne, il lavoro di Olsen illustra come le istituzioni di questi palazzi dell'età del Bronzo fossero suddivise in base al genere, femminile o maschile, ed estende efficacemente indietro di oltre 400 anni il quadro per lo studio delle attività svolte dalle donne nell'antichità ellenica. L'indagine dell'autrice cerca di chiarire se le pratiche di genere fossero uniformi nelle società micenee o se differissero da sito a sito. Le tavolette in Lineare B offrono una panoramica privilegiata in quella che è la storia delle donne nell'antica Grecia, documentando quasi 2000 donne che eseguono oltre 50 incarichi. Dalla decifrazione delle tavolette nel 1952 rimase tuttavia una grande lacuna nella documentazione accademica relativa a gruppi di donne che abitavano il palazzo e ai loro compiti, ranghi e contributi economici. Cfr. Olsen 2014.

<sup>286</sup> Olsen 2014.

compiti assegnati alle donne, come quello di procurare l'acqua e preparare i bagni<sup>287</sup>. Dal testo si evince un'analisi dei diversi gruppi di lavoro attivi nel palazzo di Pilo, e questi ci riportano ad alcuni momenti tipici descritti nei poemi omerici. Addetti alla produzione alimentare e alla lavorazione dei cibi sono menzionati quindi nelle *Pylian A tablets*<sup>288</sup>, insieme agli addetti ai lavori di manutenzione degli ambienti, per quanto riguarda il palazzo stesso. A Leuktron è invece attestato solo il gruppo di lavoro preposto alla preparazione dei cibi. Questi gruppi di lavoro menzionati nelle tavolette in questione consentivano il mantenimento di grandi complessi, e agli stessi membri di queste vaste aree amministrative veniva consentito di soddisfare le proprie esigenze permanenti come quelle di alimentazione e di bisogno di acqua<sup>289</sup>. Il palazzo così avrebbe avuto sicuramente bisogno di diversi rifornimenti di cibo e acqua (utilizzata per dissetarsi e per gli usi domestici), oltre che di personale sempre preposto alla pulizia degli ambienti<sup>290</sup>; nello specifico a Pilo 38 donne erano preposte al rifornimento delle acque e al loro utilizzo in ambito domestico<sup>291</sup>.

Questa attività femminile connessa all'acqua si rivede in particolar modo nel mito e quest'ultimo e i gesti rituali riscontrabili nei culti religiosi gestiscono l'elemento dell'acqua.

R. Taylor<sup>292</sup> prende in considerazione le culture delle acque nel Mediterraneo antico, seguendo un *fil rouge* che mette in correlazione le entità femminili del mito e alcuni culti delle acque

---

<sup>287</sup> Per maggiori informazioni sull'argomento cfr. Olsen 2014, pp. 88-89.

<sup>288</sup> Olsen 2014, pp. 88-90.

<sup>289</sup> La studiosa suggerisce di considerare questi gruppi di lavoro, denominati rispettivamente a-pi-qo-ro (Tablet PY Aa 804, Olsen 2014, p. 28), me-re-ti-ri-ja (Tablet PY Aa 62, PY Aa 764, PY Ab 789, Olsen 2014, p. 28) e re-wo-to-ro-ko-wo (Tablet PY Aa 783, PY Ab 553, Olsen 2014, p. 29), come membri del personale domestico a tempo indeterminato adibiti alla preparazione dei cibi, alla pulizia degli ambienti e alla raccolta dell'acqua.

<sup>290</sup> Si vedano Tritsch 1958, p. 440; Carlier 1983, p. 16; Chadwick 1988, p. 83.

<sup>291</sup> La differenza tra la serie di Pilo e la serie di iscrizioni riguardanti Leuktron parte proprio dalle attestazioni riguardanti il personale della struttura; infatti, per Leuktron sono attestati solo i membri del gruppo di lavoro me-re-ti-ri-ja, addetti alla macinazione del grano, e non i re-wo-to-ro-ko-wo, indispensabili e addetti alle acque; ciò crea una netta distinzione tipologica tra i due centri, vista anche la differente esigenza di personale addetto alla manutenzione generale del luogo. Secondo la studiosa questo fa di Pilo un grande e importante centro con una imponente suddivisione dei lavori attraverso diversi gruppi, primo tra i quali quello denominato re-wo-to-ro-ko-wo, il più grande, con circa 38 donne assegnate al rifornimento delle acque e all'utilizzo dell'elemento. Il termine ha derivazione omerica, tende infatti a normalizzare *λοετροχόος* che indica sempre gli attendenti alle questioni del bagno. Diversi studiosi si sono interrogati sugli effettivi compiti di queste donne in relazione all'approvvigionamento idrico del palazzo. Su questo argomento cfr. Olsen 2014, p. 90.

<sup>292</sup> Taylor 2009, pp. 21-42.

individuabili da reperti numismatici (come quelli di Neapolis, il cui tipo raffigura Partenope)<sup>293</sup> e terrecotte votive (egli discute del deposito votivo di Grotta Caruso a Locri)<sup>294</sup>.

L'autore pone una riflessione sul rapporto esistente tra le ninfe e le divinità femminili come Afrodite, contrapposte ad una serie di ibridi antropomorfi raffiguranti mari e fiumi divinizzati e trova una risposta momentanea nella loro funzione simbolica, dichiarando che se le ninfe rappresentano un paesaggio incontaminato e una natura selvaggia, divinità maschili come Acheloo, Nereo, Proteo e Glauco sono rappresentative di un luogo antropizzato o, in ogni caso, governato e gestito da uomini. Nell'ambito del culto delle acque nel mondo greco c'è quindi questa suddivisione tra divinità femminili e ibridi antropomorfi. Se le figure femminili gestiscono le acque in generale e sono a volte personificazioni di sorgenti naturali (o di paludi), le entità maschili rappresentano solitamente mari e fiumi, divenendo padri delle Ninfe a seconda del mito e del luogo in cui esso viene ambientato. Le entità femminili sono mediatrici di un sistema di gestione del mito moderatore tra l'attività antropica e la natura che circonda i luoghi di culto.

Il processo che avviene in Sicilia può essere paradigmatico per quanto riguarda il sistema che si sta illustrando. Qui, ad esempio, si osserva da sempre una forte correlazione tra il paesaggio naturale e i miti ad esso connessi. A tal proposito, infatti, le fonti di acqua sorgiva e le fonti sulfuree<sup>295</sup> rappresentano un fenomeno prodigioso legato all'azione di una o più divinità naturali che agivano in ambienti extraurbani o all'interno del perimetro della città antica.

La Sicilia non è mai stata immune alle affascinanti devozioni riguardanti ninfe ed entità delle acque, siano quest'ultime mefitiche, come nel caso delle paludi, o salutifere e oracolari<sup>296</sup>.

---

<sup>293</sup> Taylor 2009, pp. 25-26.

<sup>294</sup> L'autore avvia la sua indagine a partire dalle credenze mitologiche connesse alle acque, ponendo in evidenza come l'elemento stesso abbia a volte un'azione benefica e come in altri casi sia associata alla morte, come nel caso del mito di Osiride, la cui eco si rivede nel culto di Antinoo istituito da Adriano dopo l'annegamento del suo amato (130 d.C.). L'imperatore conosceva sicuramente anche la tradizione che in Grecia e in Italia ricordava il culto relativo all'apoteosi di Enea che scomparve nei pressi del fiume Numicus, e in questo caso secondo Taylor (che riprende quanto sostenuto da Ovidio) la morte nel fiume corrisponde a un processo di purificazione dell'essere umano che diventa creatura divina. Un discorso simile può essere fatto per Anna, la sorella di Didone morta per annegamento nel fiume Numicus e divenuta Ninfa venerata come Anna Perenna. La disamina di alcuni reperti supporta l'indagine dell'autore che attraverso l'esame di tipi monetali, terrecotte ed esemplari raffigurati su reperti vascolari espone in linee generali la culturalità che ha per protagonisti Acheloo e altre entità divine legate alle acque in generale, senza inquadrare però del tutto la ricerca in un'area geografica o cronologica definita (ovviamente riferendosi in ogni caso all'ambito greco-romano). L'autore discute infine come muti l'iconografia del fiume, da toro androproso a essere antropomorfo sdraiato, come nel caso delle statue che egli cita come esempi (il toro dal Ninfeo di erode Attico e Annia Regilla a Olimpia e la personificazione del fiume Nilo in Piazza del Campidoglio a Roma). Cfr. Taylor 2009, pp. 21-42.

<sup>295</sup> Si veda, ad esempio, il caso di contrada Tumazzo di Palma di Montechiaro in Caputo 1938, pp. 585-684.

<sup>296</sup> Raimondi 2022, pp. 115-124.

Vi sono così tutta una serie di luoghi che presentano ancora richiami agli antichi misteri cultuali del passato come, ad esempio, quelli i cui toponimi vengono messi in relazione con il mito di Aci e Galatea; i luoghi tipici delle ninfe Ciane e Aretusa in ambito siracusano; o ancora, nella Sicilia occidentale, i luoghi della Sibilla marsalese e delle ninfe Oreadi del fiume Oreto<sup>297</sup>.

Il caso della ninfa Camarina, entità eponima dell'antica palude e della città, è emblema di quanto la divinità femminile fosse estremamente connessa al suo territorio e Virgilio<sup>298</sup> testimonia l'azione e la volontà della stessa come mediatrice tra l'uomo e la natura<sup>299</sup>.

Zone un tempo paludose come quelle di Camarina e Selinunte, o ancora dei laghi di Ganzirri e il territorio di Segesta, erano tutte aree dominate da entità femminili degli elementi naturali, spesso eponime e di cui restano oggi diverse attestazioni<sup>300</sup>.

Al fine di ribadire come alcuni luoghi sede di culti delle acque siano associabili alla sfera femminile, sia essa divina o umana, è possibile prendere in esame diversi siti attestanti culti di entità di tale natura.

Un luogo di particolare interesse e di grande importanza per le connessioni tra il territorio, i culti, le acque sorgive e le strutture ad esse connesse è il Santuario Rupestre di Agrigento (fig. 3). Gli studi della Portale sull'argomento pongono in evidenza come nel sito l'acqua sia la componente essenziale di una impressionante scenografia<sup>301</sup>. In questo contesto, se l'aspetto edilizio del monumento risulta essere chiaro grazie agli studi della Siracusano<sup>302</sup>, di C. Zoppi<sup>303</sup> e di A. Fino<sup>304</sup>, così non è per le testimonianze votive ivi rinvenute. L'articolo della Portale<sup>305</sup> è importante infatti

---

<sup>297</sup> Fatta 2015, pp. 7-16.

<sup>298</sup> Virgilio, *Eneide*, 3, v. 700.

<sup>299</sup> Cordano 1997, pp. 289-292; Cordano, Di Stefano 1997, pp. 291-292; Di Stefano 1998, pp. 195-199; Cordano 2009, pp. 155-160; Scerra 2022, pp. 91-114.

<sup>300</sup> Raimondi 2022, pp. 115-124.

<sup>301</sup> Portale 2012a, pp. 169-191.

<sup>302</sup> Siracusano 1983.

<sup>303</sup> Zoppi 2004, pp. 41-79.

<sup>304</sup> Fino 2014, pp. 67-91.

<sup>305</sup> Portale 2012a.

poiché pone in evidenza sia la difficoltà di lettura dei rinvenimenti provenienti dal contesto<sup>306</sup> (poiché compromesso da scavi clandestini e da una carente documentazione riguardante le prime indagini archeologiche), sia perché riprende il problema dell'interpretazione dei culti di carattere femminile e ricerca la specificità delle rimanenze degli atti rituali<sup>307</sup>.

Da menzionare in relazione a quanto detto è anche il monumentale Ninfeo di Siracusa, una cavità scavata nella roccia del colle Temenite e nella quale sono state ritrovate statue di Muse o di Ninfe<sup>308</sup> (figg. 4-5). Sulla presenza delle ninfe nell'arte siracusana un importante contributo è offerto sempre dalla Portale<sup>309</sup>, la quale pone in evidenza quanto le ninfe siano spesso associate a creature appartenenti alla natura selvaggia come Pan o Acheloo<sup>310</sup> e come esse appaiano raffigurate come triade femminile<sup>311</sup> (fig. 6). Ninfe siracusane ben note alla tradizione sono Aretusa e Ciane, la prima delle quali viene raffigurata in diversi tipi monetali<sup>312</sup>.

---

<sup>306</sup> “Di contro, l'esegesi dei fittili, sebbene lacunosa, apparirebbe meno problematica (cronologia a parte): si tratta di morfologie rappresentative di una *facies* siceliota del culto ctonio, con riscontri in diversi altri siti isolani” Portale 2012a, p. 171.

<sup>307</sup> Cfr. Marconi 1926, De Miro 2000, Doepner 2002, Zoppi 2004, Fiorentini 2005.

<sup>308</sup> Si vedano Politi 1835 e per la diatriba sul riconoscimento di ninfe o muse nelle statuette ritrovate nella grotta-Ninfeo in *summa cavea* Rizzo 1923, pp. 123-133. D'altronde lo stesso Rizzo scrive “[...] le Muse sono spesso concepite come Ninfe delle fontane... sia Trezene, che nella sacra fonte Kassotis, a Delfi”, Rizzo 1923, pp. 131, si veda ancora Portale 2015, p. 351.

<sup>309</sup> Portale 2015, pp. 346-367.

<sup>310</sup> Per quanto riguarda Acheloo, egli è per eccellenza il padre di molte fonti e il protettore delle acque dolci, e la stessa Dirce, personaggio della perduta *Antiope* di Euripide, nelle *Baccanti* è già una fonte ed è definita figlia di Acheloo, il quale viene raffigurato come serpente nelle fasi iniziali e come toro dal volto umano anche in seguito. Acheloo viene venerato sia da solo che insieme alle ninfe delle acque locali ed è proprio nel V secolo a.C. che emerge la sua figura nelle monetazioni della Sicilia e della Magna Grecia (si veda anche Salamone 2012a). Si vedano il tetradramma di V secolo da Gela o lo statere da Neapolis con raffigurati la divinità fluviale, Acheloo o Sebethos, il fiume di Neapolis, e la sirena Partenope. Analizzato da E. Gabrici nel 1959. Si veda Gabrici 1959, pp. 75-97. In tal senso, anche per Partenope, come per Dirce, vi è una simbiosi sulla toponomastica e il culto della tomba della stessa nel luogo centrale dell'insediamento. In ogni caso la paternità di Acheloo riguardante le sirene è più un filone di epoca romana; in epoca greca invece la sua paternità è attribuita alle ninfe. Per ulteriori confronti bibliografici si veda un interessante studio F. Matz sulla natura antropomorfizzata nell'arte greca, Matz 1913, pp. 100-103; si vedano il *Fedro* di Platone, le *Baccanti* di Euripide, l'*Ostessa* dell'*Appendix Virgiliana* e Columella.

<sup>311</sup> Si vedano i casi di Locri, Camaro, di Adrano e della stessa Siracusa, alcuni dei quali citati anche da Arias 1941, pp. 177-180. Su questo discorso è importante la comparazione con le *Meteres* che si vedranno per il caso di Engyon. La Sicilia, più in generale, presenta in ogni caso molte attestazioni di votivi che raffigurano esseri femminili a gruppi triadici.

<sup>312</sup> “In termini simbolici e identitari la legittimità e il felice destino del possesso (maschile) del territorio”, cfr. Portale 2015, p. 344.

Contesti simili non sono presenti solo in Sicilia, ad esempio nei pressi di Locri si trova la Grotta Caruso<sup>313</sup>, o Grotta delle Ninfe (fig. 7). Questo caso è stato indagato alla luce dei vicini, quanto contesti simili di Camaro e di Siracusa. Oltre a diverse tracce di ex-voto infissi nella roccia sono stati rinvenuti diversi votivi<sup>314</sup> (figg. 8-11), e alcune lastre fittili di forma rettangolare e presentanti tre testine femminili raffigurate a rilievo nella parte superiore di ognuna di esse sono state analizzate da P.E. Arias<sup>315</sup> (fig. 12). Oltre a queste, oggetto di studio sono stati anche alcuni modelli fittili di fonti sacre nei quali sono raffigurate sia le felci che crescono in prossimità della grotta (che denotano la presenza di umidità e l'attenzione evidente dell'esecutore del manufatto per il paesaggio naturale circostante) sia protomi leonine tipiche delle rappresentazioni di fontane riscontrabili anche sulla ceramica<sup>316</sup> (fig. 13). Anche il già menzionato Taylor<sup>317</sup>, discutendo di Grotta Caruso<sup>318</sup> (fig. 14), pone in evidenza come essa rappresenti un luogo che ha costruito la propria identità attorno ai suoi elementi naturali e alle sue acque terapeutiche.

Un ulteriore esempio magno-greco di un'attestazione di un culto di divinità femminile associata alle acque del territorio si trova in Puglia, nei pressi di un antico insediamento sulla costa ionica, Saturo, luogo presso il quale si assiste alla sacralizzazione del primo approdo dei Parteni (fig. 15-16). Il sito è molto importante a livello mediterraneo per via delle vicende che lo connettono a ciò che riguarda l'arrivo dei coloni greci dalla Laconia in terra iapigia. Vi sono attestate diverse fasi cronologiche preistoriche e protostoriche, ma l'intero sito vanta in generale una vasta continuità di vita. Il nome del luogo deriva da quello della ninfa eponima della fonte Satyria, figlia di Minosse e madre di Falanto, ecista dei Parteni. Il Santuario della Sorgente si trova in una depressione naturale nei pressi

---

<sup>313</sup> La fonte sacra sorge al di fuori delle mura di cinta della città, in prossimità del torrente Caruso. Si vedano Arias 1941, pp. 177-180; Arias 1987b, pp. 1-8; Costabile, Lattanzi, Arias, Cosentino 1991; Sabbione, Schenal 1996, pp. 77-80; Currie 2003, pp. 84-102; MacLachlan 2009, pp. 204-216; Pizzi 2017, pp. 85-104.

<sup>314</sup> Alcuni votivi sono databili al V a.C.

<sup>315</sup> Timeo tra l'altro associa le ninfe alle *korai* e alle *metères*, spiegando che vengono spesso confuse con Kore e Demetra. Nella figura centrale di una di alcune di queste lastre si trova tra l'altro la rappresentazione di un antro con all'interno una figura dalle sembianze simili a quelle di Pan (molto simile ai tori antropomorfi) e ancora miglior confronto è quello rappresentato in una tavoletta con il toro androproso somigliante a quello tipicamente rappresentato in ambito geloo. Si veda Arias 1941, pp. 177-180. Cfr. anche *Timaeus* fr. 83.

<sup>316</sup> Lo stesso studioso indagatore della Grotta, ci informa di quanto povere siano le notizie sul culto delle ninfe in Magna Grecia (egli riferisce di uno scolio teocriteo riguardante un culto delle ninfe presso Sibari, uno in terra messapica, uno a Cuma e uno a Ischia).

<sup>317</sup> Taylor 2009, pp. 21-42.

<sup>318</sup> Arias 1941, pp. 177-180; Arias 1987b, pp. 1-8; Costabile, Lattanzi, Arias, Cosentino 1991; Sabbione, Schenal 1996, pp. 77-80; Currie 2003, pp. 84-102; MacLachlan 2009, pp. 204-216; Pizzi 2017, pp. 85-104. Si veda inoltre Katsarou, Nagel 2021, pp. 215, 228-229, 231, 232-234, 236, 239, 241.

della quale scorreva un ruscello originato da una sorgente di acqua dolce (fig. 17). Le ipotesi di un antico culto indigeno dedicato alla Ninfa, associato in un secondo momento (probabilmente in età arcaica) a quello di una dea Basilis<sup>319</sup> e più tardi ancora a quello di Afrodite, sembrano essere avvalorate dai ritrovamenti votivi avvenuti nel sito. Diverse ipotesi sono state avanzate anche sulla presenza di riti e cultualità dedicati anche ad Afrodite guerriera e regina dell'acropoli di Sparta, e a Gaia, divinità ctonia la cui attestazione è nota per via di un'associazione del nome della dea all'epiclesi Basilis<sup>320</sup>, presente sul fondo di uno *skyphos* attico del VI a.C.<sup>321</sup>. È stata così avanzata l'ipotesi di probabili riti collegati ai passaggi di età delle giovani donne in procinto di divenire adulte in età di matrimonio<sup>322</sup>. Il passaggio di stato da *parthenos* a *gyne* è in ogni caso tipico di diversi culti legati a divinità femminili strettamente connesse col territorio circostante come nei casi degli esempi citati<sup>323</sup>. Le ninfe delle acque, in particolar modo, sono personificazione esse stesse di diversi elementi naturali fondamentali per la comprensione in antico del legame tra il territorio e i suoi abitanti.

Tutti questi santuari hanno un particolare rapporto col femminile e il sacro per quanto riguarda la sfera del paesaggio delle acque. In particolar modo in Sicilia si può, ad una prima analisi, affermare che le acque urbane vengano sottoposte al controllo dei tiranni che gestiscono il potere politico,

---

<sup>319</sup> Attestata in una incisione sull'orlo di un'anfora attica a figure nere datata al VI a.C., attribuita al pittore Exechias e rinvenuta fra i materiali della stipe arcaica descritti da F.G. Lo Porto. Per ulteriori confronti bibliografici si veda Lo Porto 1978, pp. 495-504; Osanna 1990, pp. 81-94; Todisco 2008, pp. 383-406; Vallarino 2016, pp. 446-448; Vallarino 2021, pp. 87-97. Si vedano anche Gasperini 1980, pp. 570-572; D'amicis 1988; Nafissi 1995, pp. 178-179 e 274-276; Lippolis 1997, pp. 168-171; Arena 1997; Lippolis 2012, pp. 65-88.

<sup>320</sup> Per ulteriori confronti bibliografici si rimanda a Vallarino 2021, pp. 87-97, in particolare a p. 88: "Si tratta di una dedica votiva realizzata secondo la classica formula del genitivo della divinità preceduto dall'aggettivo *ἱερός -ά -όν* che sottintende il nome dell'oggetto dedicato; in questo caso va immaginato un sostantivo di genere femminile (per esempio, *kotyle* o *kylix*; vedi nn. 1.11, 2.4). L'epiclesi *Βασιλίς* è già nota a Saturo [...] e allude a una divinità femminile di cui nelle iscrizioni di culto volutamente si omette il nome. Si tende a identificare questa divinità con l'Afrodite *Basilis* ricordata da Esichio e presente tra i culti spartani, anche se possono essere avanzate ipotesi differenti [...] Questa iscrizione rappresenta un'importante conferma della presenza del culto della *Basilis* presso il Santuario della Sorgente, che pertanto si connota ulteriormente come luogo di culto femminile". Si veda anche Esichio, s.v. *βασιλίνδα*.

<sup>321</sup> Il sito presenta diverse complessità per le quali si rimanda alla relativa bibliografia. Si vedano De Tomasi 1847; Lo Porto 1964a, pp. 67-80; Lo Porto 1964b, pp. 177-279; Arena 1997, pp. 255-289; Lo Porto 2002, pp. 7-18; Lippolis 2012, pp. 65-88; Lippolis 2013, pp. 531-543; Lippolis, Marchetti, Parisi 2014, pp. 73-104; De Luca, Fabrizio 2015, pp. 116-122; Marchetti, Parisi 2016, pp. 484-498; Parisi, Marchetti 2016, pp. 323-334; Lippolis 2018, pp. 231-293. Si vedano anche Jaia, Marchetti, Parisi 2021; Parisi 2021, pp. 27-42; Marchetti, Parisi 2022, pp. 243-264. Sempre su Saturo e sui materiali provenienti dagli scavi si vedano Monetti 2008, pp. 77-105; Fontannaz 2008, pp. 41-72; Vallarino 2016, pp. 441-451; Bernardini 2018, pp. 167-191; Gavini 2021, pp. 393-398; Improtta 2021, pp. 399-405; Vallarino 2021, pp. 87-97.

<sup>322</sup> De Luca, Fabrizio 2015, pp. 116-122.

<sup>323</sup> Per ulteriore bibliografia sull'argomento si veda Brelich 1969; Campese, Manuli, Sissa 1983; Sissa 1990a; Sissa 1990b, pp. 58-100; Sissa, Detienne 2000, pp. 208-229; Frontisi Ducroux, Vernant 2003; Sissa 2008; Vernant 2008; Portale 2012a; Portale 2012b; Portale 2015.

collocando sotto la propria egida l'elemento indispensabile per la vita e per il controllo della comunità (l'acqua) e ponendolo in rapporto con la sfera del mito.

Le acque extraurbane sono governate dalla naturale essenza delle entità ultraterrene, le ninfe e le divinità delle acque, alle quali si fa affidamento nei momenti di crisi, durante le catastrofi naturali e quando ci si vuole porre a stretto contatto con la divinità preposta alla salvaguardia del luogo alla quale si rivolgono preghiere e rituali.



**L'acqua e l'elemento femminile. Il ruolo della donna e i culti delle acque nella gremità antica tra oriente e occidente – Figure**



Fig. 1 - Odisseo e Nausicaa di Salvator Rosa, Hermitage, San Pietroburgo (Wikicommons)



Fig. 2 - Odisseo e Atena all'incontro con Nausicaa, anfora attica a figure rosse, *Staatliche Antikensammlungen*, Monaco di Baviera (Foto Autore)



Fig. 3 - Odisseo e Atena all'incontro con Nausicaa, anfora attica a figure rosse, *Staatliche Antikensammlungen*, Monaco di Baviera (Foto Autore)





Fig. 4 - Grotta del Ninfeo Siracusa, J. Houel (Wikicommons)

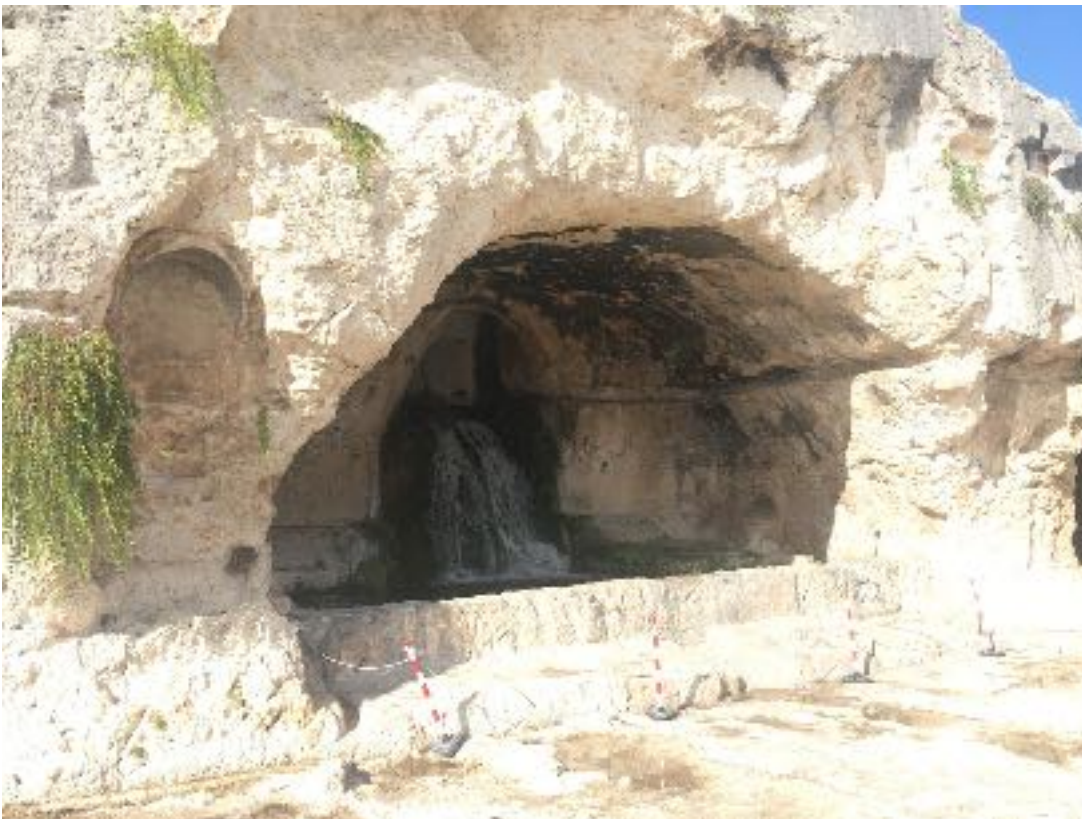


Fig. 5 - Grotta del Ninfeo, Siracusa, (Foto Autore)



Fig. 6 - Erma con Pan da Grotta Caruso (Larson 2001)

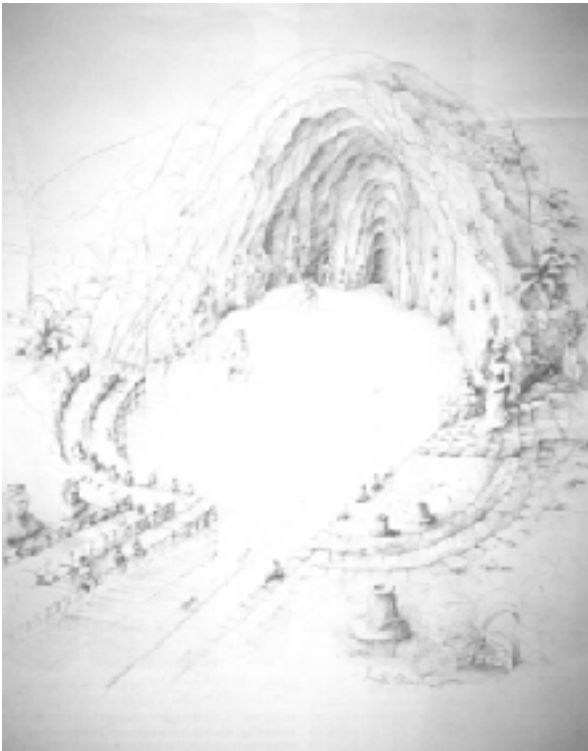


Fig. 7 - Disegno ricostruttivo del contesto sacro di Grotta Caruso (Bellia 2014)



Fig. 8 - Doni votivi rinvenuti a Locri (Arias 1941)



Fig. 9 - Figure femminili inginocchiate da Grotta Caruso (Costabile 1991; MacLachlan 2009)



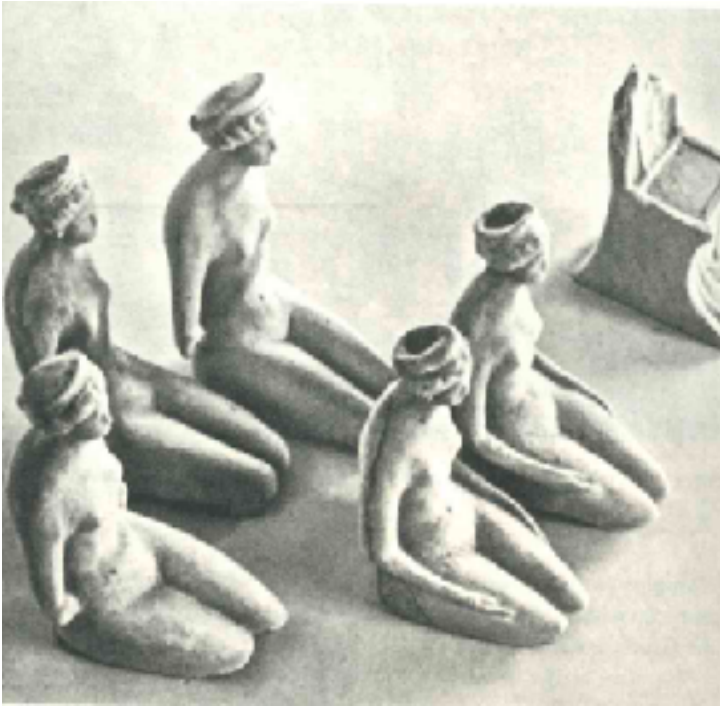


Fig. 10 - Figure femminili inginocchiate da Grotta Caruso (MacLachlan 2009)



Fig. 11 - Modello fittile di grotta-ninfeo da Grotta Caruso (Lambrugo 2009)



Fig. 12 - Erma con Acheloo da Grotta Caruso (Larson 2001)



Fig. 13 - *Pinakes* da Locri (Arias 1941)



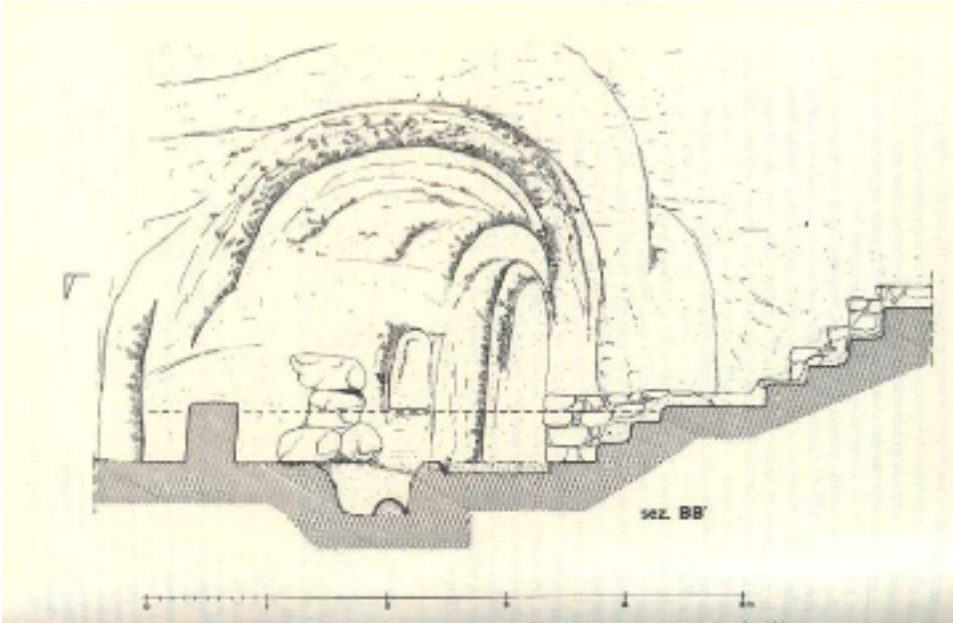


Fig. 14 - Grotta Caruso. Sezione trasversale (Pizzi 2012)



Fig. 15 - Promontorio di Saturo (De Luca, Fabrizio 2015)



Fig. 16 - Santuario dell'Acropoli di Saturo (De Luca, Fabrizio 2015)



Fig. 17 - Santuario della Sorgente di Saturo (De Luca, Fabrizio 2015)

## **5. Introduzione ai casi-studio. Metodi e problemi per una prima classificazione dei Santuari delle Ninfe delle acque di Sicilia**

Discutere sui cosiddetti Santuari delle Ninfe delle acque in Sicilia è un compito assai arduo, non solo per la mancanza di attestazioni archeologiche, ma anche per la difficoltà dell'interpretazione delle fonti.

Se si avvia la ricerca a partire dalle testimonianze filologiche giunte fino ai giorni nostri, ciò che emerge è sicuramente un quadro che può confondere tanto lo studioso quanto il lettore. Non essendo pervenute infatti attestazioni scritte di ambito locale insulare, non si può che fare riferimento alle fonti di ambito greco che potrebbero però essere fuorvianti per tutta una serie di motivi. Primo tra questi sicuramente è il fattore cronologico.

Inoltre, se si indaga il fenomeno su una scala diacronica si scorge un notevole, e logicamente primordiale, interesse per tutto ciò che riguarda le forme di religiosità naturali e legate ai più diversi fenomeni ambientali. Così tuttavia si rischia di generare nuovamente confusione nella comprensione della ritualità illustrata. Le fonti di cui ci si avvale, e che sono testimonianza indispensabile per il soggetto di questo lavoro, mostrano spesso uno spaccato cronologico identificabile a livello sincronico, e comprendente un arco di tempo che includendo con difficoltà i secoli VII-VI a.C., copre quasi interamente il periodo che va dal V al III a.C., e si interseca attraverso alcune testimonianze più tarde anche in alcuni secoli successivi, come è naturale che sia per le testimonianze religiose<sup>324</sup>.

Questo fenomeno avviene per diversi motivi. Primo tra tutti la longevità della cultualità insulare, che nonostante le interpolazioni intercorse nei secoli e il grande sincretismo presente tra le culture dell'isola, rimane in ogni caso un fenomeno legato ad un ambiente geografico specifico. In secondo piano preme porre in evidenza la casistica specifica della ritualità dei culti basati sui fenomeni naturali. Sicuramente questi erano strettamente fondati sulle caratteristiche del paesaggio circostante, fattore che è di notevole interesse per gli studi che riguardano il territorio in antico, in particolar modo da un punto di vista fisico. Questi culti rivestono una grande importanza anche in campo politico e sociale, infatti la maggior parte di essi, come si vedrà per i singoli casi, è collegata ad una mitologia legata a miti di fondazione o rifondazioni di insediamenti, o a figure specifiche

---

<sup>324</sup> Si vuole fare presente che tra le fonti utilizzate per la ricerca sono state considerate prevalentemente quelle che maggiormente restituiscono dati utili al fine del discorso.



che rievocano la storia del tempo a cui esse afferiscono. Siamo al cospetto di una ritualità che non solo unisce la comunità, ma che ne motiva il contesto sociale, legittimando a volte anche la classe al potere. Basti pensare ad alcuni celebri casi di legittimazione delle stirpi, come quelli delle tirannidi siracusane o, ancora, alla esaltazione di alcuni celebri personaggi del passato, come Empedocle, ai quali vengono attribuite bonifiche o risanamenti di territori dismessi e poco adatti alla vita comunitaria.

La ritualità legata alla natura ha chiaramente delle origini primordiali. Essa nasce dal desiderio dell'uomo di non essere esposto in modo incontrollato a fenomeni catastrofici naturali, possano essi essere inondazioni di diversa natura o fenomeni sismici<sup>325</sup>. Di tal genere sono i culti legati a ninfe palustri come quelli tributati all'eponima Ninfa della palude Kamarina<sup>326</sup>, di cui si discuterà più avanti, o più in generale come quelli legati agli ambienti connessi al ristagno delle acque che diventate insalubri e malariche, necessitano di un intervento antropico non sempre accettato dalla divinità locale. È proprio a tal fine che si rende indispensabile per l'uomo una forma di ritualità volta a porgere offerte e voti all'entità naturale che domina l'ambiente e che si pone come garante e mediatore tra la natura e l'uomo. L'essere divino, benevolo in questo caso così come la natura che rappresenta, gestisce l'acqua limpida favorevole allo stanziamento, e le acque sulfuree medicoterapeutiche per gli infermi. Può controllare la salubrità delle sostanze presenti nelle acque per favorire lo sviluppo di piantagioni e di allevamenti e può venire venerato in ambienti di diverso tipo, che variano dal piccolo sacello naturale che sorge in mezzo ad una radura, ad una grotta, o può essere venerato persino nell'ambito dell'elemento stesso, tramite offerte sparse all'interno della polla d'acqua che ne rappresenta l'esternazione.

La Ninfa dell'elemento acquatico, in quanto essere divino, protegge quindi il luogo e se adirata può causare gravi conseguenze temute dagli abitanti del territorio, come si vedrà nel caso di Kamarina, la cui palude, una volta prosciugata, non costituì più una difesa naturale per il territorio e proprio a causa dell'assenza delle sue acque gli abitanti della zona subirono l'invasione nemica.

Nell'ambito del lavoro si è cercato di distinguere le diverse tipologie di testimonianze giunte fino a noi (figg. 1-2, tavv. I-II). Per permettere una migliore comprensione del fenomeno culturale sono stati creati tre macrogruppi da non considerare in modo rigido poiché alcuni casi specifici sono da

---

<sup>325</sup> Su questo argomento si vedano ad esempio gli studi di D. Vitaliano (1973) e di Larson 2001.

<sup>326</sup> Le peculiarità di tutti i casi-studio menzionati in questa introduzione verranno evidenziate nelle relative sezioni.

da porre a cavallo tra essi. Questi macrogruppi sono: i siti i cui culti sono attestati dalle fonti antiche; i siti i cui culti sono attestati dai rinvenimenti archeologici; i siti i cui culti sono di natura incerta.

*In primis* sono stati indagati i culti delle Ninfe attestati dalle fonti filologiche. Queste sono anche le più conosciute, infatti le loro storie, i luoghi e i personaggi che fanno parte delle loro vicende vengono narrate in linea di massima a partire dal VI secolo, e ad oggi non hanno perso il loro fascino e la loro collocabilità spaziale. Esse sono quelle che potremmo definire, allo stato attuale della ricerca, le Ninfe maggiori, e con questo non si vuole intendere che le altre creature individuate siano o siano state meno importanti, ma che sulle prime per più tempo la comunità ha contato rendendole oggetto di culto. Il culto è successivamente divenuto commemorazione di una ritualità endogena radicatasi nella mitopoiesi, che si è ripetuta fino ad arrivare alla contemporaneità. A preservare la memoria di questi esseri nello specifico hanno contribuito logicamente alcuni fattori, primo tra i quali quello toponomastico, come nel caso dei luoghi dedicati a Ciane e ad Aretusa, o, come la terra delle Aci in cui è ambientata la vicenda che riguarda Galatea. Ancora una volta il paesaggio supporta sopra ogni cosa la tradizione ed è così che il piccolo fiume dell'area di Capomulini diventa per i locali *U Sangu ri Jaci*, Il Sangue di Aci<sup>327</sup>, per via del suo colore rosso ferroso per via dei minerali presenti nel terreno, così come è di colore azzurro-verde l'acqua legata al mito di Ciane. Allo stesso modo ha una grande valenza semantica il mito che collega le figure di Scilla e Cariddi, gli spaventosi mostri dello Stretto di Messina che per secoli sono stati menzionati come terrore primario per i naviganti per via dei gorgi presenti nelle acque del luogo.

Oltre i casi citati anche quelli di *Thermai Himerai* e di Segesta sono di notevole importanza. Questi siti non sono solo le sedi di importanti acque termali, ma rappresentano anche l'ambientazione principale delle vicende che collegano le Ninfe delle acque al passaggio di Eracle in Sicilia.

Tralasciando i significati legati alla presunta ellenizzazione dell'ambiente e dei costumi locali, è notevole come, ancora una volta, sia proprio l'azione di queste entità a porsi come mediatrice tra il fenomeno naturale e la necessità umana, pur se rappresentata dall'eroe semidivino. Sulla stessa scia possono essere poste le Ninfe dell'area etnea, di natura ambigua e strettamente connesse alla cultualità locale.

Ovviamente i casi in questione sono stati più e più volte ripetuti e narrati in diversi tipi di fonti nel corso del tempo, col rischio che si corre generalmente in questi casi. Non stupisce infatti che a volte

---

<sup>327</sup> Per ulteriori confronti bibliografici si veda Cannizzaro 2020b, pp. 94-95.

le storie relative a questi personaggi subiscano variazioni anche notevoli e che le stesse vengano affermate o contraddette secondo la corrente politica del tempo e il motivo per cui il trattato veniva scritto o, ancora, in base della possibilità di prendere visione diretta o meno dei luoghi in cui si discute e si ambienta la narrazione.

La variabilità della storia è ovviamente una delle casistiche più problematiche nella certificazione dell'autenticità di una leggenda che già di per sé viene creata per supportare un fenomeno, ma questo è un dato che appare già chiaro nel momento in cui ci si accosta a un tipo di studio del genere. Ciò che tuttavia risulta di primaria importanza è cercare di individuare il motivo per il quale questa ritualità nasca, così come la ragione per cui essa subisca delle variazioni.

Questo tipo di indagine è da considerarsi interdisciplinare per tutta una serie di ragioni che vanno dalla mera fenomenologia ambientale al contesto politico-economico e sociale del territorio a cui si fa riferimento.

La ricerca pone in essere necessariamente alcune domande, quali ad esempio il motivo per il quale a un certo punto alcune credenze antiche cessano di esistere, o ancora, il perché le fonti non discutono di tutti i casi, alcuni dei quali sono da ritenersi *borderline*.

Ciò che emerge dalle domande che si sono poste ha una matrice chiaramente socio-politica che vede uno sviluppo della cultualità che cresce e si modifica insieme alla storia della comunità di cui fa parte.

È questo il motivo per cui si hanno casi come quelli appartenenti al secondo macrogruppo, che riguarda, come già detto precedentemente, i siti i cui culti sono attestati dai rinvenimenti archeologici. Primi tra tutti alcuni che appartengono ad una cultualità atipica. Se infatti la tipizzazione del primo gruppo vede una generale densità di informazioni e di fonti, in particolar modo di ambito greco, nei primi casi del secondo gruppo le testimonianze cominciano a sfumare. Si possiedono alcune attestazioni numismatiche o, più in generale, filologiche, riguardanti i casi della Ninfa di Capo Peloro, *Pelorias*, della selinuntina *Eurymedousa*, della Asterope madre di *Akragas*, della incerta raffigurazione sulle monete moziesi e abacene e delle attestazioni tarde da Catania. Sono ancora notevoli le attestazioni archeologiche provenienti dai siti di Agrigento e da Fontana Calda di Butera, che presentano il primo un'arula che testimonia il culto della *Polystephanos* e il secondo una *oinochoe* con la stessa tipologia di dedica. Questi casi rendono evidente una problematicità legata al reale sincretismo culturale di una religiosità locale fortemente attestata dalla cultura materiale ed entrata in simbiosi con un emisfero di diverso tipo, forse greco, che ne ha

causato la perdita delle caratteristiche, pur lasciandone traccia. I casi più complessi dello studio sono quelli che presentano attestazioni archeologiche che pongono in essere questioni relative alla ritualità, informazioni che l'archeologia non sempre chiarisce. Ciò che sembra fondamentale per avviare quantomeno una prima distinzione quindi è fissare le problematiche nel loro complesso e, per il possibile, nella loro interezza in ambito locale. Finché si volgerà lo sguardo alla religiosità della Grecia in quanto Grecia non si potrà mai comprendere pienamente il fenomeno siciliano, il quale essendo già complesso come si è detto per via di una sostanziale mancanza di fonti pre-greche, doveva presentare una sostanziale, ed emergente, culturalità a carattere locale.

Un caso particolare e che funge quasi da spartiacque è quello della Sibilla lilibetana<sup>328</sup>. Seguendo alcuni filoni di cui si discute a più riprese nel testo, si è infatti ipotizzato che in un certo qual modo questa figura potesse essere inizialmente idealizzata come una ninfa delle acque locali, che, venerata in grotta per via dei poteri curativi e oracolari delle acque stesse, abbia poi assunto altre identità nel corso del tempo<sup>329</sup>. Che le ninfe delle acque in generale siano connesse alle profezie si discuterà nella sezione dedicata alle grotte intese come ambienti sacri, tuttavia la capacità oracolare che queste divinità tramandano alla loro progenie è un fattore riconosciuto nella culturalità greca, che unendosi al carattere locale delle acque ha probabilmente fatto sì che l'entità venisse venerata nell'antro marsalese. Un caso simile potrebbe essere rappresentato, per via di una suggestione dovuta all'ambiente, da Grotta Gattara a Gratteri, nell'ambito della quale tuttavia non si riscontrano attestazioni di alcun tipo se non una sorgente e un racconto del folklore locale che riguarda una donna che viveva nella grotta<sup>330</sup>.

Sempre all'interno di questo secondo macrogruppo rientrano una serie di siti in cui sono state ritrovate delle testimonianze archeologiche di natura diversificata poste in correlazione con l'ambiente antico e con le strutture ad esso connesse. Tra questi si annoverano luoghi posti in diverse zone della Sicilia che presentano, come in casi quali quelli riguardanti la *Polystephanos*, una diversificazione anche in ambito culturale. Nel momento in cui vengono analizzati i dati archeologici emerge infatti anche l'esistenza di alcuni culti dedicati alle ninfe delle acque che venivano però praticati in ambito domestico, o comunque, cittadino. Ritrovamenti come quelli

---

<sup>328</sup> Di cui si discuterà nella sezione dedicata.

<sup>329</sup> Si veda il già citato lavoro di Ustinova 2009 e la sezione del presente lavoro dedicata alle grotte e agli ambienti oracolari.

<sup>330</sup> Una leggenda simile sembra essere quella della "maga" Donnaveilla, entità del folklore locale che abitava in una grotta posta nella zona di Tindari. La narrazione orale sulla leggenda che la riguarda la vuole vicina ai miti di Scilla e Cariddi, tosto che alle Ninfe di natura benevola, in quanto la donna attirava a sé i marinai per deprederli e ucciderli.

provenienti da Monte Adranone, da Occhiolà (Grammichele), da Colle Madore, da Cozzo Polentino, o ancora da Morgantina e da *Megara Hyblaea* chiariscono come questi culti, sparsi in diverse aree della Sicilia, venissero praticati non solo in paesaggi naturali *tout-court*, ma anche in zone antropizzate in cui l'acqua giocava un fattore determinante, distribuita attraverso fontane, acquedotti e strutture connesse all'utilizzo dell'acqua.

Molti di questi culti riguardanti le acque di ambito sia cittadino che naturale, assumono una forte valenza nei passaggi di *status* del mondo femminile. È in questo macrogruppo che emerge l'importanza del cambiamento che riguarda la transizione da *nymphè* a *gyne*, fase sovrintesa e controllata dalle ninfe tanto quanto i fenomeni naturali paesaggistici. Alle Ninfe le giovani fanciulle rendono omaggi al fine di una prospera crescita e una vita matrimoniale parte integrante del sistema sociale. Questo fattore si va ad aggiungere agli elementi tipici della cultualità legata alle Ninfe delle acque che sempre più viene a delinearci, pur con le incertezze del caso.

I due contesti di Comiso e Camaro si pongono sempre sulla scia dei siti attestabili da un punto di vista archeologico; infatti anche se i ritrovamenti riguardanti la zona di Comiso non sono avvenuti *in situ*, sembrano essere attestazioni rilevanti ai fini del presente studio, così come il caso di Camaro richiama chiaramente i più noti casi del ninfeo che sorge sulla *summa cavea* del teatro di Siracusa (figg. 3-5) e sulla più famosa Grotta-Ninfeo di Locri Epizefiri chiamata Grotta Caruso. Gela rappresenta un caso tipico e confrontabile con altri di questo raggruppamento; infatti, per quanto il sito sia strettamente connesso alle acque del territorio circostante, non è bene chiaro se in esso fosse praticato un culto delle Ninfe delle acque, pur essendo queste divinità riferibili alla coroplastica ivi rinvenuta. Il caso della Grotta di Santa Rosalia di Monte Pellegrino è invece praticamente incerto. Di questi dati si hanno poche notizie che dipendono perlopiù dall'ambiente in grotta in cui avvenivano forse dei culti associati alle acque oracolari del luogo.

Il terzo macrogruppo, infine, è costituito da siti particolari e di incerta interpretazione. Il primo si trova nell'area dell'odierno territorio compreso tra Palazzolo Acreide e Buscemi; di esso possediamo diverse testimonianze epigrafiche che rievocano una cultualità legata sia alle ninfe che a forme di ritualità oracolare. Ciò che preme evidenziare è la problematicità dell'individuazione e della definizione delle figure delle *Paidès*, creature menzionate in queste epigrafi, che divengono ninfe o fanciulle e che accompagnano Anna, figura ambigua che potrebbe essere collegata alla Anna Perenna italica. Sullo stesso incerto filone si pone *Engyon*, città che già di per sé presenta un problema di non poco conto, ovvero la sua incerta ubicazione. Non solo, le *Meteres* di *Engyon* sono



divinità particolari probabilmente collegate a una sorgente locale, forse di origine cretese e poste in connessione con le ninfe che nutrirono Zeus. Ultimo caso del gruppo è rappresentato dalla città di *Kasmenai*, che potrebbe presentare, già a partire dallo stesso toponimo, forti connessione con il culto delle Linfe italiche connesse con le acque.

Questo macrogruppo è particolarmente problematico e rappresenta una situazione culturale particolarmente commista di echi culturali provenienti da altri luoghi, siano essi italici, cretesi, o proveniente da altri luoghi d'oltremare.

Ciò che sicuramente emerge dall'analisi dei contesti pervenutici in rapporto ai luoghi è che queste creature delle acque sono di diversa natura e che non presentano una ritualità convenzionale.

Non è possibile quindi al momento ottenere una seriazione di strutture dedicate alle Ninfe delle acque e non vi sono dei templi o delle aree culturali standardizzate. Queste divinità naturali vengono venerate per esigenza di controllo del territorio in un primo momento, in un secondo momento vengono ricordate per richiamare la culturalità locale e per riallacciarsi così alle entità locali che sono a volte benevole e altre volte giudici.

Così è per tutti i tipi di acque, siano esse sorgive, come fonti e corsi d'acqua puri nel loro essere, siano esse sulfuree e paludose.

La Sicilia è ricca di sorgenti sulfuree e queste in particolar modo venivano utilizzate per vari scopi, primi tra tutti quelli terapeutici. Veri e propri santuari centri di potere del territorio sono sorti nel corso del tempo attorno a queste acque ritenute sacre e uno degli esempi più longevi è quello del sito di Palikè. Il culto dei gemelli Palici, nell'area dell'odierna Mineo, è forse uno dei meglio attestati e più noti proprio per via della lunga vita del santuario a cui esso fa riferimento. La zona ha restituito innumerevoli manufatti archeologici ed è menzionata da diverse fonti che discutono del sito e delle sue diverse finalità di utilizzo da parte degli antichi. Esso era infatti un tempio che gestiva le risorse idriche della zona attraverso una rete di sacerdoti che ne regolavano l'amministrazione, ma era anche sede giuridica di un tribunale ordalico i cui giuramenti avvenivano proprio nell'area del lago sacro e *asylum* per gli schiavi che fuggivano dai padroni crudeli.

Di diversa natura sono le acque della zona della odierna Paternò che vengono descritte nel corso del tempo come curative e una somiglianza ai due siti precedenti presenta sicuramente la sorgente sulfurea di Contrada Tumazzo, nell'odierna Palma di Montechiaro, da cui provengono ritrovamenti votivi che lasciano intendere che ivi avvenissero atti rituali simili a quelli del santuario dei Palici.

Ulteriori culti vengono unificati nello studio che riguarda le acque palustri siciliane di cui si è già discusso nelle prime due tipologie presentate e che contribuiscono a chiarire come i culti legati a queste ninfe siano da suddividere su base paesaggistica ancora prima che sulla base dei monumenti e dei votivi ad esse dedicati.

Alcuni di questi si possono rivedere nelle eco di alcune festività o tradizioni contemporanee, come quelle che riguardano le acque curative locali che in alcuni paesi tutt'oggi hanno funzione terapeutica, o come quelle legate alle tradizioni che riguardano le fanciulle nubili in età da marito che si preparano alle nozze purificandosi nelle sorgenti.

Il culto diventa tradizione quando è radicato al territorio e alla comunità che vi risiede e a volte diventa difficile scindere gli influssi che provengono da diverse direzioni e che confluiscono in un'unica sede. Ciò si nota ancor più se la pratica diffusa è quella della *lectio facilior* che vede in una terra come la Sicilia, complessa nella sua moltitudine di culture che vi hanno risieduto, una continua propensione nel riconoscere la cultualità nella diade Demetra e Kore.

In un momento non ben precisabile sicuramente le ninfe sono anche corteggio di divinità come Artemide, Afrodite, Demetra e Kore e alcune delle principali vengono ad esse accostate assumendone persino l'identità. Tuttavia non bisogna prescindere dal fatto che esse, nella maggior parte dei casi, sono entità autonome sulle quali culti posteriori si sono sovrapposti.

Nell'ultimo decennio è stata avviata<sup>331</sup> una revisione dei dati editi leggibili per quanto concerne i materiali votivi e ci si augura che questi primi passi, supportati da analisi fisiche e chimiche dei materiali e degli ambienti, possano contribuire a chiarire al meglio la rappresentatività delle offerte in relazione ai culti e al paesaggio.

---

<sup>331</sup> La Portale infatti discute i votivi in relazione al contesto naturale in cui essi sono stati rinvenuti, con tutte le difficoltà del caso che riguardano spesso gli scavi più antichi.

**Introduzione ai casi-studio. Metodi e problemi per una prima classificazione dei Santuari delle Ninfe delle acque di Sicilia - Figure**



Fig. 1 - Mappa dei casi-studio (elaborazione GIS)

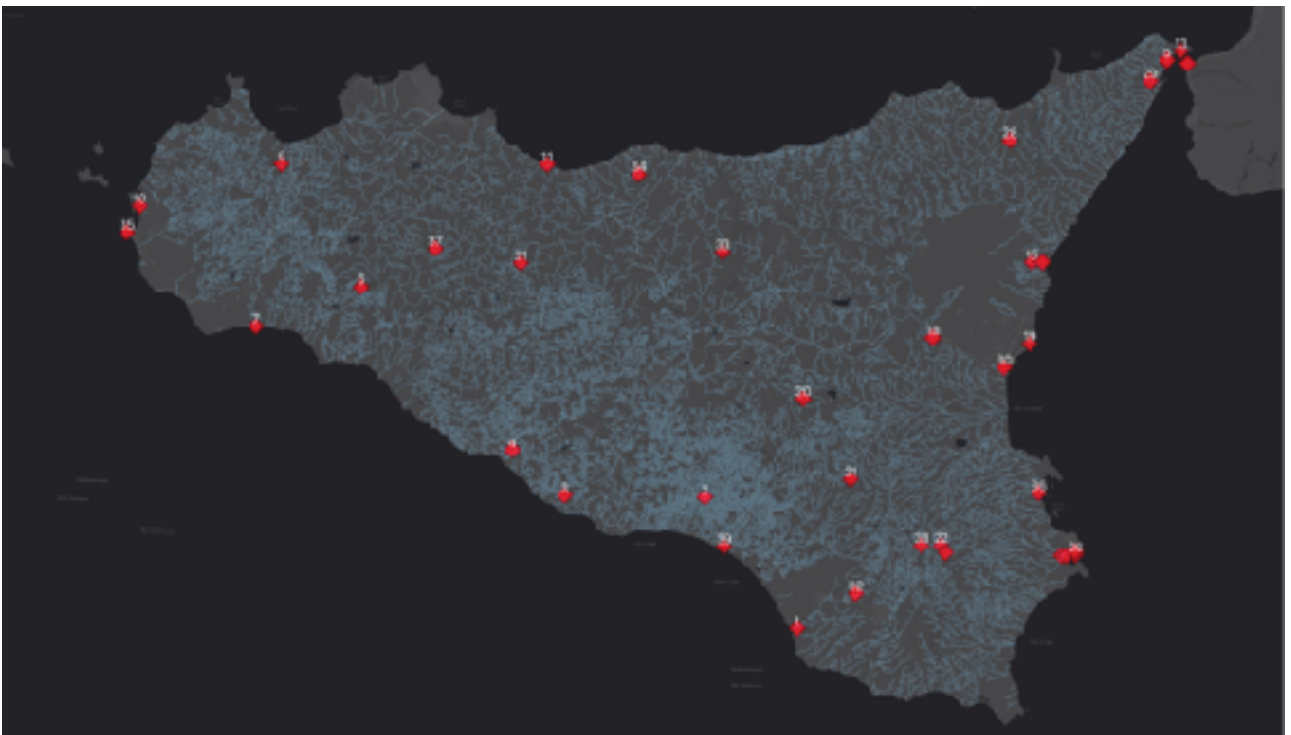


Fig. 2 - Mappa muta dei casi-studio con idrografia (elaborazione GIS)

Ente	Area	Stato	Palude	Riviera	Stazione	Cultura materiale preistorica, complessiva, epigráfica, reperti numismatici
Arcore	Seveso	1			x	x
Clare	Seveso	2		x	x	x
Giussano Att.	Valle della Arca (1984-1988)			x	x	
Sirolo	Strada a via cava			x		
Romello	Cassina Cassinetta		x			x
Sella	Strada di Mezzano - Foggia Galbiate					x
Carate	Strada di Mezzano - Foggia Galbiate					x
Plana	Isola Trossato-Boscone	1				x
Egna	Segno, Castelletto, Treponti	1				x
Carate	Arzoccolo					
Palosca	Cape Felice Marina		x			x
Fagnanella	Alghinate, Dadafronzo, Treponti		x		x	x
Polignone	Aggiate a Inverca					x
Azzurro e Nardo	Aggiate					
1	Tentato, Galbiate, Bellano					x
Sella	Lillero, Minola, Treponti	1			x	
1	Orto, Grano, Grassano, Piacenza	1			x	
1	Monte Adamello, Sambuco (1) Sella, Aggiate					x
1	Castello, Gianmichele, Cassina					x
1	Cala Marone, Lussino, Piacenza, Palermo					x
1	Corte, Spolantico, Palermo					x
1	Mogattino, Alghinate, Egna	1				x
1	Mogattino, Alghinate, Egna, Salsomaggiore					x
1	Esse di Carignano, Comino, Romagna					x
1	Cassina, Mezzano	1		x	x	x
1	Monte Pellegrino, Grottole, Costa Scaletta, Palermo	1			x	x
Arno e Po	Esse di Bassano e altri				x	x
Milano	Inverca					x
1	Arconico, Monte Cassina					x
Bella e il Polesine	Feltri, Bressanone, Milano, Cassina	1			x	x
1	Comino, Tarazona, Fiume di Montebelluna, Aggiate a					x
1	Monte					x
1	Alghinate, Treponti					

Tav. I - Catalogo attestazioni Ninfe

Paese	Area	Paese	Paese	Paese	Area	Colture materiche (arancio, pompelmo, apogonfi, superdimensionati)
Parona	Parona	x			x	x
Clus	Parona	x		x	x	x
Colonna Aci	Valle delle Aci area omnia			x	x	
Acquafredda	Saneto e area omnia			x		
Castellina	Castellina Gajene		x			x
Sella	Saneto di S. Maria - Rappallo Colibella					x
Castellina	Saneto di S. Maria - Rappallo Colibella					x
Parona	Parona - Terracina Interiore	x				x
Epoca	Reggio Calabria - Tropea	x				x
Alba	Alba area					
Palermo	Capo Ferro, Messina		x			x
Parona	S. Maria - Castelvetrano, Tropea		x		x	x
Polistena	Agropoli e Estati					x
Parona e Sella	Agropoli					
?	Parona - Colli di Rappallo					x
Sella	Alba, Marsala, Tropea	x			x	
?	Castellina - Castelvetrano, Aderno	x			x	
?	Monte Adamo - S. Maria di S. Maria, Agropoli					x
?	Castellina, Castelvetrano, Canicattì					x
?	Colli Malesi, Lercara Troli, Tropea					x
?	Castellina - Castelvetrano, Palermo					x
?	Margherita - Aderno, Estati	x				x
?	Margherita, Tropea - Regio Calabria					x
?	Tropea di Calabria, Canicattì, Regio					x
?	Castellina - Marsala	x		x	x	x
?	Monte Polizzo, Colli di Rappallo, Estati, Palermo	x			x	x
Parona e Sella	Alba e Parona e Sella				x	x
Parona	Reggio					x
?	Castellina, Monte Carlo					x
Parona e Sella	Parona - Castelvetrano, Marsala, Canicattì	x			x	x
?	Castellina - Tropea, Parona di Montebello, Agropoli					x
?	Marsala					x
?	Castellina - Tropea					x

Tav. II - Catalogo attestazioni Ninfe



Fig. 3 - Grotta del Ninfeo. Siracusa (foto Autore)



Fig. 4 - Grotta del Ninfeo. Siracusa (foto Autore)





Fig. 5 - Grotta del Ninfeo, interno. Siracusa (foto Autore)

## **6. Casi-Studio**



## **6.1. Siti attestati dalle fonti**

### 6.1.1. Aretusa

#### Isola di Ortigia, Siracusa

#### “Aretusa dalle belle correnti”<sup>332</sup>. Inquadramento geografico e fonti antiche

La fonte Aretusa si trova nell'isolotto di Ortigia, a Siracusa (figg. 1-2). L'acqua della fonte proviene dai Monti Iblei e giungendo lungo la costa ovest di Ortigia vi forma una risorgiva<sup>333</sup>. La fonte attuale si configura come uno stagno artificiale delimitato da mura; questa risistemazione risale al 1862<sup>334</sup>. Secondo Al-Idrîsî<sup>335</sup> e T. Fazello<sup>336</sup> l'acqua della sorgente sgorgava da un'apertura posta sulla roccia e proprio Fazello descrive il confluire nella sorgente di ruscelli utilizzati per il rifornimento delle botteghe e delle concerie<sup>337</sup>. Sulla base di alcune testimonianze si conosce uno dei più importanti eventi naturali riguardanti la fonte e avvenuto nel 1169. Infatti il letterato di epoca medievale *Hugo Falcandus* narra che la fonte da piccolo rivolo divenne un grande torrente e che alle sue acque dolci si mescolò l'acqua marina<sup>338</sup>. Nel corso del tempo la sorgente venne comunque descritta da diversi viaggiatori del *Grand Tour* come D. Vivant Denon, che ne fornì una visione particolare definendola anche come la sorgente presso cui Eracle aveva compiuto dei

---

<sup>332</sup> Pausania 5, 7, 2-3.

<sup>333</sup> L'attuale forma della fonte e del suo papireto, fa parte di un paesaggio ottocentesco. Si veda Pace 1938, pp. 424-426.

<sup>334</sup> Si veda Bouffier 2019, p. 165.

<sup>335</sup> Idrîsî 1999, p. 315, 4.2.

<sup>336</sup> Fazello 1560, pp. 82-89.

<sup>337</sup> Fazello 1560, 89: *Enim vero Arethusa (ut Cicero et Diodorus referunt), incredibili olim erat magnitudine vel ea ratione, quod plerique fontes, qui circumquaque emergunt, et ad officinas coriariorum diversa loca instar fluminum hodie excurrunt, simul confluentes, lacum efficiebant: ui uno ambitus stadio a specu, unde nunc exundat, ad fontem usque, qui aetate mea a canalibus nomen habebat, protendebatur.*

<sup>338</sup> Si veda la traduzione di Loud, Wiedemann 1998, p. 217: *he very famous spring called Arethusa, which according to legend brings its water to Sicily by secret channels from the city of Elis in Greece, changed from a trickle to a great flow, and its water turned salty because of the amount of sea water mixed up in it.* Si veda anche Rocco 1733, p. 162. Cfr. Bouffier 2019, p. 165.

sacrifici<sup>339</sup> (figg. 3-4). È interessante inoltre osservare anche il dipinto di J.-P. Houel che mostra nella fontana due fenditure simili a delle grotte e una separazione della fonte stessa la città<sup>340</sup> (fig. 5).

La posizione della sorgente in relazione alle fortificazioni dell'antica Siracusa è difficile da accertare. Secondo alcuni studiosi esse la racchiudevano al loro interno, secondo altri la fonte era posta al loro esterno fino al XVI secolo, quando vi venne poi inglobata<sup>341</sup> (fig. 6). Per S. Bouffier la descrizione tramandataci da Livio potrebbe chiarire la posizione effettiva della fontana fuori dalle mura: “Di conseguenza Marcello ordinò che un trasporto con uomini armati fosse trainato di notte da una quadrima fino ad Achradina, e che i soldati fossero sbarcati vicino alla porta che si trova presso la Fonte di Aretusa”<sup>342</sup>. Probabilmente la porta in questione faceva riferimento alle fortificazioni dionigiane di V-IV secolo a.C., ma non essendone rimaste tracce attualmente non è un dato di facile comprensione<sup>343</sup> (figg. 7-9).

Il luogo è conosciuto in ogni caso come la sede principale del mito che riguarda la ninfa Aretusa e il fiume Alfeo (figg. 10-12).

Aretusa fa parte di quell'emisfero di ninfe delle colonie di area culturale corinzia<sup>344</sup>. Infatti fu sicuramente la presenza dell'acqua di sorgente uno dei fattori principali per cui nell'VIII secolo a.C. i Corinzi guidati da Archia si stanziarono presso il villaggio in cui si trovava la fonte<sup>345</sup> e a seguito

---

<sup>339</sup> Denon 1788, pp. 187-188: *Cette Aréthuse, si chère à Diane, à laquelle on rendait tellement des honneurs divins qu'Hercule même lui sacrifia des taureaux, enfin cette Aréthuse dont les eaux nourrissaient une quantité innombrable de poissons sacrés, n'est plus maintenant qu'une abondante source d'eau saumâtre et sulfureuse qui s'échappe entre de tristes rochers et qui coule dans une espèce de bassin anguleux, formé de deux vieilles murailles qui ne sont point antiques, et où le linge le plus sale est lavé par une troupe de femmes plus sales encore, qui, presque nues et retroussées offrent le tableau de tout ce que l'impudicité a de plus dégoûtant.* Sarebbe interessante anche ridefinire la corretta identificazione della sorgente in relazione al sacrificio dei tori voluto da Eracle. Inoltre Vivant Denon chiama sulfuree le acque dell'Aretusa contaminata e sgorgante da “tristi rocce”. Cfr. anche Bouffier 2019, p. 165 e bibliografia.

<sup>340</sup> Bouffier 2019, p. 166.

<sup>341</sup> Mauceri 1925, pp. 9-12. Sulle altre sorgenti naturali nei dintorni del bastione si vedano Gras, Tréziny, Broise 2004, pp. 279-284; Bouffier 2013a, pp. 43-66; Bouffier 2013b, pp. 121-136; Bouffier 2019, p. 168 e bibliografia.

<sup>342</sup> Si veda Livio, 25, 30, 7: *Itaque Marcellus nocte nauem onerariam cum armatis remulco quadrimis trahi ad Achradinam iussit exponique milites regione portae quae prope fontem Arethusam est.*

<sup>343</sup> La fonte in quanto fonte è inoltre menzionata da Cicerone che la dice protetta da una barriera di pietra, come si dirà più avanti, Cicerone, *Verr.*, 2, 4, 53, 118.

<sup>344</sup> Così come Ciane. Si vedano la sezione dedicata e anche i casi di Akrai, Kasmenai e Kamarina. Cfr. Lambrugo 2009, p. 134.

<sup>345</sup> D'altronde Ortigia presenta una posizione strategica con due insenature a nord e a sud. Si veda Veronese 2013, p. 1347.

di tali eventi forse individuarono nella sorgente la ninfa Aretusa. Se Tucidide<sup>346</sup> descrive velocemente la fondazione della città<sup>347</sup>, un passo di Pausania può essere utile a chiarire gli eventi che videro la fase iniziale della deduzione della colonia di Siracusa: “Sull'Alfeo anche quest'altro si narra: egli era un cacciatore e s'innamorò di Aretusa, cacciatrice anch'essa. Ma Aretusa non voleva maritarsi e perciò, dicono, attraversò il mare e giunse nell'isola che c'è a Siracusa, chiamata Ortigia, e qui da essere umano divenne fonte. Anche Alfeo, a causa di quell'amore, si tramutò in fiume. Questo particolare della leggenda di Alfeo non è certo sensato, ma d'altra parte che, procedendo attraverso il mare, esso venga qui a mescolare le sue acque con la fonte, non so come non crederlo, perché ben so che è d'accordo con chi lo sostiene il dio di Delfi, il quale, inviando Archia di Corinto come non alla deduzione della colonia di Siracusa, pronunciò anche questi versi: «Un'isola, Ortigia, giace nel bruno mare / sopra Trinacia. In essa zampilla la foce dell'Alfeo/e si mescola alle sorgenti di Aretusa dalle belle correnti». Tenendo conto di ciò, dunque, son portato a credere che, poiché l'acqua dell'Alfeo si unisce all'Aretusa, per questo motivo sia nata per l'Alfeo anche la favola del suo amore”<sup>348</sup>. È quindi l'Aretusa dalle belle correnti ad attrarre i coloni; sempre in Pausania troviamo tuttavia un ulteriore riferimento al mito che in seguito coinvolgerà Aretusa, ma con protagonista Alfeo, figlio di Oceano e personificazione dell'omonimo fiume del Peloponneso che aveva provato ad insidiare la dea Artemide, la quale, imbrattandosi il volto con del fango, si era confusa tra le ninfe non venendo da questi riconosciuta: “La dea, come dicono, ebbe tale appellativo

---

<sup>346</sup> Tucidide 6, 3, 1-2: Ἑλλήνων δὲ πρῶτοι Χαλκιδῆς ἐξ Εὐβοίας πλεύσαντες μετὰ Θουκλέους οἰκιστοῦ Νάξου ὄκισαν, καὶ Ἀπόλλωνος Ἀρχηγέτου βωμὸν ὅστις νῦν ἔξω τῆς πόλεως ἐστὶν ἰδρύσαντο, ἐφ' ᾧ, ὅταν ἐκ Σικελίας θεωροὶ πλέωσι, πρῶτον θύουσιν. Συρακούσας δὲ τοῦ ἐχομένου ἔτους Ἀρχίας τῶν Ἡρακλειδῶν ἐκ Κορίνθου ὄκισε, Σικελούς ἐξελάσας πρῶτον ἐκ τῆς νήσου ἐν ἧ νῦν οὐκέτι περικλυζομένη ἢ πόλις ἢ ἐντός ἐστιν· ὕστερον δὲ χρόνῳ καὶ ἡ ἔξω προστειχισθεῖσα πολυάνθρωπος ἐγένετο, “Primi tra i Greci, i Calcidesi, salpati dall'Eubea con Tucle, loro condottiero della colonia, fondarono Nasso ed elevarono l'altare di Apollo Archegeta, che ora è fuori della città e in cui sacrificano quelli che sono inviati alle feste quando lasciano la Sicilia. L'anno successivo Archia, degli Eraclidi, giunto da Corinto fondò Siracusa, dopo aver scacciato i Siculi dall'isola che, ora non più cinta dal mare, racchiude la città interna. Successivamente anche la città esterna, riunita all'altra mediante un muro, divenne popolata”. Trad. a cura di F. Ferrari.

<sup>347</sup> Sui problemi relativi alle datazioni si veda Bérard 1963, p. 122; per la frequentazione euboica precorinzia cfr. Braccisi, Millino 2000, pp. 24-25.

<sup>348</sup> Pausania 5, 7, 2-3: λέγεται δὲ καὶ ἄλλα τοιάδε ἐς τὸν Ἀλφειόν, ὡς ἀνὴρ εἶη θηρευτής, ἐρασθῆναι δὲ αὐτὸν Ἀρεθούσης, κυνηγετεῖν δὲ καὶ ταύτην. καὶ Ἀρεθούσαν μὲν οὐκ ἀρεσκομένην γήμασθαι περαιωθῆναι φασι ἐς νῆσον τὴν κατὰ Συρακούσας, καλουμένην δὲ Ὀρτυγίαν, καὶ ἐνταῦθα ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι πηγὴν· συμβῆναι δὲ ὑπὸ τοῦ ἔρωτος καὶ Ἀλφειῶ τὴν ἀλλαγὴν ἐς τὸν ποταμόν. ταῦτα μὲν λόγου τοῦ ἐς Ἀλφειὸν ἴδες τὴν Ὀρτυγίαν· τὸ δὲ διὰ τῆς θαλάσσης ἰόντα ἐνταῦθα ἀνακοινοῦσθαι τὸ ὕδωρ πρὸς τὴν πηγὴν οὐκ ἐστὶν ὅπως ἀπιστήσω, τὸν θεὸν ἐπιστάμενος τὸν ἐν Δελφοῖς ὁμολογοῦντά σφισιν, ὃς Ἀρχίαν τὸν Κορίνθιον ἐς τὸν Συρακουσῶν ἀποστέλλον οἰκισμὸν καὶ τάδε εἶπε τὰ ἔπη·

Ὀρτυγίη τις κεῖται ἐν ἡεροειδέι πόντῳ,  
 Θρινακίης καθύπερθεν, ἴν' Ἀλφειοῦ στόμα βλύζει  
 μισγόμενον πηγαῖσιν εὐρρείτης Ἀρεθούσης.  
 κατὰ τοῦτο οὖν, ὅτι τῇ Ἀρεθούσῃ τοῦ Ἀλφειοῦ τὸ ὕδωρ μίσγεται, καὶ τοῦ ἔρωτος τὴν φήμην τῷ ποταμῷ πείθονται γενέσθαι. Trad. a cura di S. Rizzo.

per la seguente leggenda. S'era innamorato di Artemide Alfeo e, innamorato com'era, quando capì che non avrebbe mai ottenuto le sue nozze né con la persuasione né con le preghiere, si decise all'audace impresa di averla con la violenza. Perciò si recò a Letrini, alla veglia celebrata dalla stessa Artemide e dalle Ninfe che stavano con lei in giocosa compagnia. Ma la dea, sospettando l'insidia di Alfeo, si imbrattò di fango il volto e così fecero tutte le Ninfe lì presenti. Alfeo, quando entrò in città, non ebbe modo di distinguere Artemide da tutte le altre Ninfe e, poiché non riusciva a riconoscerla, se ne tornò indietro senza aver concluso la sua impresa<sup>349</sup>.

Strabone ci parla a sua volta della stretta connessione tra le acque della fonte siciliana e quelle del Peloponneso, e anche della disponibilità d'acqua presente nel territorio siracusano: “Siracusa fu fondata da Archia, che vi giunse, navigando da Corinto, all'incirca nello stesso tempo in cui furono fondate Naxos e Megara. Si racconta che Miscello ed Archia si siano recati insieme a Delfi e che il dio abbia chiesto ad essi che lo interrogavano se preferissero la ricchezza o la salute. Archia avrebbe scelto la ricchezza, Miscello la salute: il dio, allora, avrebbe concesso all'uno di fondare Siracusa, all'altro Crotone. Per questo si verificò che i Crotoniati, come abbiamo detto, abitarono una città assai salubre, mentre Siracusa si trovò in uno stato di ricchezza così eccezionale che il nome dei suoi abitanti passò anche in proverbio, dicendosi, di quelli troppo ricchi, che ad essi non basterebbe nemmeno la decima dei Siracusani. Si racconta che Archia, in navigazione verso la Sicilia, lasciò, insieme a una parte della spedizione, Chersicrate, della stirpe degli Eraclidi, perché occupasse quella che ora si chiama Kerkyra e che prima era detta Scheria. Costui dunque, cacciati i Liburni che l'abitavano, occupò l'isola; Archia invece, approdato a capo Zefirio ed avendovi trovato alcuni Dori giunti là dalla Sicilia dopo essersi separati dai fondatori di Megara, li prese con sé e fondò insieme ad essi Siracusa. La città si accrebbe sia per la fertilità della regione, sia per la buona posizione dei porti. I suoi abitanti assursero così ad una posizione di egemonia ed avvenne che, essendo i Siracusani soggetti ai tiranni, tiranneggiarono anche sugli altri, essendo invece essi in regime di libertà, liberarono quelli che erano asserviti ai barbari. Alcuni di questi popoli barbari della Sicilia erano autoctoni, altri venivano dal continente di fronte. I Greci non permettevano a nessuno di loro di raggiungere la costa, ma non erano abbastanza forti da cacciarli anche dall'entroterra; a quel tempo continuavano pertanto a vivere là Siculi, Sicani, Morgeti e altri ancora

---

<sup>349</sup> Pausania, 6, 22, 9: γενέσθαι δὲ τὴν ἐπίκλησιν τῇ θεῷ λέγουσιν ἐπὶ λόγῳ τοιῶδε· ἐρασθῆναι τῆς Ἀρτέμιδος τὸν Ἀλφειόν, ἐρασθέντα δέ, ὡς ἐπέγνω μὴ γενήσεσθαι οἱ διὰ πειθοῦς καὶ δεήσεως τὸν γάμον, ἐπιτολμᾶν ὡς βιασόμενον τὴν θεόν, καὶ αὐτὸν ἐς παννυχίδα ἐς Λετρίνους ἔλθειν ὑπὸ αὐτῆς τε ἀγομένην τῆς Ἀρτέμιδος καὶ νυμφῶν αἷς παίζουσα συνῆν [αὐτῆ]· τὴν δὲ - ἐν ὑπονοίᾳ γὰρ τοῦ Ἀλφειοῦ τὴν ἐπιβουλὴν ἔχειν - ἀλείψασθαι τὸ πρόσωπον πηλῷ καὶ αὐτὴν καὶ ὅσαι τῶν νυμφῶν παρήσαν, καὶ τὸν Ἀλφειόν, ὡς ἐσήλθεν, οὐκ ἔχειν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων διακρίναι τὴν Ἄρτεμιν, ἅτε δὲ οὐ διαγινώσκοντα ἀπελθεῖν ἐπὶ ἀπράκτῳ τῷ ἐγχειρήματι. Trad. a cura di S. Rizzo.

che abitavano l'isola, fra i quali c'erano anche gli Iberi che, al dire di Eforo, furono i primi barbari ad insediarsi in Sicilia. È verisimile che Morgantium fosse stata fondata dai Morgeti; una volta questa città esisteva, ma ora non esiste più. Quando poi sopraggiunsero i Cartaginesi, costoro non cessarono di molestare questi popoli ed anche i Greci. Siracusa, tuttavia, continuava a resistere. I Romani, poi, cacciarono anche i Cartaginesi e presero Siracusa con l'assedio. Ai nostri giorni, infine, avendo Pompeo devastato fra le altre città anche la stessa Siracusa, Cesare Augusto vi inviò una colonia e fece risorgere buona parte dell'antica città. In precedenza, infatti, Siracusa comprendeva cinque città, con mura di cinta di 180 stadî; ora, non era del tutto necessario ricostruire per intero tutta la zona all'interno di questo circolo, ma Augusto pensò si dovesse ricostruire in modo migliore la parte dell'abitato vicina all'isola di Ortigia, il cui perimetro era peraltro già quello di una città considerevole. Ortigia è unita da un ponte alla terraferma ed ha una fonte, l'Arethusa, da cui fuoriesce un getto d'acqua che va subito in mare. Si racconta che quest'acqua sia quella dell'Alfeo: questo fiume, originario del Peloponneso, scorrerebbe attraverso il mare sotto terra fino all'Arethusa e di qui uscirebbe di nuovo nel mare. Ne adducono come prova il fatto che una coppa, caduta nel fiume nei pressi di Olimpia, sarebbe stata ritrovata nell'acqua della fontana e inoltre il fatto che l'acqua della fontana stessa sarebbe torbida per i sacrifici di buoi che si fanno ad Olimpia. Pindaro, prestando fede a tale fenomeno, si esprime così: <<Rifiato Augusto d'Alfeo / fiore di Siracusa illustre, Ortigia>>. È d'accordo con Pindaro su questi fatti anche lo storico Timeo. Ora, se l'Alfeo piombasse in un baratro prima di raggiungere il mare, ci sarebbe qualche probabilità che esso seguiti a scorrere sotto terra fino alla Sicilia e che senza mescolarsi col mare riesca a mantenere la sua acqua potabile. Ma poiché è ben visibile la foce del fiume che sbocca nel mare e vicino a questa foce non si vede alcuna apertura che inghiotta il corso del fiume stesso (sebbene anche in tal caso l'acqua non potrebbe rimanere dolce, ma lo sarebbe almeno in gran parte, se si immettesse in un condotto sotterraneo), ciò che si racconta è del tutto impossibile. Prova della sua falsità è il fatto che l'acqua dell'Arethusa è potabile. E perciò chiaramente pura favola l'idea che il corso del fiume resti tale e quale, senza disperdersi nell'acqua del mare, per tutta la lunghezza del suo percorso, fino a raggiungere il passaggio di cui si racconta. Si può credere a malapena questo nel caso del Rodano, per il quale avviene che il corso rimane intatto quando passa attraverso una palude, mantenendosi ben visibile; in questo caso, tuttavia, la distanza è breve e la palude non è agitata dalle onde. Là, invece, dove ci sono tremende tempeste e flutti che si agitano di continuo, ciò che si racconta non ha nessuna credibilità. Quanto all'argomento della coppa, esso serve ad accrescere ancora di più la finzione: non è infatti credibile che sia stata portata lì dalla

corrente, e tanto meno da una corrente dal percorso così lungo e attraverso il passaggio di cui si è detto. Dicono che esistano molti fiumi, in diversi luoghi, che scorrono sotto terra, ma non per una così grande distanza. Anche se ciò è possibile, le cose che si raccontano sono tuttavia impossibili e molto simili alla fiaba sull'Inaco di cui così dice Sofocle: «Scorre infatti dalle sommità / del Pindo e del Lacmo, dalla terra dei Perrebi / a quella degli Anfiochi e degli Acarnani / e si mescola con le acque dell'Acheloo» ed aggiunge poi: «di lì va verso Argo e fendendo l'onda / giunge alla regione del Lirceo». [Accrescono ancora di più racconti meravigliosi di tal genere quanti fanno scorrere l'Inopo dal Nilo a Delo. Il retore Zoilo nel suo «Encomio dei Tenedi» - si tratta dello stesso Zoilo che rimprovera ad Omero le sue favole - fa venir l'Alfeo da Tenedo ed Ibico sostiene che il corso dell'Asopo giunge a Sicione provenendo dalla Frigia]. Più rispettabile è la posizione di Ecateo, il quale afferma che l'Inaco, quello che passa fra gli Anfiochi e che scende giù dal Lacmo, da cui scende anche l'Aias, è diverso dal fiume dell'Argolide: esso avrebbe preso il nome da Anfilocco, dal quale anche la città sarebbe detta Argo Anfiochica. Secondo Ecateo questo fiume si getta nell'Acheloo, mentre l'Aias scorre verso occidente, in direzione di Apollonia. Su ambedue i lati dell'isola di Ortigia c'è un grande porto: il maggiore di essi misura 80 stadî. Augusto ricostruì questa città, come pure Catania e anche Centuripe, che aveva molto contribuito alla sconfitta di Pompeo. Centuripe si trova un po' all'interno rispetto a Catania; essa è vicina ai monti dell'Etna e al fiume

Simeto, che scende fino a Catania”<sup>350</sup>. Alla *phiale* menzionata da Strabone e al percorso “sottomarino” dell’Alfeo fa riferimento anche Ibico di Reggio, come leggiamo in uno scolio teocriteo (ambientando così la narrazione al IV a.C.)<sup>351</sup>; tuttavia nel passo di Strabone si reputa

<sup>350</sup> Strabone, 6, 2, 4: Τὰς δὲ Συρακούσας Ἀρχίας μὲν ἔκτισεν ἐκ Κορίνθου πλεῦσας περὶ τοὺς αὐτοὺς χρόνους οἷς ῥκίσθησαν ἢ τε Νάξος καὶ τὰ Μέγαρα. ἅμα δὲ Μύσκελλον τέ φασιν εἰς Δελφοὺς ἐλθεῖν καὶ τὸν Ἀρχίαν· χρηστηριαζομένων δ’ ἐρέσθαι τὸν θεόν, πότερον αἰροῦνται πλοῦτον ἢ ὑγίαιαν· τὸν μὲν οὖν Ἀρχίαν ἐλέσθαι τὸν πλοῦτον, Μύσκελλον δὲ τὴν ὑγίαιαν· τῷ μὲν δὴ Συρακούσας δοῦναι κτίζειν τῷ δὲ Κρότανα. καὶ δὴ συμβῆναι Κροτωνιάτας μὲν οὕτως ὑγίαινὴν οἰκῆσαι πόλιν ὥσπερ εἰρήκαμεν, Συρακούσας δὲ ἐπὶ τοσοῦτον ἐκπεσεῖν πλοῦτον ὥστε καὶ αὐτοὺς ἐν παροιμίᾳ διαδοθῆναι, λεγόντων πρὸς τοὺς ἄγαν πολυτελεῖς ὡς οὐκ ἂν ἐκγένετο αὐτοῖς ἢ Συρακουσίων δεκάτη. πλέοντα δὲ τὸν Ἀρχίαν εἰς τὴν Σικελίαν καταλιπεῖν μετὰ μέρους τῆς στρατιάς τοῦ τῶν Ἡρακλειδῶν γένους Χερσικράτη συνοικιοῦντα τὴν νῦν Κέρκυραν καλουμένην, πρότερον δὲ Σχερίαν. ἐκεῖνον μὲν οὖν ἐκβαλόντα Λιβυρνοὺς κατέχοντας οἰκίσαι τὴν νῆσον, τὸν δ’ Ἀρχίαν κατασχόντα πρὸς τὸ Ζεφύριον τῶν Δωριέων εὐρόντα τινὰς δεῦρο ἀφιγμένους ἐκ τῆς Σικελίας παρὰ τῶν τὰ Μέγαρα κτισάντων ἀναλαβεῖν αὐτοὺς, καὶ κοινῇ μετ’ αὐτῶν κτίσαι τὰς Συρακούσας. ἠῤῥξήθη δὲ καὶ διὰ τὴν τῆς χώρας εὐδαιμονίαν ἢ πόλιν καὶ διὰ τὴν τῶν λιμένων εὐφυίαν. οἱ τε ἄνδρες ἡγεμονικοὶ κατέστησαν, καὶ συνέβη Συρακουσίοις τυραννουμένοις τε δεσπόζειν τῶν ἄλλων καὶ ἐλευθερωθεῖσιν ἐλευθεροῦν τοὺς ὑπὸ τῶν βαρβάρων καταδυναστευομένους. ἦσαν γὰρ τῶν βαρβάρων οἱ μὲν ἔνοικοι, τινὲς δ’ ἐκ τῆς περαιοῦς ἐπήεσαν, οὐδένα δὲ τῆς παραλίας εἶον οἱ Ἕλληνας ἄπτεσθαι, τῆς δὲ μεσογαίας ἀπειργεῖν παντάπασιν οὐκ ἴσχυον, ἀλλὰ διετέλεσαν μέχρι δεῦρο Σικελοὶ καὶ Σικανοὶ καὶ Μόργητες καὶ ἄλλοι τινὲς νεμόμενοι τὴν νῆσον, ὧν ἦσαν καὶ Ἰβηρες, οὐσπερ πρώτους φησὶ τῶν βαρβάρων Ἐφορος λέγεσθαι τῆς Σικελίας οἰκιστάς. καὶ τὸ Μοργάντιον δὲ εἰκὸς ὑπὸ τῶν Μοργήτων ῥκίσθαι· πόλις δ’ ἦν αὕτη, νῦν δ’ οὐκ ἔστιν. ἐπελθόντες δὲ Καρχηδόνιοι καὶ τούτους οὐκ ἐπαύσαντο κακοῦντες καὶ τοὺς Ἕλληνας, ἀντείχον δ’ ὁμως οἱ Συρακούσσιοι. Ῥωμαῖοι δ’ ὕστερον καὶ τοὺς Καρχηδονίους ἐξέβαλον καὶ τὰς Συρακούσας ἐκ πολιορκίας εἶλον. ἐφ’ ἡμῶν δὲ Πομπηίου τὰς τε ἄλλας κακώσαντος πόλεις καὶ διὰ καὶ τὰς Συρακούσας, πέμψας ἀποικίαν ὁ Σεβαστὸς Καῖσαρ πολὺ μέρος τοῦ παλαιοῦ κτίσματος ἀνέλαβε. πεντάπολις γὰρ ἦν τὸ παλαιὸν ὀδοήκοντα καὶ ἑκατὸν σταδίων ἔχουσα τὸ τεῖχος, ἅπαντα μὲν δὴ τὸν κύκλον τοῦτον ἐκπληροῦν οὐδὲν ἔδει, τὸ δὲ συνοικούμενον τὸ πρὸς τὴν νήσῳ τῇ Ὀρτυγίᾳ μέρος φήθη δεῖν οἰκίσαι βέλτιον, ἀξιολόγου πόλεως ἔχον περιμέτρον· ἢ δ’ Ὀρτυγία συνάπτει περὶ τὴν νῆσον πρὸς τὴν ἡπειρον [ὄμορ]οῦσα, κρήνην δ’ ἔχει τὴν Ἀρέθουσαν ἐξιεῖσαν ποταμὸν εὐθὺς εἰς τὴν θάλατταν. μυθεύουσι δὲ τὸν Ἀλφειὸν εἶναι τοῦτον, ἀρχόμενον μὲν ἐκ τῆς Πελοποννήσου, διὰ δὲ τοῦ πελάγους ὑπὸ γῆς τὸ ρεῖθρον ἔχοντα μέχρι πρὸς τὴν Ἀρέθουσαν, εἴτ’ ἐκδιδόντα ἐνθένδε πάλιν εἰς τὴν θάλατταν. τεκμηριοῦνται δὲ τοιοῦτοις τισί· καὶ γὰρ φιάλην τινὰ ἐκπεσοῦσαν εἰς τὸν ποταμὸν ἐνόμισαν ἐν Ὀλυμπίᾳ δεῦρο ἀνενεχθῆναι εἰς τὴν κρήνην, καὶ θολοῦσθαι ἀπὸ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ βουθυσιῶν. ὁ τε Πίνδαρος ἐπακολουθῶν τούτοις εἴρηκε τάδε ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφειοῦ, κλεινῶν Συρακουσῶν θάλας, Ὀρτυγία. συναποφαίνεται δὲ τῷ Πινδάρῳ ταῦτα καὶ Τίμαιος ὁ συγγραφεύς. εἰ μὲν οὖν πρὸ τοῦ συνάψαι τὴν θάλαττην κατέπιπτεν ὁ Ἀλφειὸς εἰς τὴν βάραθρον, ἦν τις ἂν πιθανότης ἐντεῦθεν διήκειν κατὰ γῆς ρεῖθρον μέχρι τῆς Σικελίας ἀμιγῆς τῇ θάλαττην διασῶζον τὸ πότιμον ὕδωρ· ἐπειδὴ δὲ τὸ τοῦ ποταμοῦ στόμα φανερόν ἐστιν εἰς τὴν θάλατταν ἐκδιδόν, ἐγγὺς δὲ μηδὲν ἐν τῷ πόρῳ τῆς θαλάττης φαινόμενον ὅτιμα τὸ καταπίνον τὸ ρεῖμα τοῦ ποταμοῦ, καίπερ οὐδ’ οὕτως ἂν συμμεῖναι γλυκὺ, παντάπασιν ἀμῆχανόν ἐστι. τὸ τε γὰρ τῆς Ἀρεθούσης ὕδωρ ἀντιμαρτυρεῖ πότιμον ὄν· τὸ τε διὰ τοσοῦτον πόρου συμμένει τὸ ρεῖμα τοῦ ποταμοῦ μὴ διαχεόμενον τῇ θαλάττην, μέχρι ἂν εἰς τὸ πεπλασμένον ρεῖθρον ἐμπέσῃ, παντελῶς μυθῶδες. μόλις γὰρ ἐπὶ τοῦ Ῥοδανοῦ τοῦτο πιστεύομεν, ᾧ συμμένει τὸ ρεῖμα διὰ λίμνης ἰόν, ὀρατὴν σῶζον τὴν ῥύσιν· ἀλλ’ ἐκεῖ μὲν καὶ βραχὺ διάστημα καὶ οὐ κυμαινούσης τῆς λίμνης, ἐνταῦθα δὲ, ὅπου χειμῶνες ἐξάισιοι καὶ κλυδασμοί, πιθανότητος οὐδεμιᾶς οἰκειὸς ὁ λόγος. ἐπιτείνει δὲ τὸ ψεῦδος ἢ φιάλην παρατεθεῖσα· οὐδὲ γὰρ αὕτη ρεῦματι εὐπειθής, οὐχ ὅτι τῷ τοσοῦτῳ τε καὶ διὰ τοιούτων πόρων φερομένη. φέρονται δ’ ὑπὸ γῆς ποταμοὶ πολλοὶ καὶ πολλαχοῦ τῆς γῆς, ἀλλ’ οὐκ ἐπὶ τοσοῦτον διάστημα· εἰ δὲ τοῦτο δυνατόν, τά γε προειρημένα ἀδύνατα καὶ τῷ περὶ τοῦ Ἰνάχου μύθῳ παραπλήσια· ρεῖ γὰρ ἀπ’ ἄκρας Πίνδου φησὶν ὁ Σοφοκλῆς Λάκμου τ’ ἀπὸ Περραιβῶν εἰς Ἀμφιλόχους καὶ Ἀκαρνάνας, μίσει δ’ ὕδασι τοῖς Ἀχελῶου. καὶ ὑποβάς ἐνθεν ἐς Ἄργος διὰ κῦμα τεμῶν ἤκει δῆμον τὸν Λυρκεῖου. βελτίων δ’ Ἐκαταῖος, ὅς φησι τὸν ἐν τοῖς Ἀμφιλόχοις Ἰνάχον ἐκ τοῦ Λακμοῦ ρέοντα, ἐξ οὗ καὶ ὁ Αἴας ρεῖ, ἔτερον εἶναι τοῦ Ἀργολικοῦ, ὠνομάσθαι δ’ ὑπὸ Ἀμφιλόχου τοῦ καὶ τὴν πόλιν Ἄργος Ἀμφιλοχικὸν καλέσαντος· τοῦτον μὲν οὖν οὗτός φησιν εἰς τὸν Ἀχελῶον ἐκβάλλειν, τὸν δὲ Αἴαντα εἰς Ἀπολλωνίαν πρὸς δύσιν ρεῖν. ἐκατέρωθεν δὲ τῆς νήσου λιμὴν ἔστι μέγας, ὧν ὁ μείζων καὶ ὀδοήκοντα σταδίων ἐστί. ταύτην δὲ τὴν πόλιν ἀνέλαβεν ὁ Καῖσαρ καὶ τὴν Κατάνην, ὡς δ’ αὐτῶς Κεντόριπα συμβαλομένην πολλὰ πρὸς τὴν Πομπηίου κατάλυσιν. κεῖται δ’ ὑπὲρ Κατάνης τὰ Κεντόριπα συνάπτοντα τοῖς Αἰτναίοις ὄρεσι καὶ τῷ Συμαίθῳ ποταμῷ ρέοντι εἰς τὴν Καταναίαν. Trad. a cura di A.M. Biraschi.

<sup>351</sup> Ibys. fr. 42 PMG = 323 Davies (= *schol. Theocr.* 1, 117, pp. 67-68 Wendel) Ἀρέθοισα: κρήνη ἐν συρακούσαις. φασὶ διὰ πελάγους Ἀλφειὸν ἤκειν <>, ὧς φησιν Ἰβυκος παριστορῶν περὶ τῆς Ὀλυμπιακῆς φιάλης, “Aretusa: fonte di Siracusa. Dicono che Alfeo sia giunto attraverso il mare... come dice Ibico raccontando incidentalmente della coppa di Olimpia”, trad. a cura di F. Bessone. Inoltre Pausania cita dei percorsi sottomarini utilizzati dai sacerdoti di Soteira ed Engio per inviare delle focacce all’Aretusa. Cfr. Veronese 2013, p. 1350; Bessone 2020, p. 2, n. 11.



“impossibile” il congiungimento dell’Alfeo alla fonte, poiché la foce è “ben visibile” e “sbocca nel mare”<sup>352</sup>.

Ibico è il primo a raccontare dell’evento della *phiale* e dell’unione tra le due acque; e ancora Menandro cita il mito come esempio di unione per gli epitalami<sup>353</sup>. Anche Plinio<sup>354</sup>, Seneca<sup>355</sup> e Servio nel commento all'*Ecloga* 10, 4 di Virgilio riferiscono lo stesso racconto.

Sul collegamento transmarino del fiume alla fonte è da porre in evidenza anche il fatto che in un passo riguardante la festa di Egio in Acaia Pausania scriva di come i sacerdoti del santuario della Soteira lanciassero in mare delle focacce per farle arrivare in Sicilia nella fonte Aretusa<sup>356</sup>. Se ci dovessimo chiedere il perché la dea venisse definita *Soteira* si potrebbero avanzare alcune ipotesi. Si potrebbe ipotizzare una relazione con l’organizzazione della difesa siracusana contro le aggressioni ateniesi e cartaginesi della fine del V secolo che forse riguardava i rifornimenti di acqua potabile<sup>357</sup>. Ancora, se l’epiteto compare a fine V secolo questo potrebbe avere a che fare con le epidemie diffuse a Siracusa tra gli eserciti nemici durante gli assedi, epidemie che però risparmiarono i locali<sup>358</sup>.

Anche Ovidio ricorda Aretusa, riprendendo la storia mitica narrata da Pausania che muta in piccoli particolari riguardanti Alfeo e Aretusa stessa, che in Pausania vengono detti entrambi cacciatori. La narrazione ovidiana ne spiega allo stesso tempo la presenza in Sicilia: “L'alma Cerere, tranquilla

---

<sup>352</sup> Si veda Veronese 2013, p. 1350 per un’analogia con i *Rheitoi* di Eleusi.

<sup>353</sup> Men. rhet. 2, 401-402: εἶτα οὐδὲ μέχρι τούτων στήση, ἀλλ’ ὅτι καὶ μέχρι πηγῶν καὶ ποταμῶν δικνεῖται ὁ θεὸς καὶ νηκτῶν καὶ χειρσαίων καὶ ἀερίων. ἐν δὲ τούτοις ἅπασι διηγῆματα θήσεις· ποταμῶν μὲν, ὅτι Ἄλφειός ὁ Πισαῖος ἐρᾷ πηγῆς Σικελικῆς Ἀρεθούσης, καὶ βιάζεται τὴν φύσιν, καὶ καθάπερ νυμφίος ἐρωτικὸς κελαρύζων διὰ τῆς θαλάττης ἔπεισι ζέον εἰς τὴν νῆσον τῆς Σικελίας, καὶ εἰς κόλπους ἐμπίπτει τῆς ἐρωμένης Ἀρεθούσης καὶ μίγνυται, “E non dovrai fermarti qui, ma dovrai mostrare che il dio tocca anche fonti e fiumi e creature dell’acqua, della terra e dell’aria. In tutto questo inserirai delle storie: dei fiumi, ricordando che Alfeo di Pisa ama la fonte siciliana Aretusa, e fa violenza alla propria natura, e come uno sposo innamorato, scorrendo attraverso il mare, procede ribollendo verso l’isola della Sicilia, e si lascia cadere nel grembo dell’amata Aretusa e si mescola con lei”, trad. a cura di F. Bessone.

<sup>354</sup> *N.H.* 2, 225, e *N.H.* 31, 55.

<sup>355</sup> *Q Nat.* 3.26.3-6; 6.8.2; *Marc.* 17.3.

<sup>356</sup> Pausania 7, 24, 3: παρέχεται δὲ ὁ αἰγιαλός, ἐν ᾧ καὶ τὰ ἱερὰ Αἰγιεῦσιν ἐστὶ τὰ εἰρημένα, ὕδωρ ἄφθονον θεάσασθαί τε καὶ πιεῖν ἐκ πηγῆς ἰδύ. ἐστὶ δὲ σφισὶ καὶ Σωτηρίας ἱερόν. ἰδεῖν μὲν δὴ τὸ ἄγαλμα οὐδενὶ πλὴν τῶν ἱερομένων ἐστὶ, δρῶσι δὲ ἄλλα τοιαῦτα· λαμβάνοντες παρὰ τῆς θεοῦ πέμματα ἐπιχώρια ἀφιᾶσιν ἐς θάλασσαν, πέμπειν δὲ τῇ ἐν Συρακούσαις Ἀρεθούσῃ φασὶν αὐτά, “Subito dopo il santuario di Zeus Omagirio c’è quello di Demetra Panachea. Sulla spiaggia in cui si trovano a Egio i santuari sopra citati sgorga un’abbondante vena d’acqua, piacevole a vedersi e dolce a bersi dalla fonte. Hanno anche un santuario della Salvezza. La statua, però, non la può vedere nessuno, se non le persone a lei consacrate. Ed ecco quali altre cerimonie compiono: dall’altare della dea prendono delle torte fatte alla maniera locale e le gettano in mare. Dicono di inviarle all’Aretusa di Siracusa”. Trad. a cura di S. Rizzo.

<sup>357</sup> Bannister 2009, pp. 160-161.

<sup>358</sup> Bouffier 1994; Villard 1994; Bouffier 2019, p. 174.

ormai per aver recuperato la figlia, domanda quale fu la causa della tua fuga, o Aretusa, e perché sei diventata una fonte sacra. Ammutolirono le acque, quando la loro dea sporse il capo dalla profondità della fonte e strizzati con la mano i verdi capelli cominciò a narrare l'antico amore del fiume dell'Elide. Io fui una di quelle ninfe – disse – che vivono nell'Acaia: nessuna con maggiore impegno di me percorreva le balze, né con più abilità poteva tendere le reti. Ma, quantunque io non cercassi la lode della mia bellezza, quantunque fossi robusta, avevo la nomea di essere bella. E quel bel viso tanto lodato non mi procurava piacere, e, mentre le altre sanno compiacersene, io inesperta mi vergognavo per le doti fisiche e ritenevo una colpa piacere agli altri. Una volta (me ne ricordo) ritornavo sfinita dalla selva dello Stinfalo: c'era un caldo opprimente, ma la fatica raddoppiava quel gran caldo. Scopro un corso d'acqua che fluiva senza gorghi e silenzioso; quell'acqua era limpida fino al fondo, attraverso la quale si poteva contare dall'alto ogni sassolino, a stento avresti creduto che essa si muovesse; argentei salici e pioppi nutriti dall'acqua spandevano naturalmente le proprie ombre sulle rive in pendio: mi avvicinai e prima bagnai le punte dei piedi, poi fino alle ginocchia e non contenta di ciò mi svesto, appendendo le vesti leggere a un salice ricurvo, e mi immergo nuda nell'acqua; mentre balzando in esse in mille modi la solco e la tiro a me, mentre muovo ritmicamente le braccia, nel mezzo del gorgo percepìi non so quale mormorio e atterrita balzo sulla riva più vicina del fiume. 'Dove fuggi, Aretusa?', così mi grida Alfeo dalle sue onde e di nuovo con voce rauca 'dove fuggi?'. Così com'ero, senza vesti, scappo via: sull'altra sponda erano rimasti i miei abiti. Tanto più quello incalza e brucia di desiderio e mi credeva alquanto disponibile proprio per il fatto di essere nuda. Io scappavo alla stessa maniera delle trepide colombe che fuggono davanti allo sparviero e quello mi incalzava sfrenato, come suole fare lo sparviero quando incalza le colombe impaurite. Riuscii a correre fin sotto Orcomeno e Psofide e fino ai piedi del Cillene e alle valli del Menalo e al gelido Erimanto e fino a Elis, e quello non era più veloce di me; ma, essendo impari nelle forze, non potevo a lungo sostenere la corsa, ché quello era capace di affrontare una fatica più a lungo. Tuttavia, continuai a correre attraverso i campi aperti, i monti coperti di alberi, anche attraverso balze dirupate e anche per luoghi senza sentieri. Avevo il sole alle spalle: vidi davanti ai piedi una lunga ombra precedermi, a meno che non la vedessi per la paura; ma di certo mi atterrava il rumore dei passi e il pesante anelito che soffiava sulle bende dei miei capelli. Stanca per la fatica della fuga 'Diana - invocai – sono ormai raggiunta, porta aiuto alla tua scudiera, cui spesso hai concesso di portare i tuoi archi e i dardi raccolti nella faretra'. La dea si commosse e, presane una dalla folta massa di nubi, la stese su di me: il dio del fiume punta lo sguardo su di me coperta però dalla caligine e mi cerca aggirandosi intorno alle nubi che mi avvolgevano e due volte

si muove senza vedermi lungo il posto dove la dea mi aveva nascosto e due volte mi chiama 'o Aretusa! o Aretusa! Quale allora fu lo stato d'animo di me infelice? Forse quello di un'agnella se ha sentito i lupi ululare intorno alle stalle serrate o quello di una lepre, che nascosta in un cespuglio vede i musci ostili dei cani e non osa fare un movimento con il corpo? Per altro, quello non si allontana; ma non vede più nessuna ormai al di là: resta a guardare la nube e il posto. Un freddo sudore si spande sulle mie membra paralizzate e da tutto il corpo cadono gocce azzurre, e dovunque io muova il piede, quel luogo trasuda acqua e dai capelli stilla rugiada e più presto di quanto ora impieghi a narrarti i fatti mi trasformo in acqua. Ma il dio del fiume riconosce le acque dell'amata e, lasciato il sembiante umano che aveva assunto, ritorna nelle proprie acque, per potersi unire a me. La dea di Delo spaccò il suolo e io, sprofondata in oscure cavità, arrivo a Ortigia, la quale, amata perché porta il cognome della mia dea protettrice, per prima mi riportò alla luce del cielo"<sup>359</sup>. Sempre in Ovidio viene menzionato l'Alfeo innamorato: "E come? Ciò che spinse l'Alfeo a scorrere in terre lontane non fu l'amore stabile per la vergine di Arcadia?"<sup>360</sup>.

Vi sono ancora diversi autori che menzionano la fonte Aretusa. Il poeta siracusano Mosco nel II a.C. in un idillio celebra Alfeo come un innamorato che nuotando porta all'amata "fiori e foglie belle"

---

<sup>359</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 573-641: *Exigit alma Ceres, nata secunda recepta, quae tibi causa fugae, cur sis, Arethusa, sacer fons. Conticuere undae, quarum dea sustulit alto fonte caput viridesque manu siccata capillos fluminis Elei veteres narravit amores. "Pars ego nympharum quae sunt in Achaide" dixit "una fui; nec me studiosius altera saltus legit nec posuit studiosius altera casses. Sed quamvis formae numquam mihi fama petita est, quamvis fortis eram, formosae nomen habebam. Nec mea me facies nimium laudata iuvabat; quaque aliae gaudere solent, ego rustica dote corporis erubui crimenque placere putavi. Lassa revertabar, memini, Stymphalide silva; aestus erat magnumque labor geminaverat aestum. Invenio sine vertice aquas, sine murmure euntes, perspicuas ad humum, per quas numerabilis alte calculus omnis erat, quas tu vix ire putares. Cana salicta dabant nutritaque populus unda sponte sua natas ripis declivibus umbras. Accessi primumque pedis vestigia tinxit, poplite deinde tenuis; neque eo contenta, recingor molliaque impono salici velamina curvae nudaque mergor aquis. Quas dum ferioque trahoque mille modis labens excussaue brachia iacto, nescio quod medio sensi sub gurgite murmur territaeque insisto propiori margine fontis. "Quo properas, Arethusa?" suis Alpheus ab undis "quo properas?" iterum rauco mihi dixerat ore. Sicut eram, fugio sine vestibus; altera vestes ripa meas habuit; tanto magis instat et ardet et, quia nuda fui, sum visa paratior illi. Sic ego currebam, sic me ferus ille premebat ut fugere accipitrem penna trepidante columbae, ut solet accipiter trepidas urgere columbas. Usque sub Orchomenon Psophidaque Cyllenenque Maenaliisque sinus gelidumque Erymanthon et Elim currere sustinui, nec me velocior ille; sed tolerare diu cursus ego, viribus impar, non poteram; longi patiens erat ille laboris. Per tamen et campos, per opertos arbore montes, saxa quoque et rupes et, qua via nulla, cucurri. Sol erat a tergo; vidi praecedere longam ante pedes umbram, nisi si timor illa videbat; sed certe sonitusque pedum terrebat et ingens crinalis vittas afflabat anhelitus oris. Fessa labore fugae: "Fer opem, deprendimur," inquam "armigerae, Diana, tuae, cui saepe dedisti ferre tuos arcus inclusaque tela pharetra." Mota dea est spissisque ferens e nubibus unam me super iniecit. Lustrat caligine tectam amnis et ignarus circum cava nubila quaerit bisque locum, quo me dea texerat, inscius ambit et bis: "Io | Arethusa, | io | Arethusa!" vocavit. Quid mihi tum | animi miserae fuit? Anne quod agnae est, siqua lupos audit circum stabula alta frementes, aut lepori, qui vepra latens hostilia cernit ora canum nullosque audet dare corpore motus? Non tamen abscedit; neque enim vestigia cernit longius ulla pedum; servat nubemque locumque. Occupat obsessos sudor mihi frigidus artus caeruleaeque cadunt toto de corpore guttae; quaque pedem movi, manat locus eque capillis ros cadit et citius, quam nunc tibi facta renarro, in latices mutor. Sed enim cognoscit amatas amnis aquas positoque viri, quod sumpserat, ore, vertitur in proprias, ut se mihi misceat, undas. Delia rupit humum caecisque ego mersa cavernis advehor Ortygiam, quae me, cognomine divae grata mihi, superas eduxit prima sub auras. Trad. a cura di N. Scivoletto.*

<sup>360</sup> Ovidio, *Amores*, 3, 6: *quid? non Alpheon diversis currere terris virginis Arcadiae certus adegit amor?.* Trad. a cura di F. Bessone.

da intendere come doni nuziali<sup>361</sup>. Il passo richiama un po' il Dialogo Marino di Luciano in cui il dio del mare augura ai due amanti di ricongiungersi:

“Nettuno. Che è questo, o Alfeo? Tu solo tra quanti fiumi mettono in mare, non ti mescoli con le salse acque, come fan tutti gli altri, nè ti accheti diffondendoti, ma tutto unito e serbando la corrente dolce, corri puro ed intatto, attuffandoti non so dove, come i gabbiani e gli aghironi; e pare che vuoi riuscire in qualche parte e ricomparire.

Alfeo. È un affar d'amore, o Nettuno: e non volermene male; anche tu se' stato innamorato molte volte.

Nettuno. Ed ami una donna, o Alfeo, o pure una ninfa, o una delle Nereidi?

Alfeo. Una fontana, o Nettuno.

Nettuno. Ed in qual paese ella scaturisce?

Alfeo. È un'isolana di Sicilia; e la chiamano Aretusa.

Nettuno. La conosco, o Alfeo: non è brutta Aretusa, è una polla d'acqua limpida e pura, che vassene sopra bei ciottolini, e pare tutta d'argento.

Alfeo. Veramente la conosci quella fontana, o Nettuno: or io me ne vado da lei.

Nettuno. Va pure; e buona fortuna in amore. Ma dimmi una cosa: dove mai tu vedesti Aretusa, se tu sei d'Arcadia, e di Siracusa ella?

Alfeo. Io ho fretta, e tu m'indugi, o Nettuno, con certe dimande che non ci han proprio che fare.

---

<sup>361</sup> Mosch. fr. 3 (Gow): Ἀλφειὸς μετὰ Πῖσαν ἐπὶν κατὰ πόντον ὁδεύη, ἔρχεται εἰς Ἀρέθουσαν ἄγων κοτινηφόρον ὕδωρ, ἔδνα φέρων καλὰ φύλλα καὶ ἄνθεα καὶ κόνιν ἱράν, καὶ βαθὺς ἐμβαίνει τοῖς κύμασι τὰν δὲ θάλασσαν νέρθεν ὑποτροχάει, κοὺ μίγνυται ὕδασιν ὕδωρ, ἃ δ' οὐκ οἶδε θάλασσα διερχομένω ποταμοῖο. κῶρος δεινοθέτας κακομάχανος αἰνὰ διδάσκων καὶ ποταμὸν διὰ φίλτρον Ἔρως ἐδίδαξε κολυμβῆν, “Alfeo quando va da Pisa e attraversa il mare, si dirige verso Aretusa conducendo la sua acqua portatrice di rami d'ulivo silvestre, foglie belle e fiori portando come doni nuziali e polvere sacra, va nel profondo dei flutti, s'insinua nel mare in basso e non mischia la sua acqua a quelle acque e il mare non sa del fiume che lo attraversa. Fanciullo tremendo, perfido maestro di cose terribili, Eros con il suo filtro ha istruito un fiume a nuotare”. Trad. di S. Macri.

Nettuno. Dici bene: corri dalla tua diletta: e riuscendo del mare, mesciti in un letto con la fontana, e diventate entrambi un'acqua”<sup>362</sup>.

Aretusa e Alfeo appaiono come sposi in un anonimo componimento dell'*Antologia Palatina*:

“Amabile Alfeo, dio che porti sulle tue acque corone d'Olimpia e che per le pianure di Pisa serpeggi in mezzo a una nobile polvere, il tuo corso è da principio tranquillo ma quando arrivi alla foce, rapido cadendo sotto i flutti del mare immenso, tu giovane marito (νυμφίος) aprendo a te stesso una via, cercando un tuo proprio canale, ti dirigi in Sicilia verso la fonte Aretusa, languido compagno di letto (ἀκοίτης); e lei accogliendoti spossato e ansimante, dopo averti pulito delle alghe e dei fiori salmastri del mare, congiunge le labbra alla tua bocca; come una sposa novella (νύμφη) che avvolge lo sposo facendolo giacere nell'intreccio di un dolce legame, sul suo grembo addormenta la tua acqua di Olimpia”<sup>363</sup>. Pur sembrando la storia di un amore, questa non è altro che una variante tarda del mito che si configura più come un inseguimento nei versi ovidiani, e Alfeo in Nonno di Panopoli<sup>364</sup> appare schiavo d'amore come l'acqua che trasporta (δοῦλον Ἔρωτος).

---

<sup>362</sup> Luciano, *Dialoghi Marini* 3: ΠΟΣΕΙΔΩΝ: Τί τοῦτο, ὦ Ἀλφειέ; μόνος τῶν ἄλλων ἐμπεσὼν ἐς τὸ πέλαγος οὔτε ἀναμίγνυσαι τῇ ἄλμῃ, ὡς νόμος ποταμοῖς ἅπασιν, οὔτε ἀναπαύεις σεαυτὸν διαχυθεὶς, ἀλλὰ διὰ τῆς θαλάσσης συνεστῶς καὶ γλυκὴ φυλάττων τὸ βεῖθρον, ἀμιγῆς ἔτι καὶ καθαρὸς ἐπειγῆ οὐκ οἶδ' ὅπου βύθιος ὑποδὺς καθάπερ οἱ λάροι καὶ ἔρωδιοί; καὶ ἔοικας ἀνακύνειν ποῦ καὶ αὐθις ἀναφανεῖν σεαυτὸν.

ΑΛΦΕΙΟΣ: Ἐρωτικόν τι τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὦ Πόσειδον, ὥστε μὴ ἔλεγχε· ἡράσθης δὲ καὶ αὐτὸς πολλάκις.

ΠΟΣΕΙΔΩΝ: Γυναικός, ὦ Ἀλφειέ, ἢ νύμφης ἐρᾶς ἢ καὶ τῶν Νηρείδων ἀλίας;

ΑΛΦΕΙΟΣ: Οὐκ, ἀλλὰ πηγῆς, ὦ Πόσειδον.

ΠΟΣΕΙΔΩΝ: Ἡ δὲ ποῦ σοι γῆς αὕτη ρεῖ;

ΑΛΦΕΙΟΣ: Νησιώτις ἐστὶ Σικελή· Ἀρέθουσαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν.

ΠΟΣΕΙΔΩΝ: Οἶδα οὐκ ἄμορφον, ὦ Ἀλφειέ, τὴν Ἀρέθουσαν, ἀλλὰ διαφυγῆς ἐστὶ καὶ διὰ καθαροῦ ἀναβλύζει καὶ τὸ ὕδωρ ἐπιπρέπει ταῖς ψηφίσιν ὄλον ὑπὲρ αὐτῶν φαινόμενον ἀργυροειδέες.

ΑΛΦΕΙΟΣ: Ὡς ἀληθῶς οἶσθα τὴν πηγὴν, ὦ Πόσειδον· παρ' ἐκείνην οὖν ἀπέρχομαι.

ΠΟΣΕΙΔΩΝ: Ἀλλ' ἀπιθὶ μὲν καὶ εὐτύχει ἐν τῷ ἔρωτι· ἐκεῖνο δὲ μοι εἶπε, ποῦ τὴν Ἀρέθουσαν εἶδες αὐτὸς μὲν Ἀρκὰς ὢν, ἢ δὲ ἐν Συρακούσαις ἐστίν;

ΑΛΦΕΙΟΣ: Ἐπειγόμενόν με κατέχεις, ὦ Πόσειδον, περίεργα ἐρωτῶν.

ΠΟΣΕΙΔΩΝ: Εὖ λέγεις· χῶρει παρὰ τὴν ἀγαπωμένην, καὶ ἀναδὺς ἀπὸ τῆς θαλάσσης συναμίγνυσσο τῇ πηγῇ καὶ ἐν ὕδωρ γίγνεσθε. Trad italiana a cura di L. Settembrini.

<sup>363</sup> AP, 9, 362: Ἱμερόεις Ἀλφειέ, Διὸς στεφανηφόρον ὕδωρ, ὃς διὰ Πισαίων πεδίων κεκοιμημένος ἔρπει ἡσύχιος τὸ πρῶτον, ἐπὶ δ' ἐς πόντον ἵκηται, ὀξὺς ἀμετρήτοιο πεσὼν ὑπὸ κῦμα θαλάσσης νυμφίος αὐτοκέλευθος, ἔῶν ὀχετηγὸς ἐρώτων, ἐς Σικελὴν Ἀρέθουσαν ἐπείγεται ὑγρὸς ἀκοίτης. ἢ δὲ σε κεκημηῶτα καὶ ἀσθμαίνοντα λαβοῦσα, φῦκος ἀποσμήξασα καὶ ἄνθεα πικρὰ θαλάσσης χεῖλα μὲν στομάτεσσι συνήρμοσεν οἷα δὲ νύμφη νυμφίον ἀμφιχυθεῖσα περίπλοκον ἠδὲ δεσμῷ κείμενον ἐν κόλποισιν Ὀλύμπιον εὐνάσεν ὕδωρ. Trad. a cura di S. Macri.

<sup>364</sup> Nonno di Panopoli, *Dionisiache*, 13, 323-327: καὶ Σικελὴν Ἀρέθουσαν, ὅπῃ μετανάστιος ἔρπει στέμματι Πισαίῳ κομόων Ἀλφειὸς ἀλήτης, πορτῆμεύων βατόν οἶδμα, καὶ ἀκροτάτου διὰ πόντου ἔλκει δοῦλον Ἔρωτος ὑπέρτερον ἄβροχον ὕδωρ, θερμὸν ἔχων ψυχροῖο δι' ὕδατος ἀπτόμενον πῦρ, “e la sicula Aretusa, dove, distante da casa, fiero dell'alloro di Pisa, se ne viene l'Alfeo: vi traghetta il suo flutto e in cima alle onde trasporta, schiava d'amore, un'acqua che rimane percorribile, non bagnata dal mare, e attraverso l'acqua gelida mantiene acceso un caldo fuoco”. Trad. a cura di F. Gonnelli. Si fa riferimento al testo utile ai fini del nostro discorso, tuttavia si riscontra menzione del mito anche in Nonno di Panopoli, *Dionisiache*, 6, 339-362; 30, 212, 37, 169-173; 40, 558-562, 42, 104-107.

Dunque non è inusuale che l'origine mitica di acque e sorgenti derivi proprio dalla trasgressione dell'etica della sessualità, come nel caso della fonte di Mileto chiamata "lacrime di Biblide"<sup>365</sup>, o, come nel caso della Ciane, che assiste al ratto di Kore<sup>366</sup>.

Ancora di Alfeo e Aretusa discutono altri autori latini come Virgilio<sup>367</sup> e Stazio<sup>368</sup>, o come Ausonio<sup>369</sup>, Claudiano<sup>370</sup> e Sidonio Apollinare<sup>371</sup>.

<sup>365</sup> Si veda Macri 2012, p. 70 e bibliografia per le varianti del mito di Biblide e del fratello Cauno.

<sup>366</sup> Si veda la sezione dedicata. La metamorfosi in acqua sorgiva è un espediente molto utilizzato nel mondo antico, si veda a tal proposito Macri 2012, pp. 71-77 e bibliografia, in particolare il paragrafo *Sorgenti che eternano l'amore*.

<sup>367</sup> Virgilio, *Ecloga* 10, 4-5: *sic tibi, cum fluctus subterlabere Sicanos, Doris amara suam non intermisceat undam*, "Così a te, quando scorrerai sotto i siculi flutti, l'amara Doride non mescoli con le tue le sue onde!", trad. di A. Traina. E se nell'*Ecloga* 10 Virgilio spera che Doride non mischi le sue acque con quelle di Aretusa, nell'*Eneide* espone la conclusione del mito: *Sicanio praetenta sinu iacet insula contra Plemurium undosum: nomen dixere priores Ortygiam. Alpheum fama est huc Elidis amnem occultas egisse vias subter mare, qui nunc ore, Arethusa, tuo Siculis confunditur undis*. "Giace adagiata davanti a un golfo sicano, di fronte / all'ondoso Plemurio, un'isola; il nome di Ortigia / gli avi le diedero. È fama che qui Alfeo, fiume dell'Elide, / venne per vie nascoste al di sotto del mare, e ora unito / alla tua bocca, Aretusa, si mischi alle sicule onde". trad. di A. Fo.

<sup>368</sup> Stat. *silv.* 1, 2, 201-207: *macte toris, Latios inter placidissime vates,*

*quod durum permensus iter coeptique labores  
prendisti portus. nitidae sic transfuga Pisae  
amnis in externos longe flammatus amores  
flumina demerso trahit intemerata canali  
donec Sicanos tandem prolatus anhele  
ore bibat fontes: miratur dulcia Nais  
oscula nec credit pelago venisse maritum,*

"Evviva le tue nozze, o tu che sei il più dolce dei poeti latini, perché, passato attraverso un duro cammino e le fatiche della tua impresa, hai raggiunto il porto. Così il fuggitivo fiume della risplendente Pisa da lungi infiammato d'amore per una straniera trascina in un canale sottomarino le sue acque incontaminate, finché, emergendo infine, con la bocca anelante attinge alla fonte sicula: si meraviglia la Naiade di quei dolci baci, né riesce a credere che uno sposo sia giunto a lei dal mare", trad. di Aricò-Traglia, modificata da F. Bessone; *Theb.* 1, 270-272 *...fluctivaga qua praeterlabitur unda / Sicanos longe relegens Alpheos amores*, "dove scorre con la sua acqua vagabonda l'Alfeo, che rincorre di lontano i suoi amori siciliani"; 4, 239-240 *...qui te, flave, natant, terris Alphee Sicanis / advena tam longo non umquam infecte profundo*, "che nuotano nelle tue acque, biondo Alfeo, straniero in terra sicula, mai contaminato dalla così lunga traversata marina" (su cui Lact. Plac.: ADVENA: *constat enim hunc fluvium amore Arethusae nymphe occultas egisse vias subter mare et in Sicilia fluctibus amatae misceri* "Straniero: è noto infatti che questo fiume, per amore della ninfa Aretusa, seguì vie nascoste sotto il mare e si mescola in Sicilia alle acque dell'amata"; *silv.* 1, 3, 68-69 *...ne solum Ioniis sub fluctibus Elidis amnem / dulcis ad Aetnaeos deducat semita portus?*, "*...perché non sia solo il fiume di Elide ad essere condotto da un dolce sentiero sotto i flutti dello Ionio ai porti etnei?*". Trad. a cura di F. Bessone.

<sup>369</sup> Auson. 24 Green (*Ordo urbium nobilium*), 94-97 *...illam [sc. (urbem) Syracusas] complexam miracula fontis et amnis, / qua maris Ionii subter vada meantes / consociant dulces placita sibi sede liquores, / incorruptarum miscentes oscula aquarum*, "quell'altra città [sc. Siracusa] che racchiude la meraviglia di una fonte e di un fiume, là dove, scorrendo sotto i flutti salati del mar Ionio, uniscono le loro acque dolci nel luogo che hanno scelto, mescolando nei baci lo sbocco delle acque incontaminate", trad. a cura di F. Bessone.

<sup>370</sup> Claud. *Ruf. 2 praef.* 9-12 (v. 11 *Arethusa*); *cons. Stil.* 1, 186-187 (*Siculos... amores*); *Pros.* 2, 60-61 ([*Naides...*] *quas Arethusaei latices, quas advena nutrit / Alpheus*, "le Naiadi... nutrite dalle acque di Aretusa, dal forestiero Alfeo"), trad. a cura di F. Bessone.

<sup>371</sup> Sid. Ap. 9, 101-105 *non hic Elida nobilem quadrigis / nec notam minus amnis ex amore / versu prosequar, ut per ima ponti / Alpheus fluat atque transmarina / in fluctus cadat unda coniugales*, "non ricorderò qui nei miei versi l'Elide illustre per le quadrighe e non meno nota per l'amore del fiume, come l'Alfeo scorra sul fondo dell'abisso e la sua onda che ha attraversato il mare si getti nelle acque della sposa", trad. a cura di F. Bessone.

Tuttavia, a parte le narrazioni ovidiane, il racconto più completo sull'amore di Alfeo rimane sempre quello narrato da Pausania che però lo razionalizza. Non è da dimenticare inoltre che Aretusa è la testimone finale, dopo Ciane, del ratto di Kore compiuto dal dio degli Inferi<sup>372</sup>.

Se per una panoramica completa della variazione mitologica si può far rimando al recente studio di F. Bessone<sup>373</sup>, il controllo delle acque della fonte è in ogni caso un chiaro simbolo di potere.

Nell'isola infatti, nell'area dell'acropoli, dovevano trovarsi le abitazioni dei primi tiranni, i Dinomenidi<sup>374</sup>. Successivamente Dionigi I fece di Ortigia la propria fortezza<sup>375</sup>, e si pensa che tra i due porti sorgesse il *Tiranneion* di Dionigi I e di Dionigi II<sup>376</sup>. Se Ortigia è un centro del potere è forse per via della sua ricchezza d'acqua grazie alla quale non solo l'insediamento vanta un notevole approvvigionamento idrico ma anche una via di mobilità interna ed esterna non di poco conto. Allo stesso tempo vengono costruite nella città fontane pubbliche volute dal tiranno e utili all'approvvigionamento idrico degli abitanti<sup>377</sup>.

Anche in ambito numismatico Aretusa diviene simbolo della città, infatti il suo volto circondato da delfini compare alla fine del VI secolo a.C. sulle monete siracusane e nel V secolo lo stesso volto appare modellato nelle monete firmate da Kimon ed Euainetos<sup>378</sup>. Nelle monete probabilmente la Ninfa rappresenta proprio l'elemento acquatico che ricopre un'importanza vitale per la città e proprio per questo essa diviene il simbolo del potere detenuto<sup>379</sup> (figg. 13-14).

---

<sup>372</sup> Si vedano i versi già menzionati precedentemente Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 504-508.

<sup>373</sup> Bessone 2020, pp. 1-24.

<sup>374</sup> Veronese 2013, p. 1359.

<sup>375</sup> Veronese 2013, p. 1359 e bibliografia.

<sup>376</sup> Polacco, Mirisola 1998-1999, p. 185.

<sup>377</sup> Collin Bouffier 1987, p. 688.

<sup>378</sup> Head 1876, 177, nos. 208-209; Head 1911, 177, fig. 100; Holloway 1991, 132; Reichert-Südbeck 2000, 268-271; Bouffier 2019, p. 171 e bibliografia.

<sup>379</sup> Veronese 2013, pp. 1361-1362.

Come si è visto la mitologia della narrazione varia da autore ad autore<sup>380</sup>, rendendo a volte Aretusa una reiterazione di Artemide, a volte una Ninfa compiaciuta del corteggiamento del dio fluviale e altre una Ninfa che corre rapida e quasi inafferrabile refrattaria al corteggiamento del dio fluviale<sup>381</sup>. La Ninfa è anche voce che difende la Sicilia dalla rabbia di Cerere che ha perso la figlia; infatti è Aretusa a spiegare che la terra non ha colpa: “e non essere irata e violenta con la terra fedele. / La terra non ha colpa, si è aperta contro voglia al rapitore”<sup>382</sup>, e la dice accogliente nei propri confronti quando, fuggente arrivò sull’isola.

## Il nome della sorgente

Se dal punto di vista geografico i documenti pervenutici sono perlopiù chiari, pur rimanendo nella commistione culturale tipica della religiosità della Sicilia antica, vi sono alcuni studi che pongono in essere alcune domande riguardanti il nome della fonte.

La parola Aretusa non viene spiegata dagli antichi lessicografi<sup>383</sup>; Erodiano<sup>384</sup> menziona un verbo, ἀρέθω, che significa “irrigare”, e in un epigramma dell’*Antologia Greca*<sup>385</sup> si trova un aggettivo che ne definisce le acque, ἀρέθουσιος ὕδωρ. Suggestiva è l’ipotesi che forse si possa leggere nel nome

---

<sup>380</sup> Che verranno citati in tutto il testo non secondo cronologia ma secondo argomento.

<sup>381</sup> Si veda Bessone 2020, pp. 1-8 e bibliografia.

<sup>382</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 491-492: *neve tibi fidae violenta irascere terrae; / terra nihil meruit patuitque invita rapinae*, trad. di G. Chiarini.

<sup>383</sup> Si veda Bouffier 2019, p. 170.

<sup>384</sup> Erodiano 1, 440, ed. Lentz 1867 in Bouffier 2019, p. 170.

<sup>385</sup> *Antologia Palatina*, 9, 362, 18: “Fiume amabile, Alfeo, che di Zeus le corone recando là tra la polvere vai della piana di Pisa, e serpeggi tutto tranquillo da prima, ma, giunto nel mare, violento sotto i marosi t’ingolfi del pelago immenso, e ti fai delle tue brame vettore, trovando un’autonoma via, liquido amante che anela la sicula sposa Aretusa. Ecco che lei da prima sfinito e ansante t’accoglie, d’alghe e fiori salmastri del mare il corpo deterge, labbra contro labbra ti bacia; e come la sposa serra, abbracciandolo forte, lo sposo in un vincolo dolce, l’acqua d’Olimpia, che in seno le giace, nel sonno sopisce. Ma si mescevano gocce sanguigne alle stille sorgive né più a cuore ti stava la brama del siculo letto. L’acqua bloccasti, compressa da rossa vergogna, evitando di maculare con quella sozzura il talamo e il mare. Ti trascinava sovente la foga dell’intimo incontro, verso l’amore varcavi di quella tua liquida sposa, ma t’arrestavi alla vista dell’onda virginea. Dall’alto ti rimirava colei della roccia Peloria, nel gonfio d’una tempesta di pianto, facendosi anch’essa pietosa. Bella Aretusa! Dolente batteva le tenere poppe, come rugiada su rose struggendosi: pianto versava, col gran fiume d’Olimpia concorde, la sicula fonte. Non si sottrasse all’occhio di Dice quel bieco omicida che della Grecia falciava le vergini spighe, per cui tante spose d’eroi, genitrici d’efimera prole, sopra i frutti del grembo versarono lacrime inani”. Si veda l’edizione dell’*Antologia Palatina* (volume III) curata da F.M. Pontani ed edita nel 1980 (pp. 182-185).



una derivazione dal verbo ἄρδω / ἄρδεύω, “dare da bere al bestiame”<sup>386</sup>. Le ipotesi sono state molte e di diversa natura, tra le tante quella del Pancrazi che sosteneva che la sorgente fosse chiamata *Alfaya*, nome che in fenicio significava “Primavera dei Salici”<sup>387</sup>.

È noto che sia Esichio che Stefano Bizantino chiamano la fonte chiamandola *Kypara*<sup>388</sup>, a riprova del fatto che questa era probabilmente degna di considerazione già per i locali che abitavano il luogo prima degli elleni. Se quindi il nome dato alla fonte è *Kypara*<sup>389</sup>, sarebbe utile analizzare la radice di tale denominazione forse appartenente alla sfera dei nomi femminili<sup>390</sup>. Secondo C. Lambrugo il nome poteva far riferimento ad un *daimon* locale<sup>391</sup>; in questo caso forse i coloni si erano in qualche modo legati ad un essere ultraterreno dopo aver occupato un territorio che proprio grazie alla fonte era ricco di acqua dolce. Anche secondo F. Copani<sup>392</sup> *Kypara* potrebbe essere il nome originale della fonte in un periodo precedente l’invasione greca<sup>393</sup>, e sempre a proposito di questo nome si sa che da Morgantina proviene un graffito inciso su un frammento di ceramica laconica che recita *Kyparas emi*<sup>394</sup> (fig. 15). Come di consueto l’oggetto parla in prima persona<sup>395</sup> e

---

<sup>386</sup> Bouffier 2019, p. 170.

<sup>387</sup> Pancrazi 1751-1752, p. 90: “Fra tanto giudichiamo avertire, che il Bochart crede, non sia fondata in altro questa favola, che su d’un’ equivoco della Lingua de’ primi Abitatori della Sicilia. I Fenici, che andarono quivi a stabilirsi, avendo trovata questa Fonte circondata da Salci, la chiamarono Alfaga, che significa Fonte de’ Salci; Altri la nominarono Arith, che vuol dire Ruscello. I Greci, che qualche tempo dopo, giunsero in Sicilia, non comprendendo il significato di queste due parole, e ricordandosi del Fiume loro Alfeo, che scorre nell’ Elide, credettero che, avendo il fiume, e la Fonte l’istesso nome, attraversasse Alfeo il Mare, e venisse in Sicilia”, in Bouffier 2019, p. 171, n. 23.

<sup>388</sup> Anche se le fonti sono tarde, si ricorda che il nome era già attestato in ambito locale a Terravecchia di Cuti in Manganaro 1977, p. 176. Per ulteriori confronti si veda Veronese 2013, p. 1349.

<sup>389</sup> “*Kypara*: la fonte Aretusa che si trova in Sicilia”, dea locale attribuita al *Pantheon* italico e in connessione con il dio Marte Ctonio. Su questo argomento si vedano *Steph. Byz.* alla voce *Arethusa*: Ἀρέθουσα, πόλις Συρίας καὶ Θράκης καὶ Εὐβοίας καὶ κρήνη Σικελίας. αὕτη Κυπάρα ἐλέγετο. ἔστι καὶ Ἰθάκης. πᾶρ Κόρακος πέτρι ἐπὶ τε κρήνη Ἀρεθούση Ὅμηρος. Δίδυμος ὑπομνηματίζων τὴν ν τῆς Ὀδυσσεΐας φησὶν Ἀρέθουσαι δέ εἰσιν ὀκτώ. Ἡρακλέων δὲ ὁ Γλαύκου τὴν αὐτὴν ὑπομνηματίζων φησὶν ἄρω ἐστὶ τὸ ποτίζω, οὗ τὸ ἄρδω παράγωγον, ἐκ τούτου ἀρέθω, ὡς φλέγω φλεγέθω, ἀφ’ οὗ πᾶσα κρήνη ἐπιθετικῶς οὕτω λέγεται. τὸ ἔθνικὸν Ἀρεθούσιος, Esichio s.v. *Arethusa* k4636; Copani 2009, p. 178; Veronese 2013, p. 1349. Si vedano anche Manni 1980, p. 10; Antonaccio, Niels 1995, pp. 261-277; Antonaccio 1999, pp. 177-185.

<sup>390</sup> Si vedano Manganaro 1977, pp. 176-177 e Larson 2001, p. 220.

<sup>391</sup> Cfr. Lambrugo 2009, p. 135.

<sup>392</sup> Che dichiara tra l’altro che non è possibile comprendere se la leggenda di Aretusa fu portata in terra sicula dai Corinzi o da alcuni popoli dell’Eubea che avevano frequentato la Sicilia prima dei Corinzi.

<sup>393</sup> Durante 1965, pp. 7-15.

<sup>394</sup> Antonaccio, Niels 1995, pp. 261-277

<sup>395</sup> “Sono di *Kypara*”

il teonimo è sostenuto dalla tradizione italica della dea Cupra<sup>396</sup>, forse una rappresentazione della Terra nel suo senso di cavità<sup>397</sup>. Cupra veniva infatti messa in relazione non solo con le cavità del terreno, ma anche con le acque, e ciò è dimostrato da un'iscrizione di Foligno che riporta la consacrazione di una cisterna alla dea<sup>398</sup>. Questo dato spinge a considerare anche il collocamento *in situ* della fonte aretusea, a riprova della necessità di indagare queste forme di ritualità proprio in relazione al paesaggio. Non è possibile definire in questa sede se le identità substratiche di Cupra e Aretusa coincidano, tuttavia non sarebbe una novità intravedere in quest'ultima una persistenza di una cultualità italica, anche se brevemente accennata se non dal territorio, dalle fonti più tarde. Infatti molte di esse riferiscono la cultualità sicula a quella italica, sia anche per poche similarità relative a qualche aspetto del rito o al tipo di ambiente posto in relazione al culto.

### **Artemide *Potamia* e le Ninfe. Dati archeologici dall'area di Siracusa**

Nella Sicilia sud-orientale vi sono diverse attestazioni inerenti i culti di Apollo e Artemide, gemelli divini, e proprio nella zona di Siracusa e del territorio circostante, le due divinità giocavano un ruolo preponderante in ciò che riguardava la fondazione stessa delle città o la commistione culturale con le divinità locali che vi si veneravano<sup>399</sup>. L'unione esistente tra le due divinità, o l'una o l'altra di esse e le ninfe, è testimoniata anche da resti archeologici. Ad esempio l'Ara di Ierone II, custodita al Museo di Siracusa<sup>400</sup> e risalente al IV a.C. circa, reca un'iscrizione che associa Apollo alle Ninfe<sup>401</sup>. In epoca romana Apollo è spesso associato ad Anna e alle *Paidēs*, divinità

---

<sup>396</sup> Attraverso le testimonianze epigrafiche è noto infatti che la dea Cupra portava il titolo di madre ed era connessa a Marte Ctonio. Si veda Copani 2009, p. 178.

<sup>397</sup> Copani accosta al teonimo la parola latina *cupa* (recipiente) e la parola indiana *kypa-* (fossa, caverna, fonte). Discute anche del vocabolo licio *kupu* (fossa sepolcrale) e alcune parole neolatine che semanticamente richiamano l'antro o la grotta nella roccia.

<sup>398</sup> Vetter 1953, n. 233.

<sup>399</sup> Per una panoramica generale sull'argomento si veda Alfieri Tonini 2012, pp. 187-200.

<sup>400</sup> Alfieri Tonini 2012, p. 187.

<sup>401</sup> [*Apolloni (vac.) ka|i (vac.) Nym[phais/ton bomon] oikod[omese/o dei- na...] tele[os]*]. Considerato il fatto che l'ara è stata rinvenuta nell'area del teatro l'integrazione fatta al testo è sembrata plausibile. Si vedano Manganaro 1977, p. 155 e Alfieri Tonini 2012, p. 187.

probabilmente appartenenti al pantheon della Sicilia pre-ellenica, venerate nell'area di Akrai<sup>402</sup> e che come vedremo in un capitolo di questo studio, vengono persino nominate in una delle epigrafi<sup>403</sup>. Il culto del dio in Sicilia è stato connesso a quello delle Ninfe per via dei suoi poteri oracolari<sup>404</sup>, spesso associati a quelli di queste entità e della loro progenie<sup>405</sup>.

Il culto di Artemide a Siracusa aveva invece origini molto antiche<sup>406</sup>. Se infatti Aretusa era una sorta di divinità poliade presente nel centro più antico di Siracusa perlomeno fino al V secolo a.C., quando i Dinomenidi eressero l'*Athenaion* dorico sovrapponendo il culto della dea Atena ai culti locali<sup>407</sup>, tuttavia, esaminando le fonti, Ortigia è in ogni caso la "sede di Artemide *Potamia*"<sup>408</sup>.

Questa è in relazione con le ninfe acquoree oltre che col corso d'acqua eponimo di Alfeo<sup>409</sup>.

Artemide infatti è detta anche Alfea come apprendiamo da uno scolio a Pindaro: "Si narra che Alfeo, innamoratosi di Artemide, l'abbia inseguita fino in Sicilia; qui, finito l'inseguimento, ebbe

---

<sup>402</sup> Si veda la sezione dedicata. Ad Akrai è in ogni caso attestato un tempio dedicato ad Artemide, si veda Alfieri Tonini 2012, p. 199 e bibliografia.

<sup>403</sup> *Neme, Mene e Pedai*, Manganaro 1992, pp. 468-473.

<sup>404</sup> Alfieri Tonini 2012, p. 190.

<sup>405</sup> Si veda la sezione dedicata a grotte e culti oracolari posti in connessione con le ninfe. Cfr. anche Guarducci 1936, pp. 25-50; Pugliese Carratelli 1951, pp. 68-70; Manganaro 1981, pp. 1069-1082; Manganaro 1992, pp. 473-487; si veda inoltre Alfieri Tonini 2012, pp. 190-191 per l'assimilazione alle divinità italiche di quelle della Sicilia pre-greca. Non poca attenzione in tal senso va posta anche all'oracolo di Maie e alle stele ritrovate presso Colle Orbo ad Akrai e per le quali si rimanda alla sezione dedicata.

<sup>406</sup> Cfr. sull'argomento Cordano 1986, pp. 97 e ss.

<sup>407</sup> Lambrugo 2009, p. 136.

<sup>408</sup> Alfieri Tonini 2012, p. 193; Veronese 2013, pp. 1351. Sul culto di Artemide nella Sicilia di età arcaica e la sua connessione con le acque si veda anche Grasso 2008. Artemide è strettamente correlata ad Alfeo sia in Pindaro che forse in Telesilla (cfr. Bacchilide frg. 717). Due scolii alla *Pitica* 2 di Pindaro sono specifici: *Schol.* Pind. *Pyth.* 2.12a (*scholia vetera*, ed. Drachmann 1997): ποταμίας ἔδος· τῆς Ἀλφειώας. Φασι γάρ τινες Ἀλφειὸν ἐρασθέντα τῆς θεοῦ καὶ διώξαντα ἄχρι τῆς Ὀρτυγίας παύσασθαι. Ὅθεν Ἀλφειώας Ἀρτέμιδος ἐκεῖ φασι εἶναι ἱερόν, ἣν νῦν ποταμίαν εἶπεν, "Ritrovo di Potamia: ritrovo di Alfea; infatti alcuni dicono che Alfeo si innamorò della dea e la inseguì finché non si fermò ad Ortigia. Di lì si racconta che vi sia un santuario di Artemide Alfea, poiché la divinità si chiama Potamia". E ancora, *Schol.* Pind. *Pyth.* 2.12b (*scholia vetera*, ed. Drachmann 1997): ἴδρυται γὰρ ἄγαλμα Ἀρτέμιδος ἐπὶ τῇ Ἀρεθοῦσῃ, ἣ δὲ Ἀρέθουσα ἐξ Ἀλφειοῦ τοῦ ποταμοῦ δέχεται τὰ ρεύματα· ποταμίαν οὖν [Ἄρτεμιν] αὐτὴν διὰ τοῦτο ὠνόμασεν, "La statua di Artemide è stata eretta nei pressi di Aretusa; Aretusa riceve il corso del fiume Alfeo; per questo il poeta la chiamò Potamia". Cfr. anche Bouffier 2019, p. 173 e bibliografia.

<sup>409</sup> Pind. *Pyth.* 2, 1-8: Μεγαλοπόλιες ὧ Συράκοσαι, βαθυπολέμου τέμενος Ἄρεος, ἀνδρῶν ἵππων τε σιδαροχαρμῶν δαιμόνιοι τροφοί, ὕμνιν τόδε τῶν λιπαρῶν ἀπὸ Θηβῶν φέρων μέλος ἔρχομαι ἀγγελίαν τετραορίας ἐλελίχθονος, εὐάρματος Ἰέρων ἐν ᾧ κρατέων τηλαυγέσιν ἀνέδησεν Ὀρτυγίαν στεφάνοις, ποταμίας ἔδος Ἀρτέμιδος, ἄς οὐκ ἄτερ κείνας ἀγαναῖσιν ἐν χερσὶ ποικιλανίου ἐδάμασσε πάλους, "O Siracusa, o tu grande città, Santuario di Marte, del Nume di guerra, nutrice beata d'eroi, di validi in guerra corsieri, io giungo da Tebe opulenta, recandoti un canto che della rombante quadriga t'annunzi il trionfo. Vincendo sovr'essa, Ierone col miro fulgore dei serti recinse la fronte d'Ortigia, la sede fluviale d'Artèmidè, che forza gl'infuse, sí ch'egli le redini dipinte reggendo con mano leggera, domò le puledre", trad. a cura di E. Romagnoli; *Nem.* 1, 1-3: Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφειοῦ, / κλεινῶν Συρακοσσῶν θάλος Ὀρτυγία, / δέμιον Ἀρτέμιδος, "sacro luogo di riposo di Alfeo, / Ortigia, germoglio della famosa Siracusa, / giaciglio di Artemide", trad. a cura di F. Veronese.

origine l’Aretusa. Per questo Artemide è detta anche Alfea, e anche ad Olimpia Alfeo è posto accanto ad Artemide. E di Artemide Potamia [fluviale] alcuni hanno notizia da Pindaro a causa della passione di Alfeo per lei, altri la dicono Artemide Alfea perché l’Alfeo sfocia nei pressi dell’*Artemision* dell’Elide<sup>410</sup>. Sempre in Pindaro, nella *Nemea I*, Ortigia viene definita “dimora di Artemide e “Respiro sacro d’Alfeo”, Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφειοῦ, dove il fiume sbocca fuoriuscendo dal mare<sup>411</sup>. In Pindaro si percepisce quindi che Artemide svolge nel culto un ruolo fondamentale e lo scoliasta a Pindaro cita sia uno ἱερόν della dea che un suo ἄγαλμα nei pressi della sorgente Aretusa<sup>412</sup>, di cui però non si hanno *record* archeologici, nonostante si sia a conoscenza di fonti più tarde che menzionano un luogo in cui nell’isolotto di Ortigia veniva venerata Artemide e in cui le festività ad essa dedicate duravano tre giorni<sup>413</sup>.

Sui templi di Ortigia Cicerone scrive: “Nel quale ci sono numerosi edifici sacri; ma due che superano di gran lunga gli altri, il tempio di Diana l’altro di Minerva, che era molto ricco prima dell’arrivo di costui<sup>414</sup>, ma non fornisce tuttavia dati topografici sulla precisa ubicazione dei due edifici<sup>415</sup>. Inoltre la zona nel corso del tempo ha subito diverse modifiche, sia naturali che antropiche<sup>416</sup>, come dimostra il passo di Cicerone in cui viene specificato il bisogno di difendere dai flutti marini la fonte<sup>417</sup>.

---

<sup>410</sup> In riferimento al verso “δέμνιον Ἀρτέμιδος”, *Schol. ad Pind. Nem.*, 1, 3 (*scholia vetera*, ed. Drachmann 1997): τὸν γὰρ Ἀλφειὸν φασιν ἔρωτι ἀλόντα τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιδιώξαι αὐτὴν ἄχρι Σικελίας· τοῦ δὲ τέλους τῆς διώξεως αὐτόθι γενομένου αὐτόθι συστήναι τὴν Ἀρέθουσαν. Διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὴν Ἄρτεμιν Ἀλφειῶαν προσαγορεύεσθαι· καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ δὲ ὁ Ἀλφειὸς τῇ Ἀρτέμιδι συναφίδρυται· καὶ τὴν ποταμίαν δὲ Ἄρτεμιν εἶναι οἱ παρὰ τῷ Πινδάρῳ ἀκούουσι διὰ τὸ ἐπ’αὐτῇ τοῦ Ἀλφειοῦ πάθος· εἶναι δὲ οἱ Ἀλφειῶαν τὴν Ἄρτεμιν λέγουσι διὰ τὸν Ἀλφειὸν διὰ τοῦ πλησίον τῆς Ἥλειας Ἀρτεμισίου χαταφέρεσθαι. Trad. italiana di F. Veronese.

<sup>411</sup> Pind., *Nem.*, 1 (Per Cromio Etneo vincitore coi cavalli), 1-4 Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφειοῦ, / κλεινᾶν Συρακοσσᾶν θάλασσαν, Ὀρτυγία, / δέμνιον Ἀρτέμιδος, / Δάλου κασιγνήτα... (“Respiro sacro d’Alfeo, / germoglio di Siracusa gloriosa, Ortigia, / dimora di Artemide, / sorella di Delo!”), trad. di Cannatà Fera, cfr. Cannatà Fera 2000. Si veda anche Bouffier 2019, p. 171 e bibliografia.

<sup>412</sup> *Schol. ad Pind. Pyth 2 (scholia vetera)*, in Veronese 2013, pp. 1351.

<sup>413</sup> Livio 25, 23, 14: *quam obtulit transfuga nuntians diem festum Dianae per triduum agi, et quia alia in obsidione desint, vino largius epulas celebrari et ab Epicuride praebito universae plebei et per tribus a principibus diviso*, “[...] la offrì un disertore col dar notizia che si celebrava per tre giorni la festa di Diana e, in mancanza d’altro data la situazione d’assedio, si solennizzavano i banchetti con maggior abbondanza di vino, che era stato sia offerto da Epicuride a tutta quanta la plebe sia distribuito dai maggiorenti fra le tribù”. Trad. a cura di P. Ramondetti.

<sup>414</sup> Cicerone, *In Verrem*, 2, 4, 118: *In ea sunt aedes sacrae complures, sed duae quae longe ceteris antecellant, Dianae, et altera, quae fuit ante istius adventum ornatissima, Minervae.*

<sup>415</sup> Mauceri pensò inoltre ad un ἄγαλμα posto dentro un tempietto e propose una ricostruzione dell’area culturale nel 1923 che prevedeva sia la sorgente che il tempietto. Si veda Mauceri 1994, pp. 20-21.

<sup>416</sup> Si vedano Mauceri 1994, p. 11 e p. 20 e Kapitän 1967-1968, p. 179.

<sup>417</sup> Cicerone, *Verr.*, 2, 4, 118: *munitione ac mole lapidum.*

Spesso si è messo in evidenza come nelle fonti vengano utilizzati due termini diversi per indicare la fontana in questione come costruzione in sé (κρήνη) o sorgente in quanto acqua che sgorga dal terreno (πηγή). Questa differenza potrebbe consistere nella presenza di una barriera voluta dall'uomo intorno alla fonte per evitare che gli animali vi si abbeverassero, oltre che per proteggere il luogo dalle onde del mare<sup>418</sup>. Era possibile che una connessione tra la fonte e il tempio di Artemide avvenisse sul *temenos* sovrastante e che esistesse un culto legato allo stesso complesso dell'acropoli<sup>419</sup>. L'ipotesi resta suggestiva anche se relativamente alle indagini archeologiche non vi sono sufficienti testimonianze per poter giudicare il contesto ipotizzando delle relazioni topografico-religiose tra la fonte e l'acropoli<sup>420</sup>.

In ogni caso la cultualità legata ad Artemide e la religiosità rappresentata dalle ninfe ad un certo punto si mescolano e proprio in relazione al contesto siracusano della fonte Aretusa la dea Artemide viene sovrapposta alla Ninfa persino nell'ambito dell'amore provato da Alfeo per entrambe le divinità<sup>421</sup>. La connessione delle due figure femminili in relazione alle acque è evidente a partire già dall'attribuzione dell'elemento acquatico alla dea che diventa "fluviale", e per quanto riguarda la Ninfa dal divenire essa stessa sorgente<sup>422</sup>. Le capacità transmarittime del mito che lega Alfeo in quanto fiume alle acque aretusee rende evidente quanto esse siano particolarmente legate ad un emisfero divino ben differente dalle normali acque fluviali, infatti queste non perdono i connotati dell'acqua dolce pur "attraversando" il mare.

Se queste informazioni si evincono anche dal passo di Ovidio soprammenzionato<sup>423</sup>, allo stesso tempo non stupisce che Artemide venga connessa ancora una volta ad un ambiente frequentato dalle

---

<sup>418</sup> Veronese 2013, pp. 1353.

<sup>419</sup> Si veda Veronese 2013, pp. 1353 e bibliografia.

<sup>420</sup> Veronese 2013, pp. 1353. Veronese cita anche i lavori di Voza per specificare che l'area del *temenos* fu sottoposta a diversi rimaneggiamenti, si veda Voza 1993-1994, p. 1286. Ancora, Tito Livio cita una porta nei pressi della sorgente che forse veniva utilizzata come via d'accesso dal mare alla città. Si vedano Mauceri 1994, pp. 15-22 e Polacco, Mirisola 1998-1999, p. 213. Nelle vicinanze della fonte c'era infatti un approdo. Si veda il già menzionato passo in Livio, 25, 30, 6-7: *Partibus dividendis ipsi regio evenit ab Arethusa fonte usque ad ostium magni portus. Id ut scirent Romani, fecit. Itaque Marcellus nocte navem onerariam cum annatis remulco quadriremis trahi ad Nasum iussit exponique milites regione portae quae prope fontem Arethusam est*, "Nella divisione delle parti, a lui toccò la zona compresa fra la fonte Aretusa e l'imboccatura del Porto Grande. Fece in modo che i Romani lo sapessero. Perciò Marcello diede ordine che durante la notte una nave da carico piena di armati fosse rimorchiata a Naso da una quadrireme e che i soldati fossero fatti sbarcare di fronte alla porta che si trova vicino alla fonte Aretusa". Trad. a cura di P. Ramondetti.

<sup>421</sup> Si veda anche un recente studio di Cottonaro 2020, pp. 225-235.

<sup>422</sup> su questo argomento si vedano anche Angelini 1994, pp. 25-41 e Veronese 2013, pp. 1354 e bibliografia.

<sup>423</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 573-641.

Ninfe. Infatti queste creature affiancano spesso la dea come *choros* già in Omero<sup>424</sup>, e sempre sulla connessione di Artemide con Aretusa, che è fonte fatta scaturire dalle Ninfe in suo onore, Diodoro indica la sacralità dei pesci che vi vivevano e che non potevano infatti essere mangiati perché anch'essi sacri alla divinità<sup>425</sup>. E anche Cicerone menziona i pesci della fonte: “In questa isola, nella parte estrema, c'è una sorgente di acqua dolce, il cui nome è Aretusa, di indescrivibile superficie, ricca di pesci, che rischierebbe di essere sommersa dai flutti se non fosse separata dal mare da un molo di pietra come diga”<sup>426</sup>.

La sacralità dei pesci esplicitata da Diodoro e da Cicerone in relazione ad Artemide richiamerebbe secondo la Veronese il caso della dea Syria e il santuario a lei dedicato a Hierapolis. Al suo interno vi era infatti una peschiera nella quale venivano venerati i pesci sacri alla dea che, secondo un passo di Luciano, erano abbelliti da ornamenti in oro<sup>427</sup>. Anche i pesci della città di Ascalona sono famosi e vengono citati da Diodoro che ricorda le vicende di una dea nominata Derceto dai Siri, che secondo la narrazione, entrata in conflitto con Afrodite genererà Semiramide dopo una serie di vicende legate ad una piccola vendetta di Afrodite nei suoi confronti: “Ora, in Siria c'è la città di

---

<sup>424</sup> Omero, *Odissea*, 6, 102-109: οἴη δ' Ἄρτεμις εἴσι κατ' οὖρεα ἰοχέαιρα, ἥ κατὰ Τηύγετον περιμήκετον ἦ Ἐρύμανθον, τερπομένη κάπροισι καὶ ὠκείησ' ἐλάφοισι· τῇ δέ θ' ἄμα Νύμφαι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο, ἀγρονόμοι παίζουσι· γέγηθε δέ τε φρένα Λητώ· πασάων δ' ὑπὲρ ἢ γε κάρη ἔχει ἠδὲ μέτωπα, ρεῖά τ' ἀριγνώτη πέλεται, καλαὶ δέ τε πάσαι· ὡς ἦ γ' ἀμφιπόλοισι μετέπρεπε παρθένος ἀδμῆς, “Come Artemide saettatrice va su per i monti, o per il Taigeto dal lungo crinale o per l'Erimanto, godendo dei cinghiali o delle cervi veloci e insieme con lei giocano le Ninfe abitatrici dei campi, figlie di Zeus eggioco – ne gioisce Latona nel cuore – e lei tutte sopravanza con il capo e la fronte, e ben si distingue, e tutte son belle; così lei fra le ancelle spiccava, la vergine intatta”. Trad. a cura di V. Di Benedetto.

<sup>425</sup> Diodoro 5, 3, 5-6: τὴν δ' Ἄρτεμιν τὴν ἐν ταῖς Συρακούσαις νῆσον λαβεῖν παρὰ τῶν θεῶν τὴν ἀπ' ἐκείνης Ὀρτυγίαν ὑπὸ τε τῶν χρησμῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομασθεῖσαν. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον ταύτην ἀνεῖναι τὰς Νύμφας ταύτας χαρίζομενας τῇ Ἀρτέμιδι μεγίστην πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν. ταύτην δ' οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους ἔχειν μεγάλους καὶ πολλοὺς ἰχθῦς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν διαμένειν συμβαίνει τούτους, ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις· ἐξ ὧν πολλάκις τινῶν κατὰ τὰς πολεμικὰς περιστάσεις φαγόντων, παραδόξως ἐπεσήμηνε τὸ θεῖον καὶ μεγάλας συμφοραῖς περιέβαλε τοὺς τολμήσαντας προσενέγκασθαι· περὶ ὧν ἀκριβῶς ἀναγράψομεν ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις, “Artemide ricevette dagli dei l'isola che si trova in Siracusa, cui sia responsi oracolari sia gli uomini diedero un nome, Ortigia, derivato da lei. Nello stesso modo anche su quest'isola le Ninfe, per far cosa gradita ad Artemide, fecero scaturire una grandissima sorgente, che ebbe nome Aretusa. Non soltanto in tempi remoti essa conteneva molti grandi pesci, ma anche alla nostra epoca si dà il caso che questi animali continuino a esserci, e sono sacri e gli uomini non li possono toccare; spesso, quando in difficili circostanze di guerra qualcuno ne mangiò, la divinità diede segni straordinari, e copri di grandi sventure chi aveva avuto l'ardire di prenderli per cibarsene. Di questi argomenti scriveremo con precisione nel contesto cronologico pertinente”, trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat. Stesso concetto sottolineato Cicerone e Silio Italico, per i quali si vedano Cicerone, *Verr.* 2, 4, 118 e Silio Italico, 14, 53. Cfr. Bouffier 2019, p. 175.

<sup>426</sup> Cicerone, *Verr.*, 2, 4, 53, 118: *in hac insula extrema et fons aquae dulcis, cui nomen Arethusae est, incredibili magnitudine, plenissimus piscium, qui fluctu totus operiretur nisi munitione ac mole lapidum diunctus esset a mari.*

<sup>427</sup> Veronese 2013, p. 1358. Si veda anche il passo di Luciano, *De dea Syria*, 45: Ἔστι δὲ καὶ λίμνη αὐτόθι, οὐ πολλὸν ἐκάς τοῦ ἱεροῦ, ἐν τῇ ἰχθύες ἱροὶ τρέφονται πολλοὶ καὶ πολυειδέες. γίνονται δὲ αὐτῶν ἔνιοι κάρτα μεγάλοι· οὗτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἔχουσιν καὶ ἔρχονται καλεόμενοι· ἐπ' ἐμέο δὲ τις ἦν ἐν αὐτοῖσι χρυσοφορέων. ἐν τῇ πτέρυγι ποίημα χρύσειον αὐτέφ' ἀνακέατο, καὶ μιν ἐγὼ πολλάκις ἐθεησάμην, καὶ εἶχεν τὸ ποίημα, “C'è anche un lago lì, non lontano dal santuario. In esso vengono allevati molti pesci sacri di diversi tipi. Alcuni di loro diventano abbastanza grandi. Questi pesci hanno nomi e vengono quando sono convocati. Quando ero lì, c'era uno di loro che indossava oro. Sulla sua pinna poggia un manufatto d'oro. Ho visto spesso il pesce, e ha sempre avuto l'oggetto”.

Ascalona, e non lontano da essa un lago grande e profondo, pieno di pesci. Sulle sue rive c'è un recinto sacro a una dea famosa, cui i Siri danno nome Derceto: essa ha volto di donna, mentre tutto il resto del corpo è quello di un pesce, pressappoco per queste ragioni. I più dotti tra gli abitanti del paese raccontano che secondo il mito Afrodite, urtatasi con la dea appena citata, suscitò in lei una forte passione per un certo giovanetto, non brutto, che era tra i suoi devoti. Derceto, unitasi al Siro, generò una figlia, ma poi, piena di vergogna per la colpa commessa, fece sparire il giovanetto ed espose la bambinetta in una contrada deserta e rocciosa, mentre lei, per la vergogna e il dolore, si buttò nel lago e fu trasformata, nel suo aspetto fisico, in pesce - e perciò i Siri ancor oggi si astengono da questo animale e onorano i pesci come delle divinità -. Ma poiché intorno al luogo dove la neonata fu esposta nidificava un gran numero di colombe, da esse la bambina fu nutrita in modo straordinario e miracolo, perché alcune colombe chiudevano in un abbraccio il corpo della neonata da ogni parte con le loro ali riscaldandolo, altre invece, dai poteri delle vicinanze, ogni qualvolta osservavano che i che i bovani e gli altri pastori erano assenti, le portavano del latte nel becco e la nutrivano lasciandoglielo stillare tra le labbra. Quando la bambinetta compì un anno ed ebbe bisogno di un alimento più solido, le colombe le fornivano cibo bastante raschiandolo via dai formaggi. Ma quando i pastori, al ritorno, notarono che ai bordi i formaggi erano sbocconcellati, si meravigliarono di quella stranezza; ora, spiando, ne compresero la causa e trovarono la fanciulla che si segnalava per la sua bellezza. Dunque, portatala subito nel loro podere, la donarono all'incaricato degli armenti reali, di nome Simmas; e costui, che era senza figli, allevò la bambinetta come figlia sua, con ogni cura, e le mise nome Semiramide, il quale in lingua sira è derivato, con lieve modifica, da quello delle colombe, che da quel tempi tutti quanti gli abitanti della Siria hanno continuato a onorare come dee<sup>428</sup>. La narrazione, oltre a costituire un espediente per spiegare la

---

<sup>428</sup> Diodoro 2, 4, 2-6: κατὰ τὴν Συρίαν τοῖνον ἔστι πόλις Ἀσκάλων, καὶ ταύτης οὐκ ἄπωθεν λίμνη μεγάλη καὶ βαθεῖα πλήρης ἰχθύων. παρὰ δὲ ταύτην ὑπάρχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν· αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος διὰ τινος τοιαύτης αἰτίας. μυθολογοῦσιν οἱ λογιώτατοι τῶν ἐγγωρίων τὴν Ἀφροδίτην προσκόψασαν τῇ προειρημένη θεᾷ δεινὸν ἐμβαλεῖν ἔρωτα νεανίσκου τινὸς τῶν θυόντων οὐκ αἰδοῦς· τὴν δὲ Δερκετοῦν μιγείσαν τῷ Σύρῳ γεννήσαι μὲν θυγάτερα, καταισχυθεῖσαν δ' ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸν μὲν νεανίσκον ἀφανίσαι, τὸ δὲ παιδίον εἰς τινὰς ἐρήμους καὶ πετρώδεις τόπους ἐκθεῖναι· ἑαυτὴν δὲ διὰ τὴν αἰσχύνην καὶ λύπην ῥίψασαν εἰς τὴν λίμνην μετασχηματισθῆναι τὸν τοῦ σώματος τύπον εἰς ἰχθύν· διὸ καὶ τοὺς Σύρους μέχρι τοῦ νῦν ἀπέχεσθαι τούτου τοῦ ζώου καὶ τιμᾶν τοὺς ἰχθύς ὡς θεούς. περὶ δὲ τὸν τόπον ὅπου τὸ βρέφος ἐξετέθη πλήθους περιστερῶν ἐννεοττεύοντος παραδόξως καὶ δαιμονίως ὑπὸ τούτων τὸ παιδίον διατρέφεσθαι· τὰς μὲν γὰρ ταῖς πτέρυξι περιεχούσας τὸ σῶμα τοῦ βρέφους πανταχόθεν θάλπειν, τὰς δ' ἐκ τῶν σύνεγγυς ἐπαύλεων, ὅποτε τηρήσειαν τοὺς τε βουκόλους καὶ τοὺς ἄλλους νομεῖς ἀπόντας, ἐν τῷ στόματι φερούσας γάλα διατρέφειν παρασταζούσας ἀνὰ μέσον τῶν χειλῶν. ἐνιαυσίου δὲ τοῦ παιδίου γενομένου καὶ στερεωτέρας τροφῆς προσδεομένου, τὰς περιστερὰς ἀποκνιζούσας ἀπὸ τῶν τυρῶν παρέχεσθαι τροφήν ἀρκοῦσαν. τοὺς δὲ νομεῖς ἐπανιόντας καὶ θεωροῦντας περιβεβρωμένους τοὺς τυροὺς θαυμάσαι τὸ παράδοξον· παρατηρήσαντας οὖν καὶ μαθόντας τὴν αἰτίαν εὐρεῖν τὸ βρέφος, διαφέρον τῷ κάλλει. εὐθὺς οὖν αὐτὸ κομίσαντας εἰς τὴν ἔπαυλιν δωρήσασθαι τῷ προεστηκότῳ τῶν βασιλικῶν κτηνῶν, ὄνομα Σίμμα· καὶ τοῦτον ἄτεκνον ὄντα τὸ παιδίον τρέφειν ὡς θυγάτριον μετὰ πάσης ἐπιμελείας, ὄνομα θέμενον Σεμίραμιν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τὴν τῶν Σύρων διάλεκτον παρωνομασμένον ἀπὸ τῶν περιστερῶν, ἃς ἀπ' ἐκείνων τῶν χρόνων οἱ κατὰ Συρίαν ἅπαντες διετέλεσαν ὡς θεᾶς τιμῶντες. Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.

nascita di Semiramide chiarisce anche l'importanza del recinto sacro alla dea e il motivo per il quale i Siri ne reputavano sacri i pesci e non se ne cibavano. Questi dati potrebbero far pensare ad una connessione tra l'Artemide di Ortigia e la *potnia* orientale signora dell'acqua e delle creature acquatiche, così come ipotizza anche la Veronese<sup>429</sup>. Indubbiamente un ipotetico culto orientale traslatosi in una commistione culturale con il culto locale è difficile da intravedere nonostante una testimonianza antica come quella di Pindaro possa richiamare un'eco di una iniziale religiosità simile a quella della terra beota da cui egli proveniva<sup>430</sup>. Secondo la Bouffier<sup>431</sup> tuttavia il fenomeno si potrebbe leggere anche in maniera diversa rispetto a quanto proposto dalla Veronese. Anziché pensare ad un trasferimento e ad un adattamento di un culto orientale in Sicilia, il contesto religioso siracusano può riflettere le tracce dei primi frequentatori fenici dell'isola, le cui usanze, entrate in contatto con quelle corinzie dopo l'arrivo di questi nel sito, si sarebbero rimodellate. Sempre ad Artemide probabilmente sono stati votati due edifici sacri scoperti in Piazza Duomo nel centro di Ortigia<sup>432</sup>. Secondo Orsi questi erano da interpretarsi come *alsoi* posti su un'ampia terrazza sul mare<sup>433</sup>. Negli anni Sessanta inoltre venne individuato un *Artemision* risalente alla seconda metà del VI a.C. localizzato dove oggi sorge Palazzo Vermexio<sup>434</sup>. Questi edifici e i relativi votivi potrebbero chiarire meglio anche l'importanza del culto della dea "fluviale" in relazione ai passi di Teocrito<sup>435</sup>, Livio<sup>436</sup> e Plutarco<sup>437</sup> che informano sulle festività celebrate in suo onore<sup>438</sup>.

---

<sup>429</sup> Si veda Veronese 2013, p. 1359 e bibliografia.

<sup>430</sup> Veronese 2013, p. 1359 e Pindaro, che sempre nell'ottica siracusana menziona il nesso tra Ierone e Ortigia, si veda Pindaro, *Olimpica* 6, 92.

<sup>431</sup> Bouffier 2019, p. 175.

<sup>432</sup> Voza 1999a, pp. 7-20; Voza 1999b. Inoltre nel più antico tra i due edifici è stata probabilmente trovata una *oinochoe* a fondo piatto del Protocorinzio Medio che raffigura Artemide come *potnia theron* e di cui discute P. Pelagatti in Pelagatti 1999, pp. 29-35.

<sup>433</sup> Orsi 1918, c. 739.

<sup>434</sup> *BTCGI* vol. XIX, 2005, s.v. *Siracusa*, e in particolare Ortigia, da p. 151. Per una disamina sull'argomento si veda anche Alfieri Tonini 2012, p. 197.

<sup>435</sup> Teocrito, *Id.*, 2, 67-68.

<sup>436</sup> Livio, 25, 23.

<sup>437</sup> Plutarco, *Marc.*, 18, 4.

<sup>438</sup> Si veda anche Lambrugo 2009, pp. 134-137.



Le Ninfe poste in relazione alla *Potamia* sono in ogni caso presenti anche nel territorio circostante, probabilmente per via del suo stesso paesaggio ricco di acque e di cavità, elementi tipici del *choros* della dea<sup>439</sup>. A Scala Greca<sup>440</sup>, ad esempio, si trova un complesso di grotte, probabilmente un tempo decorate<sup>441</sup> (figg. 16-17), che dal IV secolo a.C. ospitava un culto di Artemide e delle Ninfe<sup>442</sup>. Sulla ritualità di questi ambienti è possibile sapere di più grazie all'analisi dei ritrovamenti. In quella detta "seconda grotta" è stato rinvenuto un vestibolo semiellittico che introduce ad un altare su banco roccioso e ad una nicchia all'interno della quale forse si trovava l'immagine cultuale<sup>443</sup>. Nel vestibolo sono stati rinvenuti strati di cenere e diversi ex voto<sup>444</sup> e in tutta la grotta è presente una canalizzazione che permetteva all'acqua di sgorgarvi<sup>445</sup>. Legato ad un culto delle Ninfe sarebbero anche alcuni oggetti rinvenuti a Scala Greca<sup>446</sup> (figg. 18-19). Probabilmente nel sito queste divinità venivano venerate da agricoltori, da viaggiatori e da marinai che uscendo dall'*Hexapylon* si spostavano lungo il litorale tra Siracusa e Catania. Altre attestazioni inerenti le Ninfe siracusane provengono dal Colle Temenite, dove è stata ipotizzata la presenza di una cultualità dedicata a Pan e alle Ninfe<sup>447</sup>. Il paesaggio del luogo, la *qualitas locorum*<sup>448</sup>, storicamente ricco di acqua e di cavità ricolme di vegetazione, richiama nuovamente alla mente il confronto con i modellini di grotte rinvenuti a Locri nel contesto della Grotta Caruso. Tuttavia la prossimità al teatro antico ha causato non pochi disagi alla ricostruzione

---

<sup>439</sup> Cfr. anche Lambrugo 2009, p. 137.

<sup>440</sup> Luogo in cui forse un tempo si trovava l'*Hexapylon* da cui usciva la strada costiera che collegava Siracusa a Catania. Cfr. Lambrugo 2009, p. 137.

<sup>441</sup> Orsi 1900, pp. 353-387.

<sup>442</sup> Cfr. Lambrugo 2009, p. 137.

<sup>443</sup> Secondo Lambrugo questa poteva essere o direttamente dipinta nella nicchia o, ancora, trovarsi raffigurata su una tavola di legno. Cfr. Lambrugo 2009, p. 138.

<sup>444</sup> Si veda ancora Orsi 1900, pp. 353-387.

<sup>445</sup> Lambrugo 2009, p. 138.

<sup>446</sup> Sono stati rinvenuti *pinakides*, con suonatrici di *auloi*, *tympana*, e *kymbala*. Questi sono stati posti a confronto con quelli di Grotta Caruso. Cfr. Lambrugo 2009, p. 138.

<sup>447</sup> Nello stesso luogo venivano venerati anche Apollo, Demetra e *Kore in summis*, che come ricorda Lambrugo fa riferimento agli *egregia templa Cereris et Liberae* che menziona Cicerone nelle *Verrine* (2, 4, 117-119). Cfr. Polacco, *Anti* 1981, pp. 159-160; Polacco, Troiani, Scolari 1989; Lambrugo 2009, p. 138. Si veda anche la tradizione secondo cui Artemide sarebbe figlia di Demetra e a volte assimilata a Persefone, cfr. Alfieri Tonini 2012, p. 195.

<sup>448</sup> Lambrugo 2009, p. 138.

del paesaggio culturale poiché le continue risistemazioni dell'area ne hanno alterato l'aspetto naturale e sacro.

Tra le attestazioni culturali paesaggistiche siracusane che rientrano nella ritualità che si confà ai culti del paesaggio rituale in questione non può mancare un breve cenno a quanto si discuterà nella sezione relativa alla ninfa Ciane. A occidente di Siracusa infatti vi è un'area caratterizzata da una forte concentrazione di aree paludose: la *Lysimeleia*, la Piccola Palude, la Grande Palude, che vengono attraversate dall'Anapo<sup>449</sup>. Sempre sulle vicende che coinvolgono la ninfa Ciane, sia in ambito culturale che in ambito meramente archeologico, vanno citati i luoghi in cui sono stati ritrovati degli oggetti ritenuti connessi al suo culto (Cozzo Scandurra, situato nei dintorni delle acque di Ciane, e contrada Laganello, a 2 km dalla sorgente Pismotta)<sup>450</sup>. Ancora, quest'area della Sicilia è particolarmente piena di residui di ritualità e di culti encorrii, e a riprova di tale affermazione vi sono le attestazioni provenienti dalle aree di Buscemi e Akrai, nello specifico grotte che si trovano sulle pendici meridionali del Monte San Nicola e di cui si discute nella sezione apposita<sup>451</sup>. Ciò che emerge è in ogni caso un complesso sistema culturale in cui Artemide e Apollo e le Ninfe hanno avuto un ruolo preponderante nella colonia sin dalle prime fasi della sua fondazione. Del culto è rimasta traccia in epoca ellenistica e in età romana, naturalmente con le relative sovrapposizioni tipiche di queste aree a carattere costantemente sincretico<sup>452</sup>.

### **L'identità acquatica di Artemide dal Peloponneso alla Sicilia e il contesto siracusano**

Molte delle fonti di cui si è discusso risalgono al VI secolo circa, ma non è sufficiente indagare una cultualità così arcaica solo attraverso i testi degli autori a noi pervenuti. La grande carenza di attestazioni relative alla cultualità locale antica danneggia gravemente la specificità della religiosità

---

<sup>449</sup> Nel dettaglio si veda anche Lambrugo 2009, p. 139.

<sup>450</sup> Per tutte queste aree si veda la sezione su Ciane.

<sup>451</sup> Si veda la sezione dedicata ad Anna e le Paides e a Tetrlea. Il comprensorio ibleo è chiaramente pieno di una identità culturale che ha cercato di resistere all'ellenizzazione della ritualità. Tuttavia, questa rielaborazione dei culti locali, poiché visto il forte sincretismo non è il caso di parlare di "sostituzione", è ciò che avviene in gran parte della Sicilia, come nei casi di Kamarina e, forse, di *Kasmenai*. Su queste ultime si vedano le sezioni dedicate.

<sup>452</sup> Si veda Alfieri Tonini 2012, pp. 187-200 per una panoramica complessiva del sistema. Per una panoramica generale sui culti greci in Occidente si veda Lippolis *et alii* 1995.

insulare, pur restituendoci uno spaccato di ciò che probabilmente essa poteva rappresentare attraverso l'esame delle differenze che emergono tra la religiosità prettamente greca e quella mutuata da un linguaggio comune tra le culture.

Artemide aveva già una sua identità nell'VIII secolo, prima dell'arrivo dei Corinzi e dello stesso Archia a Siracusa ed era anzi una divinità di rilievo nel *pantheon* corinzio. Nel Peloponneso, in epoca geometrica-orientalizzante, è la preponderante figura della *potnia theon* a controllare gli elementi naturali e gli animali e a venire venerata come figura femminile con potere predominante<sup>453</sup>.

Il passo di Pausania<sup>454</sup> già citato chiarisce il nome dato al simulacro dedicato ad Artemide Alfeia, chiamata così in ricordo dell'amore provato dal dio nei confronti della dea, e ricorda i fatti avvenuti a Letrini, nella pianura tra Olimpia e Elide<sup>455</sup>. Nel racconto di Pausania scorgiamo anche un'eco della Artemide *Limnatis*, infatti la dea copre il proprio volto con del fango per non essere riconosciuta da Alfeo e in tal senso il termine *πηλός* evoca aree paludose e poco ospitali di cui solo colei che sovrintende alle aree liminali riesce a gestire lo spazio. Artemide indica infatti tutto ciò che sta al confine tra il civile e il selvatico, tra la cultura e la natura e tra l'adolescenza e la maturità<sup>456</sup>. Inoltre è proprio la dea a far sì che a Stinfalo la pianura diventasse palude, poiché gli

---

<sup>453</sup> Si veda Kahil 1984, pp. 624 e ss. per il riconoscimento di Artemide nella *potnia*.

<sup>454</sup> Pausania 6, 22, 9.

<sup>455</sup> Macri 2012, p. 64.

<sup>456</sup> Si vedano a tal proposito Vernant 1985, pp. 19-28 e Vernant 1990, pp. 199 e ss.; cfr. anche Bourgeaud 1979, p. 35 e Ellinger 1993, pp. 222 e ss.

abitanti non le tributavano offerte<sup>457</sup>. Il pensiero di M. Bettini e di S. Macri, ovvero che nel contesto mitologico narrato da Pausania Alfeo rappresenti le acque fluviali e Artemide le paludi e il fango che ostacolano lo scorrere dell'acqua, appare suggestivo<sup>458</sup>. Questa dualità di Alfeo e Artemide più tardi verrà traslata nell'inseguimento tra Alfeo e Aretusa, che in età ellenistica diverranno amanti associati al luogo culturale. In tal senso Artemide viene ad un certo punto assimilata ad Aretusa e anche se il momento preciso in cui avviene tale associazione è complesso da individuare, il dato è estremamente interessante dal punto di vista socio-culturale.

Preme porre in evidenza come durante l'espansione greca siano proprio i miti e i culti a permettere la comprensione delle nuove entità "costruite" dalle comunità di neoformazione. Questo tema, più volte ripreso da I. Malkin per quanto riguarda la figura di Odisseo<sup>459</sup>, è alla base delle definizioni del concetto di *ethnicity* e di *hybridity*<sup>460</sup>. La difficile comprensione del fenomeno è spiegata da C. Morgan<sup>461</sup>, che ci dice che l'etnicità non è stata ben tenuta in considerazione per quanto riguarda i processi di creazione identitaria, mentre è ovvio che una comunità si ridefinisca sulla base di

---

<sup>457</sup> Pausania 8, 22, 7-9: ἐν Στυμφάλῳ δὲ καὶ ἱερὸν Ἀρτέμιδος ἐστὶν ἀρχαῖον Στυμφαλίας· τὸ δὲ ἄγαλμα ξόανόν ἐστι τὰ πολλὰ ἐπίχρυσον. πρὸς δὲ τοῦ ναοῦ τῷ ὀρόφῳ πεποιημένοι καὶ οἱ Στυμφαλίδες εἰσὶν ὄρνιθες· σαφῶς μὲν οὖν χαλεπὸν ἦν διαγνῶναι πότερον ξύλου ποίημα ἢ ἡ γύψου, τεκμαιρομένοις δὲ ἡμῖν ἐφαίνετο εἶναι ξύλου μᾶλλον ἢ γύψου. εἰσὶ δὲ αὐτόθι καὶ παρθένοι λίθου λευκοῦ, σκέλη δὲ σφίσις ἐστὶν ὄρνιθων, ἐστᾶσι δὲ ὀπίσθε τοῦ ναοῦ.

λέγεται δὲ καὶ ἐφ' ἡμῶν γενέσθαι θαῦμα τοιόνδε. ἐν Στυμφάλῳ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Στυμφαλίας τὴν ἑορτὴν [κα]τὰ τε ἄλλα ἦγον οὐ σπουδῆ καὶ τὰ ἐς αὐτὴν καθεστηκότα ὑπερέβαινον τὰ πολλὰ. ἐσπεσοῦσα οὖν ὕλη κατὰ τοῦ βαράθρου τὸ στόμα, ἣ κάτεισιν ὁ ποταμός [ὅς ἐστὶν ὁ Στύμφαλος], ἀνεῖργε μὴ καταδύεσθαι τὸ ὕδωρ, λίμνην τε ὅσον ἐπὶ τετρακοσίους σταδίους τὸ πεδίον σφίσι γενέσθαι λέγουσι. φασὶ δὲ ἔπεσθαι θηρευτὴν ἄνδρα ἐλάφῳ φευγούσῃ, καὶ τὴν μὲν ἐς τὸ τέλμα ἴεσθαι, τὸν δὲ ἄνδρα τὸν θηρευτὴν ἐπακολουθοῦντα ὑπὸ τοῦ θυμοῦ κατόπιν τῆς ἐλάφου νήχεσθαι· καὶ οὕτω τὸ βάραθρον τὴν τε ἔλαφον καὶ ἐπ' αὐτῇ τὸν ἄνδρα ὑπεδέξατο. τούτοις δὲ τοῦ ποταμοῦ τὸ ὕδωρ ἐπακολουθησαί φασιν, ὥστε ἐς ἡμέραν Στυμφαλίσις ἐξήραντο ἅπαν τοῦ πεδίου τὸ λιμνάζον· καὶ ἀπὸ τούτου τῇ Ἀρτέμιδι τὴν ἑορτὴν φιλοτιμίᾳ πλέονι ἄγουσι, "A Stinfalo c'è poi un antico santuario di Artemide Stinfalia: la statua della dea è di legno in gran parte dorato. Sul tetto del tempio sono scolpiti anche gli uccelli Stinfalidi; se fossero opera in legno o in gesso, era difficile distinguere con chiarezza, ma in via congetturale ci risultava più probabile che fossero di legno piuttosto che di gesso. Si trovano qui anche delle giovanette in marmo bianco con le gambe di uccello. Esse si ergono dietro al tempio. Un fatto meraviglioso è avvenuto, a quanto si dice, anche ai nostri giorni. In Stinfalo eseguivano con poca cura le cerimonie della festa di Artemide Stinfalia e in particolare trasgredivano la maggior parte dei rituali della festa della dea. Allora una massa di legname precipitò nella bocca della voragine dove il fiume (che è lo Stinfalo) scende e impedi che l'acqua defluisse. La piana si trasformò così in palude, essi affermano, per circa quattrocento stadi. Un cacciatore, continua il loro racconto, inseguiva cerva in fuga: la bestia si gettò nell'acqua stagnante e il cacciatore, tenendole dietro trascinato dalla foga, si mise a nuotare inseguendo la cerva. Così la fossa inghiottì la cerva e dopo di essa anche l'uomo. Dietro di loro, dicono, si avviò l'acqua del fiume, cosicché nel giro di un giorno gli Stinfalii si videro prosciugata tutta la parte della pianura invasa dalle acque. Da allora celebrano la festa di Artemide con maggiore impegno". Trad. a cura di S. Rizzo.

<sup>458</sup> Si veda Macri 2012, p. 67.

<sup>459</sup> Malkin 1998.

<sup>460</sup> Hall 2002; Hall 2003, pp. 23-24; Antonaccio 2003; Derks, Roymans 2009.

<sup>461</sup> Si veda Morgan 2009, p. 24.

rappresentazioni che possono essere a vantaggio di circostanze politiche, religiose, o sociali in generale<sup>462</sup>.

La Bouffier analizza il caso siracusano proprio sulla base delle circostanze sociali nel senso più ampio, e, sulla base dei sei criteri che A.D. Smith propone per il riconoscimento di un gruppo etnico<sup>463</sup>, discute proprio del mito comune di discendenza e dell'associazione di questo con un territorio specifico<sup>464</sup>.

Siracusa presenta una casistica particolare e ricca di dinamiche sociali, infatti i Corinzi al momento della fondazione della città avevano cominciato a stabilire diversi avamposti nel Mediterraneo. La città, che sin dalla fondazione sembra essere stata abbastanza indipendente dalla madrepatria<sup>465</sup>, ebbe comunque bisogno di radicarsi nel territorio attraverso dei fenomeni paesaggistico-culturali, al fine di costituire un'unità di gruppo tra "fondatori" ed "eredi"<sup>466</sup>. Per questo motivo si cercò da parte dei fondatori di avvicinarsi alle società locali riaffermando però il legame, la *syngeneia*, con la madrepatria.

Fonti come Aretusa, o come Ciane, note grazie alle testimonianze filologiche e archeologiche, appartengono ad un simbolismo etnico che accostava Siracusa alla terra d'origine dei coloni, anch'essa ricca di sorgenti<sup>467</sup>. Le due fonti siracusane ricoprono quindi un ruolo sia simbolico che fisico nella costruzione e nella ridefinizione dell'etnia di Siracusa, e sono state utilizzate per l'affermazione dell'entità politica della città resasi in questo autonoma<sup>468</sup>.

---

<sup>462</sup> Cfr. Bouffier 2019, p. 159.

<sup>463</sup> Nome collettivo, storia condivisa, mito comune di discendenza, cultura comune distintiva, associazione ad un territorio specifico e senso di solidarietà comunitaria. Cfr. Smith 1986, pp. 22-32; Morgan 2009, p. 21 e Bouffier 2019, p. 160.

<sup>464</sup> Bouffier 2019, pp. 159-181.

<sup>465</sup> Cfr. Bouffier 2019, p. 160.

<sup>466</sup> Bouffier 2019, p. 160.

<sup>467</sup> Reichert Südbeck 2000, pp. 159- 161; Bookidis 2003, p. 250; Robinson 2011; Kopestonsky 2016.

<sup>468</sup> Hansen 1997; Morgan 2009, p. 23; Bouffier 2019, p. 160.

Entrambe le sorgenti ricoprivano grande importanza per via dell'acqua potabile che esse donavano e che rendeva fertile il territorio e in particolar modo Aretusa di cui, come è noto, si hanno testimonianze a partire dal VI secolo a.C. e fino ai tempi moderni<sup>469</sup>.

Forse i popoli provenienti dall'Eubea ed esploratori della Sicilia del tempo potrebbero essere stati coinvolti nella scelta del nome della sorgente<sup>470</sup>, la quale reca lo stesso nome di altre che si trovano proprio in terra euboica<sup>471</sup>. Inoltre, la vicinanza di Artemide e Alfeo nel Peloponneso è stata più volte ribadita dagli scolii pindarici di cui si è fatta menzione, oltre che da diversi studi ai quali si rimanda per una trattazione completa sull'argomento<sup>472</sup>. Alle due divinità fu dedicato un altare comune ad Olimpia<sup>473</sup> e questo pone una stretta connessione con quanto si svolge in ambito siracusano, dove infatti la dea è stabilmente venerata<sup>474</sup>.

In definitiva, proprio le sorgenti siracusane, in particolar modo l'Aretusa, rappresentano entità potenti e assicurano l'aggregazione interna della città richiamando alcune caratteristiche

---

<sup>469</sup> Ciane invece compare come personaggio in Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 408-437 (si veda la sezione dedicata), ma non ha lo stesso successo di Aretusa, che pur venendo a volte posta in simbiosi con Artemide viene citata da una cinquantina almeno di scrittori. Ciane viene inoltre menzionata da Plutarco non come ninfa ma come figlia di un re siracusano, violentata dal padre in stato di ubriachezza per punizione di Dioniso. Cfr. Plutarco, *Parall. Min.*, 310b-c., cfr. Bouffier 2019, p. 161 e bibliografia. Per Aretusa si veda in particolare Mauceri 1925 e la relativa bibliografia. In generale si vedano i lavori di Larson 2001, per quanto riguarda le ninfe e le loro caratteristiche. Si vedano ancora Forbes Irving 1992; Dougherty 1993, p. 69 e Buxton 2009, in particolare quest'ultimo per quanto riguarda i fattori storico-sociali che riguardano le metamorfosi a livello culturale e sociale. E ancora è importante Macri 2012 per quanto riguarda il ruolo delle sorgenti in rapporto alla sessualità e alla purezza femminile. Cfr. anche Picard 2012, pp. 55-73 e Macri 2014, pp. 79-88.

<sup>470</sup> Larson 2001, p. 213 e Bouffier 2019, p. 170.

<sup>471</sup> Ricorda Bouffier che altre sorgenti aretusee sono note quindi in Beozia (Plinio, N.H., 4, 23), ad Argo (*schol. Hom. Od.*, 13, 406-408), Smirne (*schol. Hom. Od.*, 11, 11), Kephallonia (*schol. Theocr.*, 1, 117) e Itaca (Omero, *Od.* 8.406). Altre attestazioni sono presenti in Macedonia (Strabone 7, 331, Frg. 36) e in Siria (Hyg. *Fab.*, 181). Cfr. Bouffier 2019, p. 170.

<sup>472</sup> Maddoli, Saladino 1995, p. 213; Fischer-Hansen 2009, pp. 207-215; Bannister 2009, p. 19; Bouffier 2019, p. 173.

<sup>473</sup> Pausania 5, 14, 6: μετὰ δὲ τοὺς κατελεγμένους Ἀλφειῶ καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν ἐπὶ ἐνὸς βωμοῦ· τὸ δὲ αἴτιον τούτου παρεδήλωσε μὲν πού καὶ Πίνδαρος ἐν ᾧδῃ, γράφομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς λόγοις τοῖς Λετριναίοις. τούτου δὲ οὐ πόρρω καὶ ἄλλος τῷ Ἀλφειῷ βωμὸς πεποιήται, παρὰ δὲ αὐτόν ἐστιν Ἡφαίστου· τοῦ δὲ Ἡφαίστου τὸν βωμόν εἰσὶν Ἠλείων οἱ ὀνομάζουσιν Ἀρείου Διός· λέγουσι δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι καὶ ὡς Οἰνόμαος ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τούτου θύοι τῷ Ἀρείῳ Δί, ὅποτε τῶν Ἰπποδαμείας μνηστήρων καθίστασθαι μέλλοι τινὶ ἐς ἵππων ἄμιλλαν, “Dopo quelli sopra elencati, sacrificano su un solo altare ad Artemide e all'Alfeo. Perché mai lo facciano, è stato accennato, credo, da Pindaro in un'ode (N. 1, 1 sgg.) e noi stessi ne scriveremo nella trattazione dei Letrinei (6, 22, 8). Non lontano da questo si eleva un altro altare per l'Alfeo e, a esso vicino, uno di Efesto. Ma tra gli Elei c'è chi chiama l'altare di Efesto altare di Zeus Areo e questi stessi sostengono anche che Enomao sacrificava a Zeus Areo su questo altare ogni volta che si accingeva a entrare nella gara equestre con uno dei pretendenti di Ippodamia”. Trad. a cura di S. Rizzo.

<sup>474</sup> Si vedano Orsi 1919; Gentili 1967; Pelagatti 1999; Fischer-Hansen 2009, 207-211; Bannister 2009; Bouffier 2019, pp. 173-174.

peloponnesiache che offrono agli studiosi delle possibilità di riflessione sulle entità culturali che pongono in relazione una o più culture difficili da comprendere poiché rimodellate dal tempo e dalle società.

**Aretusa – Figure**



Fig. 1 - Fonte Aretusa (foto Autore)



Fig. 2 - Fonte Aretusa, papiro (foto Autore)





Fig. 3 - La Fonte Aretusa nel XVIII secolo (Bouffier 2019)



Fig. 4 - La Fonte Aretusa nel XX secolo (Bouffier 2019)



Fig. 5- Fonte Aretusa, J. Houel (Wikicommons)

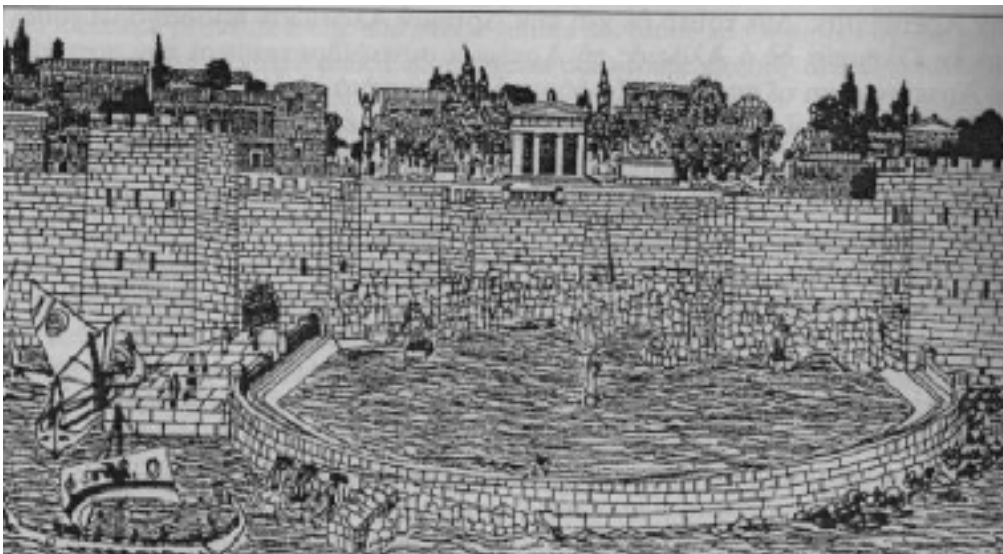


Fig. 6 - La Fonte Aretusa nella ricostruzione proposta da L. Mauceri nel 1923 (Mauceri 1994; Veronese 2013)



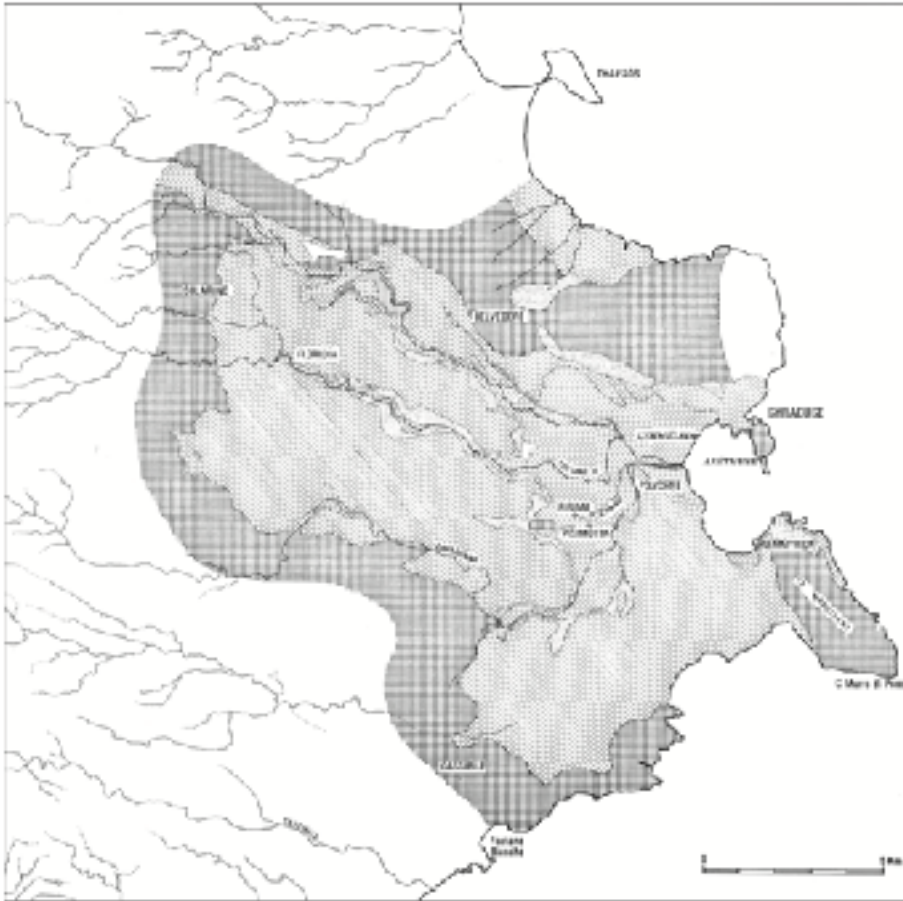


Fig. 7 - Mappa geologica di Siracusa (Bouffier 2019)



Fig. 8 - Localizzazione delle fonti Aretusa e Ciane sulla mappa di Cluverio (Bouffier 2019)

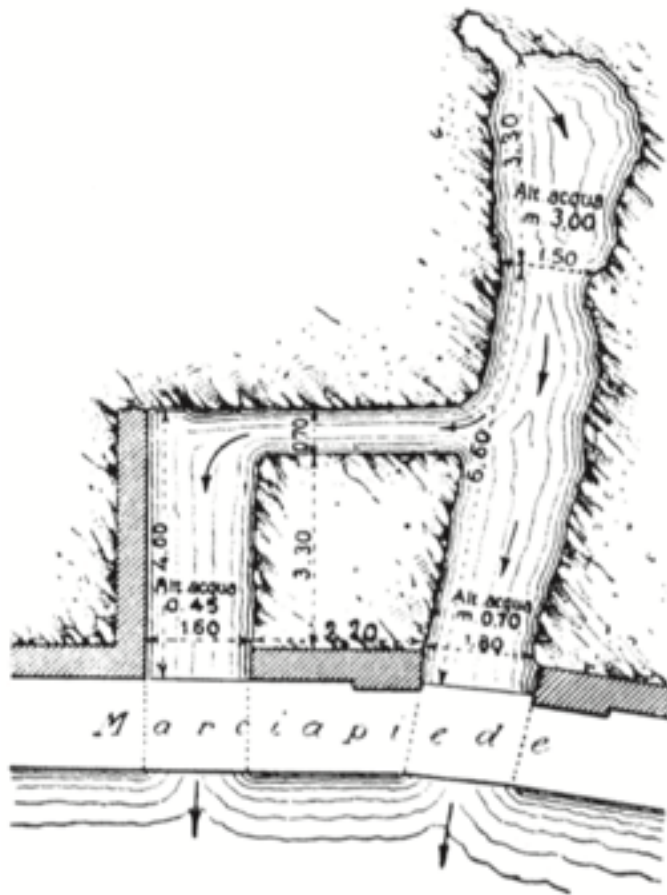


Fig. 9 - Mappa dei canali che conducono l'acqua alla Fonte Aretusa (Bouffier 2019)



Fig. 10 - Alfeo e Aretusa, Carlo Maratta, 1655 (Wikicommons)





Fig. 11 - Alfeo ed Aretusa. Castellammare di Stabia, collezione Varone (Wikicommons)



Fig. 12 - Statua di Aretusa e Alfeo, Tommaso Poidomani (Wikicommons)



Fig. 13 - Moneta da Siracusa. Ninfa Aretusa con delfini (Larson 2001)



Fig. 14 - Monetazione siracusana tra VI-IV a.C. (Veronese 2013)

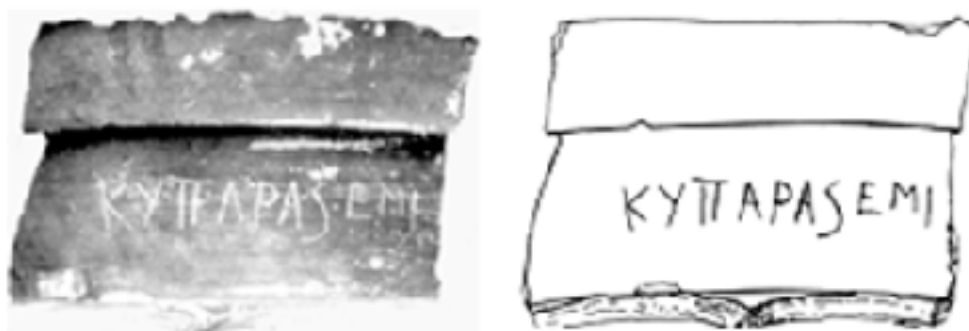


Fig. 15 - Iscrizione "Kytaras emi" su cratere laconico (Antonaccio, Neils 1995)



Fig. 16 - P. Orsi all'ingresso del santuario rupestre di Artemide (Orsi 1900; Germanà Bozza 2014)



Fig. 17 - *Artemision* di Scala Greca (Orsi 1900; Cottonaro 2020)



Fig. 18 - Disegni dei rinvenimenti votivi dall'*Artemision* di Scala Greca (Orsi 1900; Germanà Bozza 2014)



Fig. 19 - Statuette votive dall'*Artemision* di Scala Greca (Orsi 1900; Germanà Bozza 2014)



### 6.1.2. Ciane Siracusa

“Guidato da te visitai le splendide città d’Asia:  
ho visto guidato da te la Sicilia.  
Ho visto risplendere in cielo le fiamme dell’Etna che sputa  
il Gigante sepolto sotto il vulcano,  
i laghi di Enna e gli stagni dell’odoroso Palico,  
e dove Anapo mischia le acque con Ciane,  
e vicino la ninfa che, fuggendo il fiume eleo,  
scorre ancora sotto le acque marine”<sup>475</sup>

#### “Τὸ τῆς Κυάνης ἱερὸν”. Inquadramento geografico e fonti antiche

Ciane è il nome di una fonte che si trova in provincia di Siracusa. È famosa per la vegetazione che cresce in essa, infatti attorno alla fonte si trova un papireto che nasce, ormai spontaneamente<sup>476</sup>, anche lungo il fiume Ciane (figg. 1-2). Quest’ultimo è omonimo della fonte da cui le sue acque prendono corpo ed è un breve corso d’acqua che nasce dalle sorgenti Pisma e Pismotta, sgorgando ai piedi di Cozzo Pantano e sfociando nel Porto Grande di Siracusa (fig. 3).

---

<sup>475</sup> Ovidio, *Pont.*, 2, 10, 21-28.

<sup>476</sup> Si dice che il papiro sia stato importato nel III secolo a.C., quando Tolomeo II Filadelfo ne donò la pianta all’alleato Gerone II.

Sulla Ninfa Ciane e sul mito ad essa connesso hanno discusso diversi autori<sup>477</sup>. Secondo Diodoro<sup>478</sup>, Ovidio<sup>479</sup> e Cicerone<sup>480</sup> (autori di cui si discuterà in tutta la sezione sulla base delle notizie da questi tramandate), la sorgente era così imponente da essere definita λίμνη, *stagnuum* o *lacuus*<sup>481</sup>, e nelle sue acque era stato ambientato l'inabissamento di Ade e Core.

In un passo di Diodoro<sup>482</sup> leggiamo dell'esistenza di un tempio dedicato a Ciane (τὸ τῆς Κυάνης ἱερὸν): “Quando Dionisio seppe della catastrofe che aveva colpito i Cartaginesi, armò ottanta navi e ordinò a Faracida e Leptine, gli ammiragli, di attaccare le navi nemiche all'alba, mentre lui stesso, approfittando di una notte senza luna, fece il giro con il suo esercito e, passando per il tempio di Ciane, arrivò vicino all'accampamento dei nemici all'alba prima che questi se ne accorgessero”<sup>483</sup>. Il passo è importante poiché attesta la presenza di una struttura connessa al culto della Ninfa (fig. 4). Un'ulteriore riferimento alla Ninfa è inserito nel racconto che Diodoro fa del ritorno di Eracle dalla decima fatica. Questi, dopo aver sottratto le mandrie a Gerione, sacrificò a Kore il toro<sup>484</sup> più bello

---

<sup>477</sup> Si vedano Ciaceri 1911, pp. 103-106; Pace 1945, p. 465 e ss.; Manni 1963, pp. 117-120; Martorana 1985, pp. 66-72.

<sup>478</sup> Diodoro 5, 4, 2, di cui si discuterà.

<sup>479</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 411.

<sup>480</sup> Cicerone, *Verr.*, 4, 48, 107.

<sup>481</sup> Anche in Vibius Sequester, s.v. *lacus*, 186 e Veronese 2006a, p. 211.

<sup>482</sup> Diodoro 14, 72, 1.

<sup>483</sup> Diodoro 14, 72, 1: Διονύσιος δ' ἐπειδὴ τὴν περὶ Καρχηδονίους συμφορὰν ἤκουσεν, ὀγδοήκοντα μὲν ναῦς πληρώσας Φαρακίδα καὶ Λεπτίνη τοῖς ναυάρχοις ἐπέταξεν ἅμ' ἡμέρα τὸν ἐπίπλου τὰς πολεμίας ναυσὶ ποιήσασθαι, αὐτὸς δ' ἀσελήνου τῆς νυκτὸς οὐσῆς περιήγαγε τὴν δύναμιν, καὶ περιελθὼν ἐπὶ τὸ τῆς Κυάνης ἱερὸν ἔλαθε τοὺς πολεμίους ἅμ' ἡμέρα προσίων τῇ παρεμβολῇ.

<sup>484</sup> Sul sacrificio del toro si trovano connessioni anche col sacrificio presso il santuario dei Palici, così come attestato da Xenagora *FGrHist* 240 F 21, che racconta che i Siculi afflitti da una carestia sacrificarono per ordine dei Palici a Pediocrate (eroe sicano ucciso da Eracle), ponendo fine alla carestia.

presso la fonte Ciane e istruì i locali sulla celebrazione annuale di una *panegyris* e di un rito sacrificale in onore della dea presso la fonte<sup>485</sup>.

Alcuni studi pongono il dubbio sul passo, discutendo su due possibili versioni del mito in relazione al sacrificio del toro voluto da Eracle. Secondo alcuni l'eroe sacrificò a Ciane in quanto Ninfa, e non in quanto fonte omonima<sup>486</sup> (questa versione secondo la Veronese crea confusione e non rispetta il testo greco, pur non mettendo in discussione la sacralità delle acque in questione)<sup>487</sup>, secondo altri l'eroe richiese l'atto sacrificale presso la fonte in quanto luogo fisico di venerazione in relazione al culto di Demetra e Core<sup>488</sup>. Analizzando le fonti a riguardo, l'Eracle protagonista del racconto diodoreo è *hieroteta*, eroe che fonda città, che istituisce culti e che rende vivibili intere zone, ed è colui che inaugura il rito annuale in onore di Core<sup>489</sup>. Inoltre questa *πανήγυρις* è a carattere collettivo e coinvolge sia uomini che donne (al contrario delle Tesmoforie, riservate solo alle donne); di tale notizia abbia conferma in Cicerone: *celeberrimo virorum mulierumque*

---

<sup>485</sup> Diodoro, 4, 23, 4: τότε δ' ὁ Ἡρακλῆς ἐγκυκλούμενος τὴν Σικελίαν, καταντήσας εἰς τὴν νῦν οὖσαν τῶν Συρακοσίων πόλιν καὶ πυθόμενος τὰ μυθολογούμενα κατὰ τὴν τῆς Κόρης ἀρπαγὴν, ἔθυσέ τε ταῖς θεαῖς μεγαλοπρεπῶς καὶ εἰς τὴν Κυάνην τὸν καλλιστεύοντα τῶν ταύρων καθάγιστας κατέδειξε θύειν τοὺς ἐγχωρίους κατ' ἐνιαυτὸν τῇ Κόρῃ καὶ πρὸς τῇ Κυάνῃ λαμπρῶς ἄγειν πανήγυριν τε καὶ θυσίαν, “Allora, quando Eracle stava facendo il circuito della Sicilia, arrivato a quella che oggi è la città di Siracusa, e informato dei miti che si raccontano sul rapimento di Core, fece sacrifici magnifici alle dee e, dopo aver offerto come vittima il più bello dei suoi tori gettandolo nella fonte Ciane, insegnò agli abitanti del paese a sacrificare ogni anno a Core e a celebrare splendidamente alla fonte un’adunanza solenne e un sacrificio”. Ancora, in Diodoro, 5, 4, 1-2: ὁμοίως δὲ ταῖς προειρημέναις δυσι θεαῖς καὶ τὴν Κόρην λαχεῖν τοὺς περὶ τὴν Ἔνναν λειμῶνας· πηγὴν δὲ μεγάλην αὐτῇ καθιερωθῆναι ἐν τῇ Συρακοσίᾳ τὴν ὀνομαζομένην Κυάνην. τὸν γὰρ Πλούτωνα μυθολογοῦσι τὴν ἀρπαγὴν ποιησάμενον ἀποκομίσει τὴν Κόρην ἐφ' ἄρματος πλησίον τῶν Συρακουσῶν, καὶ τὴν γῆν ἀναρρήξαντα αὐτὸν μὲν μετὰ τῆς ἀρπαγείσης δῶναι καθ' ἄδου, πηγὴν δ' ἀνεῖναι τὴν ὀνομαζομένην Κυάνην, πρὸς ἣ κατ' ἐνιαυτὸν οἱ Συρακόσιοι πανήγυριν ἐπιφανῆ συντελοῦσι, καὶ θύουσιν οἱ μὲν ἰδιῶται τὰ ἐλάττω τῶν ἱερείων, δημοσίᾳ δὲ ταύρους βυθίζουσιν ἐν τῇ λίμνῃ, ταύτην τὴν θυσίαν καταδείξαντος Ἡρακλέους καθ' ὃν καιρὸν τὰς Γηρυόνου βοῦς ἐλαύνων περιήλθε πᾶσαν [τὴν] Σικελίαν, “Come le due dee di cui abbiamo parlato prima, anche Core ebbe in sorte i prati intorno a Enna; una grande sorgente le fu consacrata nel territorio di Siracusa, ed ebbe nome Ciane. Infatti, i miti raccontano che Plutone, compiuto il rapimento di Core, la portò via sul proprio carro vicino a Siracusa, e che, dopo aver aperto la terra, discese nell’Ade con la donna rapita, e fece scaturire la sorgente che ebbe nome Ciane, presso la quale ogni anno i Siracusani celebrano una famosa, solenne adunanza e i privati sacrificano le vittime minori, mentre da parte della comunità vengono offerti alcuni tori che si fanno sprofondare nel bacino d’acqua, avendo introdotto questo tipo di sacrificio Eracle, all’epoca in cui fece il giro di tutta la Sicilia, conducendo via le vacche di Gerione” (trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat).

<sup>486</sup> Si veda ad esempio Angelini 1994, p. 28.

<sup>487</sup> Veronese 2006a, p. 216.

<sup>488</sup> Su questo dibattito si veda Veronese 2006a, pp. 207-225.

<sup>489</sup> Per le festività in onore di Core (quali *Koreia*, *Anakalypteria*, *Anthesphorie*) si vedano Bernabò Brea 1963, p. 382 e Polacco 1986, p. 26.

*conventu*<sup>490</sup>. Ciò che in ogni caso emerge dal mito narrato da Diodoro è che Core è già parte del patrimonio mitico dell'isola quando l'eroe emblema della greicità in espansione giunge in Sicilia nonostante non si abbiano riferimenti a Ciane in quanto elemento divino in questo contesto<sup>491</sup>.

Ciane in questo caso è una entità fisica e tangibile, una razionalizzazione del mito.

Nonostante in Diodoro (si veda ad esempio Diodoro, 5, 4, 1-2) Ciane compaia direttamente come sorgente (anche se il passo riguardante il tempio ad essa dedicato lascia nell'incertezza il lettore), in Ovidio, nel V libro delle *Metamorfosi*, leggiamo a proposito del ratto di Core: “Vi è in mezzo tra il Ciane e l’Aretusa di Pisa un braccio di mare che si restringe perché chiuso da strette lingue di terra. Qui visse, assai famosa fra le ninfe della Sicilia, Ciane, dal cui nome anche lo stagno prende il suo. Costei si levò fino alla vita dal mezzo dei gorgi e riconobbe la dea: ‘Non andrete troppo lontano – disse –, non puoi essere genero di Cerere contro la sua volontà; dovevi chiederle la figlia, non rapirla. Che se a me è lecito paragonare le piccole cose alle grandi, anche me amò l’Anapo; pregata tuttavia, e non atterrita come questa, lo sposai’. Così parlò e tendendo le braccia ai due lati opposti, gli sbarra il passaggio; il figlio di Saturno non trattenne più l’ira e sollecitando i terribili cavalli, col vigoroso braccio roteò lo scettro regale e lo lanciò nel profondo gorgo; la terra colpita gli apre la via verso il Tartaro e accoglie in mezzo a un cratere il cocchio che si dirigeva all’ingiù. Ma Ciane, piangendo la dea rapita e i diritti violati della sua fonte, tacita porta nell’animo una ferita

---

<sup>490</sup> Cicerone, *Secondo dibattito contro Gaio Verre*, 4, 107: *Henna autem, ubi ea quae dico gesta esse memorantur, est loco perexcelso atque edito, quo in summo est aequata agri planities et aquae perennes; tota uero ab omni aditu circumcisa atque directa est. Quam circa lacus lucique sunt plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni, locus ut ipse raptum illum uirginis, quem iam a pueris accepimus, declarare uideatur. Etenim prope est spelunca quaedam conuersa ad aquilonem infinita altitudine, qua Ditem patrem ferunt repente cum curru exstitisse abreptamque ex e loco uirginem secum asportasse et subito non longe a Syracusis penetrasse sub terras, lacumque in eo loco repente exstitisse, ubi usque ad hoc tempus Syracusani festos dies anniuersarios agunt celeberrimo uirorum mulierumque conuentu. Propter huius opinionis uetustatem, quod horum in his locis uestigia ac prope incunabula reperiuntur deorum, mira quaedam tota Sicilia priuatim ac publice religio est Cereris Hennensis. Etenim multa saepe prodigia uim eius numenque declarant, multis saepe in difficillimis rebus praesens auxilium eius oblatum est, ut haec insula ab ea non solum diligi, sed etiam incolis custodiri que uideatur*, “Quanto a Enna, dove, stando alla leggenda, si svolsero i fatti che sto esponendo, essa si trova in una località assai elevata e dominante, sulla cui sommità si allarga un tratto di terreno piano irrigato da acque perenni; ma da qualsiasi parte si acceda, la città tutt'intorno è scoscesa e tagliata a picco. Intorno a essa si trovano numerosi laghi e boschi sacri e inoltre vivacissimi fiori in ogni stagione dell'anno, a tal punto che il luogo stesso sembra rivelare apertamente il famoso ratto di Prosérpina, di cui abbiamo sentito parlare fin dall'infanzia. Infatti nelle vicinanze si apre una spelunca rivolta a nord, smisuratamente profonda, attraverso la quale raccontano che sia balzato fuori improvvisamente sul suo cocchio il dio degli inferi Plutone e abbia ghermito la fanciulla portandola via con sé da quel luogo e poi d'un tratto, non lontano da Siracusa, si sia inabissato nel sottosuolo: la tradizione vuole che in quel luogo si sia formato improvvisamente un lago; e lì da allora fino ai nostri giorni i Siracusani celebrano tutti gli anni una festa a cui accorre una folla molto nutrita di uomini e di donne. A causa dell'antichità di questa credenza, secondo la quale in questi luoghi si trovano chiare tracce e direi quasi la culla di queste divinità, nell'intera Sicilia è diffusa sia a livello privato che pubblico una devozione addirittura incredibile per la Cerere di Enna. Infatti molti e frequenti prodigi stanno a indicare l'efficacia della sua protezione divina e spesso il suo potente aiuto ha soccorso molte persone che si dibattevano in gravi difficoltà, a tal punto che la dea sembra non soltanto prediligere quest'isola ma addirittura abitarla e concederle il suo patrocinio”. Trad. a cura di L. Fiocchi.

<sup>491</sup> Martonara 1985 e Veronese 2006a, p. 217.

inconsolabile e tutta si consuma in lacrime; essa, che fino a poco prima era stata la grande divinità di quelle acque, in quelle si scioglie. Avresti potuto vedere le membra farsi molli, le ossa divenire flessibili, le unghie perdere la durezza; le parti di tutto il corpo che si liquefanno per prime sono le più sottili, i cerulei capelli, le dita, le gambe e i piedi; infatti, breve è il passaggio in gelide onde per le membra delicate; dopo di queste gli omeri, la spalla, il fianco, il petto si stemperano in rivoli sottili; infine in luogo del sangue vivo l'acqua entra nelle vene disfatte e nulla resta che si possa toccare". E ancora, su Cerere che cerca la figlia rapita: "Ritorna in Sicilia; e mentre cammina esplorando ogni punto, giunse anche presso Ciane. Se quella non fosse stata trasformata, avrebbe raccontato tutto, ma la bocca e la lingua non erano a sua disposizione, nonostante volesse parlare, né aveva altro mezzo per esprimersi. Tuttavia diede un'indicazione sicura e mostrò sulla cresta delle onde la cintura di Persefone, nota alla madre e per caso caduta da quel luogo nel sacro gorgo"<sup>492</sup>. Ciane è quindi *celeberrima nymphas* in Ovidio, ed essa fornisce, per il possibile, indicazioni a Demetra, lasciando galleggiare sull'acqua la cintura di Persefone<sup>493</sup> (fig. 5).

In alcune fonti più tarde, come Plutarco, Ciane è anche figlia di Cianippo che uccide, dopo essere stata violentata da lui, per poi suicidarsi<sup>494</sup>. Il sacrificio di Ciane avviene anche per porre fine ad una pestilenza, così come predetto dall'oracolo, e per espiare l'atto impuro commesso da Cianippo già

---

<sup>492</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 409-437 e 462-470: *Est medium Cyanes et Pisaeae Arethusae, quod coit angustis inclusum cornibus aequor: hic fuit, a cuius stagnum quoque nomine dictum est, inter Sicelidas Cyane celeberrima nymphas; gurgite quae medio summa tenus exstitit alvo adgnovitque deam: "Nec longius ibitis!" inquit "non potes invitae Cereris gener esse: roganda, non rapienda fuit. Quodsi componere magnis parva mihi fas est, et me dilexit Anapis; exorata tamen, nec, ut haec, exterrita nupsi". Dixit et in partes diversas bracchia tendens obstitit. Haud ultra tenuit Saturnius iram, terribilisque hortatus equos in gurgitis ima contortum valido sceptrum regale lacerto condidit. Icta viam tellus in Tartara fecit et pronos currus medio cratere recepit. At Cyane, raptamque deam contemptaque fontis iura sui maerens, inconsolabile vulnus mente gerit tacita lacrimisque absumitur omnis et, quarum fuerat magnum modo numen, in illas extenuatur aquas: molliri membra videres, ossa pati flexus, ungues posuisse rigorem, primaque de tota tenuissima quaeque liquescunt, caerulei crines digitique et crura pedesque; nam brevis in gelidas membris exilibus undas transitus est; post haec umeri tergusque latusque pectoraque in tenues abeunt evanida rivos; denique pro vivo vitiatas sanguine venas lymphae subit, restatque nihil, quod prendere posses" e "Quas dea per terras et quas erraverit undas, dicere longa mora est: querenti defuit orbis. Sicaniam repetit, dumque omnia lustrat eundo, venit et ad Cyanen; ea ni mutata fuisset, omnia narrasset; sed et os et lingua volenti dicere non aderant, nec qua loqueretur habebat; signa tamen manifesta dedit notamque parenti illo forte loco delapsam in gurgite sacro Persephones zonam summis ostendit in undis.*

<sup>493</sup> Sarà poi Aretusa a far luce su dove sia finita Core, si veda Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 487 e ss.; inoltre sempre attraverso l'acqua, in seguito Core torna sulla terra per riportarvi la vita. A riprova di tale indicazione ad esempio Diodoro e Claudiano indicano come *kyanos* e *caeruleus* acque che avevano connotati legati all'oltretomba. Si vedano Diodoro (4, 22, 1) e Claudiano, *Aponus, carm. min.* 26, 27-29: *In medio, pelagi late flagrantis imago, caeruleus immenso panditur ore lacus, ingenti fusus spatio.* Ovviamente il ratto di Core, come evidenziato da Cazzuffi 2008-2009, p. 137, è un antecedente notevole per la composizione di *Aponus*. Cfr. anche Privitera 1980; Veronese 2006a, p. 215.

<sup>494</sup> Pseudo-Plutarco, *Parallela minora*, 19; Libertini in *Enciclopedia italiana*, s.v. *Ciane*, 1931; Veronese 2006a, p. 214.

punito da Dioniso. Il mito vuole che Proserpina, mossa a compassione per la fine di Ciane ne raccolse le lacrime e con queste creò una fonte<sup>495</sup>.

Questa variazione della storia che riferita dagli altri autori prendeva in considerazione la divinità acquatica e la narrazione demetriaca, poteva consistere in una testimonianza plutarchea di un mito precedente alla demetizzazione culturale del luogo. Quindi la versione riferita da Plutarco potrebbe essere anteriore al V secolo a.C.<sup>496</sup>, quando Gelone, per ragioni politiche, fece sì che il culto di Demetra e Core si diffondesse, finendo per intrecciarsi con quello di Ciane, che essendo *parthenos* poteva essere assimilata ad una entità locale simile alle ninfe<sup>497</sup>.

Ciane è quindi una entità associabile alle acque. Nell'area siracusana<sup>498</sup> l'esistenza di un luogo in cui veniva praticato il culto delle ninfe è ipotizzato sul Colle Temenite per via delle caratteristiche dell'ambiente circostante<sup>499</sup>. Sempre a Siracusa infatti le ninfe venivano venerate con danze notturne compiute attorno alle loro statue, così come ricordato da Ateno che cita Timeo<sup>500</sup>.

Dai racconti di Diodoro e Ovidio apprendiamo non solo che Ciane è una entità acquorea, ma che è strettamente connessa a Demetra e Core, in particolar modo durante il processo di metamorfosi da

---

<sup>495</sup> Pseudo-Plutarco, *Parallela minora*, 19.

<sup>496</sup> Privitera 1980; Veronese 2006a, p. 215.

<sup>497</sup> Questo dettaglio è ricordato anche da Veronese 2006a, pp. 215-216. In ogni caso la questione dibattuta da Manni e ripresa da Veronese rimane aperta, poiché per Manni Artemide nel contesto siracusano è posta in stretta relazione con la ninfa, venendo quasi assimilata ad essa; tuttavia, come ribadisce Veronese, non vi sono testimonianze su tale associazione.

<sup>498</sup> Che le ninfe venissero venerate nel territorio siracusano è in ogni caso provato da diverse testimonianze epigrafiche come quelle analizzate da Angelini e quelle provenienti dai dintorni di Akrai. Cfr. la voce dedicata alle *Paidēs*. Si vedano inoltre Angelini 1994, pp. 33-34; Martorana, Angelini, Cusumano, Greco 1996, s.v. *Ninfe*, pp. 117-120; Veronese 2006a, p. 213.

<sup>499</sup> Polacco, Anti 1981, pp. 159-160.

<sup>500</sup> Ateno 6, 250a mentre cita il XXII libro di Timeo (*FGrHist*, 566, f.32). Si veda anche il cratere siceliota ritrovato a Canicattini sul quale sono rappresentate forme di celebrazioni simili con la partecipazione di Menadi e Satiri, in De Cesare 2001, p. 386, citato in Portale 2009, p. 28. Si veda anche Veronese 2006a, p. 213.

ninfa a sorgente. Inoltre, seguendo la testimonianza di Eliano apprendiamo che Ciane veniva venerata anche nelle sue sembianze femminili<sup>501</sup>.

## Le ricerche e i dati archeologici

L'area siracusana di Cozzo Scandurra<sup>502</sup> (fig. 6) è il luogo in cui la tradizione colloca la discesa di Ade agli Inferi subito dopo il rapimento di Kore<sup>503</sup>. Tale luogo venne identificato come la sede dello specchio d'acqua che custodiva la ninfa Ciane, la quale come si è visto, per via del dolore provocatole dal ratto di Kore, si sciolse in lacrime divenendo una sorgente<sup>504</sup>.

Secondo alcuni studi, il luogo in cui si svolse l'episodio mitologico testimone di una Sicilia spesso a cavallo tra la tradizione locale e quella greca era molto diverso da come si presenta oggi. Agli albori della colonizzazione il tratto di costa siracusana in oggetto era infatti caratterizzato da corsi d'acqua che attraversavano diverse depressioni paludose<sup>505</sup>. L'“identità acquatica”<sup>506</sup> della zona è mutata nel tempo a causa di diversi fattori, naturali e antropici, quali l'innalzamento del livello del mare, le alluvioni, le bonifiche del XX secolo, fattori che hanno contribuito all'alterazione del

---

<sup>501</sup> Come allo stesso modo Anapo, il fiume, aveva sembianze virili. Veronese 2006a, p. 213. Si veda Eliano, *Storie Varie*, 2, 33: Τὴν τῶν ποταμῶν φύσιν καὶ τὰ ρεῖθρα αὐτῶν ὁρῶμεν· ὅμως δὲ οἱ τιμῶντες αὐτοὺς καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν ἐργαζόμενοι οἱ μὲν ἀνθρωπομόρφους αὐτοὺς ἰδρῶσαντο, οἱ δὲ βοῶν εἶδος αὐτοῖς περιέθησαν. βουσί μὲν οὖν εἰκάζουσιν οἱ Στυμφάλιοι μὲν τὸν Ἐρασῖνον καὶ τὸν Μετώπην, Λακεδαιμόνιοι δὲ τὸν Εὐρώταν, Σικυώνιοι δὲ καὶ Φλιάσιοι τὸν Ἀσωπόν, Ἀργεῖοι δὲ τὸν Κηφισόν· ἐν εἶδει δὲ ἀνδρῶν Ψωφίδιοι τὸν Ἐρύμανθον, τὸν δὲ Ἀλφειὸν Ἡραεῖς, Χερρονήσιοι δὲ οἱ ἀπὸ Κνίδου καὶ αὐτοὶ τὸν αὐτὸν ποταμὸν ὁμοίως. Ἀθηναῖοι δὲ τὸν Κηφισὸν ἄνδρα μὲν δεικνύουσιν ἐν προτομῇ, κέρατα δὲ ὑποφαίνοντα. καὶ ἐν Σικελίᾳ δὲ Συρακόσιοι μὲν τὸν Ἄναπον ἀνδρὶ εἰκασαν, τὴν δὲ Κυάνην πηγὴν γυναικὸς εἰκόνι ἐτίμησαν· Αἰγισταῖοι δὲ τὸν Πόρπακα καὶ τὸν Κριμισὸν καὶ τὸν Τελμησσὸν ἀνδρῶν εἶδει τιμῶσιν. Ἀκραγαντῖνοι δὲ τὸν ἐπόνυμον τῆς πόλεως ποταμὸν παιδὶ ὡραίῳ εἰκάσαντες θύουσιν. οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ ἐν Δελφοῖς ἀνέθεσαν ἐλέφαντος διαγλύψαντες ἄγαλμα, καὶ ἐπέγραψαν τὸ τοῦ ποταμοῦ ὄνομα. καὶ παιδὸς ἐστὶ τὸ ἄγαλμα.

<sup>502</sup> Il toponimo “Cozzo” indica un rilievo roccioso, a volte isolato. Si vedano Mirisola, Polacco 1996, p. 7 e Veronese 2006a, p. 207.

<sup>503</sup> Il rapimento di Kore, avvenuto nei noti luoghi ennesi, è narrato nell'*Inno omerico a Demetra*. Ancora testimoni di tale evento divino sono Diodoro Siculo, 5, 3-4 e Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 385-571.

<sup>504</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 409-429.

<sup>505</sup> Cfr. il capitolo sulla geografia delle acque in questo lavoro.

<sup>506</sup> Veronese 2006a, p. 208.

paesaggio antico che caratterizzava la zona palustre attorno Siracusa<sup>507</sup>. Sempre sulla topografia antica dell'area, nell'VIII secolo i Corinzi avevano posto le basi di un insediamento nella zona di Ortigia, essendo gran parte delle altre zone poco sfruttabili per la presenza di paludi e pantani. A sud, l'Epipole era delimitato dalla Palude Minore, la Συρακῶ<sup>508</sup> (che scomparve però nel V secolo)<sup>509</sup>, ma già i Protocorinzi avevano effettuato nel sito diverse bonifiche per aumentare l'estensione di terreni utili all'agricoltura e allo sviluppo urbano. Si ricordano infatti due diverse zone di Siracusa menzionate da Tucidide, una, la città interna, ovvero l'area di Ortigia, e l'altra la città esterna posta sulla terraferma<sup>510</sup>. A sud, la situazione testimoniata da Tucidide, Diodoro e Livio

---

<sup>507</sup> Di questa, come ricorda Veronese, resta oggi traccia in alcuni toponimi quali Contrada dei Pantanelli, Cozzo Pantano e Pantano Grande. Si vedano Mirisola, Polacco 1996, p. 11 e Veronese 2006a, p. 208.

<sup>508</sup> Tale toponimo viene ritenuto all'origine del nome della città. Si veda Veronese 2006a, p. 209, nota 11 su Ps.-Scymn. 281; Steph. Byz., Συρακοῦσαι e anche Bèrard 1963, pp. 131-132.

<sup>509</sup> Leggiamo in Tucidide 6, 75, 1 che l'area era urbanizzata e quindi probabilmente priva di pantani: Ἐτείχιζον δὲ καὶ οἱ Συρακόσιοι ἐν τῷ χειμῶνι πρὸς τε τῇ πόλει, τὸν Τεμενίτην ἐντὸς ποιησάμενοι, τεῖχος παρὰ πᾶν τὸ πρὸς τὰς Ἐπιπόλας ὄρων, ὅπως μὴ δι' ἐλάσσονος εὐαποτείχιστοι ᾦσιν, ἣν ἄρα σφάλλωνται, καὶ τὰ Μέγαρα φρούριον, καὶ ἐν τῷ Ὀλυμπίειῳ ἄλλο· καὶ τὴν θάλασσαν προυσταύρωσαν πανταχῇ ἢ ἀποβάσεις ἦσαν, “In quell'inverno anche i Siracusani costruirono un muro vicino alla città, in modo che chiudesse dentro il Temenite: lo tracciarono lungo tutta quella parte che guarda le Epipole, perché, in caso di sconfitta, non li si potesse facilmente assediare a poca distanza dalla città; elevarono il forte di Megara e un altro nell'Olimpieion, piantarono palizzate nel mare lungo tutta la costa là dove erano possibili gli sbarchi” (trad. di F. Ferrari).

<sup>510</sup> Si veda Tucidide 6, 3, 2: Συρακούσας δὲ τοῦ ἐχομένου ἔτους Ἀρχίας τῶν Ἡρακλειδῶν ἐκ Κορίνθου ᾤκισε, Σικελοῦς ἐξελάσας πρῶτον ἐκ τῆς νήσου ἐν ἣ νῦν οὐκέτι περικλυζομένη ἢ πόλις ἢ ἐντὸς ἐστίν· ὕστερον δὲ χρόνῳ καὶ ἡ ἕξω προστειχισθεῖσα πολυάνθρωπος ἐγένετο, “L'anno successivo Archia, degli Eraclidi, giunto da Corinto fondò Siracusa, dopo aver scacciato i Siculi dall'isola che, ora non più cinta dal mare, racchiude la città interna. Successivamente anche la città esterna, riunita all'altra mediante un muro, divenne popolata” (trad. di F. Ferrari).



era nettamente diversa<sup>511</sup>: le acque erano paludose e malariche e secondo Plutarco

<sup>511</sup> Tucidide, 7, 47, 2: νόσῳ τε γὰρ ἐπιέζοντο κατ' ἀμφοτέρα, τῆς τε ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ ταύτης οὕσης ἐν ἧ ἄσθενοῦσιν ἄνθρωποι μάλιστα, καὶ τὸ χωρίον ἅμα ἐν ᾧ ἐστρατοπεδεύοντο ἐλώδες καὶ χαλεπὸν ἦν, τὰ τε ἄλλα ὅτι ἀνέλπιστα αὐτοῖς ἐφαίνετο, “Erano tormentati dalle malattie per le due seguenti ragioni, perché si trovavano nella stagione dell’anno in cui gli uomini si ammalano di più, e per il fatto che il luogo in cui stavano era paludoso e difficile; per il resto, poi, ogni cosa appariva senza speranza” (trad. di F. Ferrari). Diodoro 13, 12, 1: Ἀθηναῖοι δέ, τῶν πραγμάτων αὐτοῖς ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐκβάντων καὶ διὰ τὸν περικείμενον τόπον ὑπάρχειν ἐλώδη λοιμικῆς καταστάσεως εἰς τὸ στρατόπεδον ἐμπεσοῦσης, ἐβουλεύοντο, πῶς δεῖ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν, “Gli Ateniesi, dal momento che la situazione per loro volgeva al peggio e sul capo si era abbattuta un’epidemia pestilenziale a causa della natura paludosa dei luoghi circostanti, si riunirono per deliberare quali contromisure adottare per affrontare la situazione” (trad. a cura di C. Micciché), e ancora, Diodoro 14, 70-71: Τοιοῦτοις τοῦ Θεοδώρου χρησαμένου λόγοις, οἱ μὲν Συρακόσιοι μετέωροι ταῖς ψυχαῖς ἐγένοντο καὶ πρὸς τοὺς συμμάχους ἀπέβλεπον, Φαρακίδου δὲ τοῦ Λακεδαιμονίου ναυαρχοῦντος τῶν συμμάχων [καὶ] παρελθόντος ἐπὶ τὸ βῆμα, πάντες προσεδόκων ἀρχηγὸν ἔσσεσθαι τῆς ἐλευθερίας. ὁ δὲ τὰ πρὸς τὸν τύραννον ἔχων οἰκείως ἔφησεν αὐτὸν ὑπὸ Λακεδαιμονίων ἀπεστάλθαι Συρακοσίοις καὶ Διονυσίῳ συμμαχεῖν πρὸς Καρχηδονίους, ἀλλ’ οὐ Διονυσίου τὴν ἀρχὴν καταλύειν. παρὰ δὲ τὴν προσδοκίαν γενομένης τῆς ἀποφάσεως, οἱ μὲν μισθοφόροι συνέδραμον πρὸς τὸν Διονύσιον, οἱ δὲ Συρακόσιοι καταπλαγέντες τὴν ἡσυχίαν εἶχον, πολλὰ τοῖς Σπαρτιάταις καταρώμενοι· καὶ γὰρ τὸ πρότερον Ἀρέτης ὁ Λακεδαιμόνιος ἀντιλαμβανόμενον αὐτῶν τῆς ἐλευθερίας ἐγένετο προδότης, καὶ τότε Φαρακίδας ἐνέστη ταῖς ὁρμαῖς τῶν Συρακοσίων. ὁ δὲ Διονύσιος τότε μὲν ἐγένετο περίφοβος καὶ διέλυσε τὴν ἐκκλησίαν, μετὰ δὲ ταῦτα φιλανθρώποις λόγοις χρησάμενος καθωμίλει τὰ πλήθη, καὶ τινὰς μὲν δωρεαῖς ἐτίμα, τινὰς δ’ ἐπὶ τὰ συσσίτια παρελάμβανε. Καρχηδονίους δὲ μετὰ τὴν κατάληψιν τοῦ προαστείου καὶ τὴν σύλησιν τοῦ τε τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης ἱεροῦ ἐνέπεσεν εἰς τὸ στρατεύμα νόσος· συνεπέλαβeto δὲ καὶ τῆ τοῦ δαιμονίου συμφορᾶ τὸ μυριάδας εἰς ταῦτο συναθροισθῆναι καὶ τὸ τῆς ὥρας εἶναι πρὸς τὰς νόσους ἐνεργότατον, ἔτι δὲ τὸ ἔχειν ἐκεῖνο τὸ θέρος καύματα παρηλλαγμένα. εἶκοι δὲ καὶ ὁ τόπος αἴτιος γεγονέναι πρὸς τὴν ὑπερβολὴν τῆς συμφορᾶς· καὶ γὰρ Ἀθηναῖοι πρότερον τὴν αὐτὴν ἔχοντες παρεμβολὴν πολλοὶ διεφθάρησαν ὑπὸ τῆς νόσου, ἐλώδους ὄντος τοῦ τόπου καὶ κοίλου. πρῶτον μὲν πρὶν ἥλιον ἀνατεῖλαι διὰ τὴν ψυχρότητα τὴν ἐκ τῆς αὔρας τῶν ὑδάτων φρίκη κατεῖχε τὰ σώματα· κατὰ δὲ τὴν μεσημβρίαν [ἢ] θερμότης ἐπνιγεν, ὡς ἂν τοσοῦτου πλήθους ἐν στενῷ τόπῳ συνηθροισμένου. ἦψατο μὲν οὖν ἡ νόσος πρῶτον τῶν Λιβύων, ἐξ ὧν πολλῶν ἀποθνησκόντων τὸ μὲν πρῶτον ἔθαπτον τοὺς τετελευτηκότας, μετὰ δὲ ταῦτα διὰ τε τὸ πλήθος τῶν νεκρῶν καὶ διὰ τὸ τοὺς νοσοκομοῦντας ὑπὸ τῆς νόσου διαρπάζεσθαι, οὐδεὶς ἐτόλμα προσίεναι τοῖς κάμνουσιν. παραιρεθείσης οὖν καὶ τῆς θεραπείας ἀβοήθητος ἦν ἡ συμφορὰ. διὰ γὰρ τὴν τῶν ἀθάπτων δυσωδίαν καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ἐλῶν σηπεδόνα πρῶτον μὲν ἦρχετο τῆς νόσου κατάρρους, μετὰ δὲ ταῦτ’ ἐγένετο περὶ τὸν τράχηλον οἰδήματα· ἐκ δὲ τοῦ κατ’ ὀλίγον ἠκολούθουν πυρετοὶ καὶ περὶ τὴν ράχιν νεύρων πόνοι καὶ τῶν σκελῶν βαρυότητες· εἴτ’ ἐπεγίνοντο δυσεντερία καὶ φλύκταινα περὶ τὴν ἐπιφάνειαν ὅλην τοῦ σώματος. τοῖς μὲν οὖν πλείστοις τοιοῦτον ἦν τὸ πάθος, τινὲς δ’ εἰς μανίαν καὶ λήθην τῶν ἀπάντων ἐπιπτον, οἱ περιπορευόμενοι τὴν παρεμβολὴν ἐξεστώτες τοῦ φρονεῖν ἐτυπτον τοὺς ἀπαντῶντας. καθόλου δὲ συνέβη καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ἰατρῶν βοήθειαν ἄπρακτον εἶναι [καὶ] διὰ τὸ μέγεθος τοῦ πάθους καὶ τὴν ὀξύτητα τοῦ θανάτου· πεμπατοὶ γὰρ ἢ τὸ πλεῖστον ἑκταῖοι μετήλλαττον, δεινὰς ὑπομένοντες τιμωρίας, ὥσθ’ ὑπὸ πάντων μακαρίζεσθαι τοὺς ἐν τῷ πολέμῳ τετελευτηκότας. καὶ γὰρ οἱ τοῖς κάμνουσι παρεδρεύοντες ἐνέπιπτον εἰς τὴν νόσον ἅπαντες, ὥστε δεινὴν εἶναι τὴν συμφορὰν τῶν ἀρρωστούντων, μηδενὸς θέλοντος ὑπηρετεῖν τοῖς ἀτυχοῦσιν. οὐ γὰρ μόνον οἱ μηδὲν προσήκοντες ἀλλήλους ἐγκατέλειπον, ἀλλ’ ἀδελφοὶ μὲν ἀδελφούς, φίλοι δὲ τοὺς συνήθεις ἠναγκάζοντο προῖεσθαι διὰ τὸν ὑπερ ὧν φόβον; Livio 25, 16, 7-15: *Accessit et ab pestilentia commune malum, quod facile utrorumque animos averteret a belli consiliis. Nam tempore autumni et locis natura gravibus, multo tamen magis extra urbem quam in urbe, intoleranda vis aestus per utraque castra omnium ferme corpora movit. Ac primo temporis ac loci vitio et aegri erant et moriebantur; postea curatio ipsa et contactus aegrorum volgabat morbos, ut aut neglecti desertique qui incidissent morerentur, aut adsidentis curantisque eadem vi morbi repletos secum traherent cotidianaque funera et mors ob oculos esset et undique dies noctesque ploratus audirentur. Postremo ita adsuetudine mali efferaverant animos, ut non modo non lacrimis iustoque conploratu prosequerentur mortuos, sed ne efferrent quidem aut sepelirent, iacerentque strata exanima corpora in conspectu similem mortem expectantium mortuique aegros, aegri validos curo metu, tum tabe ac pestifero odore corporum conficerent. Et ut ferro potius morerentur, quidam invadebant soli hostium stationes. Multo tamen vis maior pestis Poenorum castra quam Romana adorta erat; nam Romani diu circumsedendo Syracusas caelo aquisque adsuerant magis. Ex hostium exercitu Siculi, ut primum videre ex gravitate loci volgari morbos, in suas quisque propinquas urbes dilapsi sunt; at Carthaginienses, quibus nusquam receptus erat, cum ipsis ducibus Hippocrate atque Himilcone ad intemecionem omnes perierunt. Marcellus, ut tanta vis ingruerat mali, traduxerat in urbem suos, infinnaque corpora tecta et umbrae recreaverant. Multi tamen ex Romano exercitu eadem peste absumpti sunt,* “Ma sopravvenne, a causa di una pestilenza, una sventura che colpì tutte e due le parti, tale da distogliere senz’altro gli animi degli uni e degli altri dai disegni di guerra. Per il carattere malsano, infatti, della stagione autunnale e della natura dei luoghi, una calura di insopportabile violenza fece ammalare quasi tutti negli accampamenti delle due parti, molto di più, tuttavia, fuori della città che all’interno di essa. E dapprima soltanto per colpa della stagione e del luogo si era colpiti dalla malattia e si moriva; in seguito, lo stesso prestar cure e il toccare gli

<sup>512</sup> erano *habitat* di molte anguille provenienti dal mare prospiciente. Le aree in questione erano quelle della Palude Lysimeleia, della Piccola Palude e della Grande Palude (fig. 7). Le stesse venivano alimentate da sorgenti, fiumi e torrenti minori (tra questi ad esempio si ricordano i disalveamenti dell'Anapo e del Cavadonna) che in seguito alle intense precipitazioni allagavano la piana provocando la stagnazione delle acque.

Nella zona vi erano diverse sorgenti di acque dolci oggi quasi tutte scomparse<sup>513</sup> e che Plinio elenca: Aretusa, Temenite, Archidemia, Magea, Ciane e Milichie<sup>514</sup>. Dal fiume Ciane, che in antichità avanzava verso nord confluendo nell'Anapo e che oggi sfocia invece nel mare a causa delle diverse bonifiche che hanno contribuito al cambiamento dell'assetto della rete idrografica<sup>515</sup>, aveva origine la sorgente omonima. Questa era disposta nella Palude Grande, dove si trovavano anche le due sorgenti Pisma e Pismotta. Tra le due, la prima è stata identificata con la sorgente Ciane nominata dalle fonti classiche e il cui colore verde-azzurro era dovuto sia alla vegetazione sia, probabilmente a partire dal III secolo, anche alle piante di papiro importate dall'Egitto tolemaico ad opera dei tiranni siracusani<sup>516</sup>.

Proprio all'azione dei tiranni bisogna forse far riferimento per l'identificazione di Ciane in Ninfa<sup>517</sup>, infatti spesso mito, religiosità e intenti politici finiscono per interfacciarsi. Nel V secolo a.C. doveva apparire abbastanza chiaro che in un'isola come la Sicilia, in cui la viabilità marittima e quella fluviale erano essenziali e gli insediamenti necessitavano di risorse idriche, l'acqua fosse uno strumento di grande potere politico. Questo spiega tutta una serie di monumentalizzazioni riferibili

---

<sup>512</sup> Plutarco, *Vit. Tim.*, 20, 3: ἐν τοῖς περὶ τὴν πόλιν τενάγεσι, πολὺ μὲν ἐκ κρηνῶν πότιμον ὕδωρ, πολὺ δ' ἐξ ἐλῶν καὶ ποταμῶν καταρρεόντων εἰς τὴν θάλατταν δεχομένοις, πλῆθος ἐγγέλεων νέμεται, καὶ δαψίλεια τῆς ἄγρας τοῖς βουλομένοις αἰεὶ πάρεστι, “Negli stagni che circondano la città e che ricevono molta acqua potabile dalle sorgenti ma anche molta acqua dalle paludi e dai fiumi che scorrono verso il mare, vivono molte anguille e una ricca preda è sempre a disposizione di chi ne desideri.”

<sup>513</sup> Mirisola, Polacco 1996, p. 34.

<sup>514</sup> Plinio, *Nat. Hist.*, 3, 89: *Colonia Syracusae cum fonte Arethusa, quamquam et Temenitis et Archidemia et Magea et Cyane et Milichie fontes in Syracusano potantur agro*, “La colonia di Siracusa, con la fonte Aretusa – del resto, nel territorio di Siracusa sgorgano anche le sorgenti Temetide, Archidemia, Megea, Ciane e Milichie”, trad. a cura di A. Barchiesi, R. Centi, M. Corsaro, A. Marcone e G. Ranucci.

<sup>515</sup> Veronese 2006a, p. 210.

<sup>516</sup> Dalla stessa falda ha luogo anche la fonte Aretusa. Si vedano Mauceri 1994; Basile 1994 e Veronese 2006a, p. 211.

<sup>517</sup> Si veda Veronese 2006a, p. 218.

a questo periodo come la fontana di Piazza della Vittoria in Acradina<sup>518</sup> e la mitizzazione di sorgenti presenti nel territorio e divenute strumento narrativo politico<sup>519</sup>.

D'altronde Ciane, come anche Aretusa<sup>520</sup>, diventa sicuramente parte di un programma di celebrazione dei legami che uniscono Siracusa alla Grecia, a partire già dall'invito fatto dai Dinomenidi a Pindaro<sup>521</sup>, ovvero quello di porre in risalto il mito di Alfeo e Aretusa; quest'ultima, come già visto, diviene anche raffigurazione tangibile sulle monete siracusane volute dai Dionigii in modo tale da diffonderne l'iconografia e la simbologia attraverso la circolazione monetaria. Ciane allo stesso modo diviene, nell'area di Siracusa, parte integrante e personaggio di grande importanza nel mito legato a Core<sup>522</sup>.

Le due ninfe "siracusane" appartengono ai due emisferi della *polis* e della *chora* e costituiscono un *incipit* dell'espressione della potenza politica della città<sup>523</sup>.

A livello archeologico, le indagini svolte nell'area a sud-ovest di Siracusa sono state sporadiche. I rinvenimenti di statuette fittili femminili richiamano l'ambito ctonio<sup>524</sup>, e l'intera area, in cui si pensa possa trovarsi il santuario dedicato a Ciane, oltre al già noto Tempio di Zeus Olimpio, costituisce un'importante zona adibita alla cultualità extraurbana.

Anche se del santuario non si conosce l'esatta ubicazione, si sa che la sorgente omonima in passato doveva essere molto più profonda e durante la colonizzazione era probabilmente soggetta ad essere ricoperta dalle acque se in piena e a riemergere in caso del prosciugarsi della palude<sup>525</sup>. Proprio per questi fenomeni, il luogo migliore per ubicare un santuario doveva essere la sommità della collina, poiché zona non soggetta ad allagamenti. Il santuario, così come l'*Olympeion*, doveva essere quindi raggiungibile sia via mare che via terra, proprio per le caratteristiche del territorio circostante.

---

<sup>518</sup> Collin Bouffier 1987, p. 688.

<sup>519</sup> Veronese 2006a, p. 218.

<sup>520</sup> Si veda la voce dedicata.

<sup>521</sup> Pindaro, *Nem.*, 1, 1-3.

<sup>522</sup> Veronese 2006a, p. 218.

<sup>523</sup> Veronese 2006a, p. 218.

<sup>524</sup> Cavallari 1881 e Veronese 2006a, p. 219.

<sup>525</sup> Veronese 2006a, p. 211.

Alla fine degli anni '80 del XIX secolo, S. Cavallari ebbe notizie sulla scoperta di alcuni materiali provenienti dal sito di Cozzo Scandurra da Concetto Chimirri, “devoto all’incremento del museo di Siracusa”<sup>526</sup>. Alcuni picconieri, cercando del materiale utile alla costruzione di un muretto nella zona di Cozzo Scandurra, avevano infatti trovato una grondaia a testa leonina<sup>527</sup> che venne donata al museo<sup>528</sup>. Cavallari pensò che fosse riferibile ad un monumento sito su una delle collinette che circondavano la palude, luogo da lui descritto come sorgente della Fonte Ciane<sup>529</sup> e della possibile presenza di un sacrario dedicato alla Ninfa.

L’archeologo quindi chiese al barone G. Scandurra di poter eseguire delle indagini su Cozzo Scandurra<sup>530</sup> e vi rinvenne un muro, diversi frammenti fittili collegati con grappe di piombo e frammenti di laterizi<sup>531</sup>. La struttura si presentava come un complesso a pianta quadrata<sup>532</sup>. Del muro del lato meridionale si scoprì un tratto ben conservato (circa 20 m) e formato da blocchi in tufo ben squadrate. Il paramento esterno non si presentava ben definito e l’interno presentava tracce di muratura. Dentro la struttura furono rinvenuti anche alcuni contenitori rotti e restaurati con grappe di piombo<sup>533</sup> il cui uso era probabilmente destinato alla raccolta dell’acqua. Nell’angolo nord-ovest vennero messi in luce due frammenti di colonnine scanalate dal diametro di 0,43 m con scanalature di 78 mm<sup>534</sup>.

Questi dati contribuirono all’identificazione di un edificio eretto a Cozzo Scandurra e decorato da colonne. Per il loro diametro di m 0,49 max. esse probabilmente erano accostate ai muri (che avevano spessore 0,56 m) e alla fine si stabilì che il sito poteva senz’altro essere identificato con il santuario dedicato alla Ninfa Ciane.

---

<sup>526</sup> Cavallari 1887, p. 381.

<sup>527</sup> Chiomata, con bocca aperta, lingua sporgente e gola forata per lo scolo delle acque. Le dimensioni indicate da Cavallari sono: lunghezza m 0,465 e altezza m 0,34. Si veda Cavallari 1887, p. 381.

<sup>528</sup> Cavallari 1887, p. 381.

<sup>529</sup> Cavallari 1887, p. 381.

<sup>530</sup> Cavallari 1887. Si veda anche Veronese 2006a, p. 219.

<sup>531</sup> Cavallari 1887, p. 381.

<sup>532</sup> I resti misuravano circa m. 36,33 di lato e il muro costruito a blocchi regolari in tufo rivestiti di intonaco era spesso 0.56 m. Cavallari 1887, p. 381 e Veronese 2006a, p. 219.

<sup>533</sup> Cavallari 1887, p. 381. Veronese indica anche le dimensioni dei *pithoi*: “*Pithoi* dal diametro di 1.85 m e di altezza pari a 1.90 m”. Cfr. Veronese 2006a, p. 219.

<sup>534</sup> Cavallari 1887, pp. 381-382. Cfr. anche Zirone 2005, pp. 200-201.

Altri ritrovamenti archeologici provenienti dall'area in oggetto si sono in seguito rivelati importanti per la ridefinizione delle cronologie. Si pensi alla testa femminile in stile dedalico con alto *polos*<sup>535</sup> rinvenuta in cd. Laganello<sup>536</sup>, che alcuni ipotizzano essere stata oggetto di venerazione nell'ambito del santuario, che consente di datare la zona almeno al VI secolo a.C.<sup>537</sup>

Per quanto siano state avanzate suggestive ipotesi sui culti ivi professati relativi a Demetra e Core, per l'attribuzione del santuario si è sempre fatto riferimento al testo diodoreo in cui viene direttamente menzionato il tempio di Ciane. Tuttavia, Polacco in uno studio del 1986<sup>538</sup>, alla luce di un altro passo di Diodoro riguardante i templi di Core e Demetra dell'Acradina e l'invasione di Imilcone<sup>539</sup>, riflette sulla possibilità che il termine diodoreo τῆς Κυάνης ἱερὸν fosse una forma abbreviata per intendere la zona centro del culto delle dee. Anche la Veronese, su questa scia, concorda sull'identificazione di Demetra e Core come le divinità venerate a Cozzo Scandurra, definendo una possibile e successiva istituzione del culto di Ciane presso le acque dello stesso luogo<sup>540</sup>.

Su questi dati hanno ovviamente scritto studiosi come Paolo Orsi, il quale, nel 1916<sup>541</sup>, discute proprio della testa femminile conservata tutt'oggi presso il museo siracusano.

Orsi, peraltro, trovò nella biblioteca del museo la bozza di una lettera scritta da Mario Landolina-Nava e intestata al vescovo di Zelanda, il signor Munter<sup>542</sup>:

---

<sup>535</sup> Per via delle sue caratteristiche alcuni studiosi hanno attribuito alla statua l'identità di Demetra, attribuzione che in ambito siciliano rappresenta una *lectio facilior* comune a diversi luoghi cultuali dei quali si sconosce l'identità della divinità venerata (cfr. Polacco 1986, p. 29 e Veronese 2006a, p. 221). Altri ancora hanno identificato la statua come Core, tra questi, così come riferito da Veronese e Zuntz, anche Paolo Orsi. Cfr. Zuntz 1971a, pp. 71-72, Zuntz 1971b e Veronese 2006a, p. 221.

<sup>536</sup> Pace 1938, pp. 4-6. Inoltre si veda Pace 1945, p. 469 per le informazioni riguardanti l'area del santuario dedicato a Ciane che doveva probabilmente trovarsi nella stessa zona di un precedente santuario di divinità locale. Si veda anche Orsi 1903b, p. 390.

<sup>537</sup> Si vedano Caciagli 1981 (le cui teorie sul reputare questa zona il primo stanziamento greco vengono però al momento confutate dalle scoperte fatte in Ortigia, luogo in cui appaiono testimonianze di VIII) e Veronese 2006a, p. 221.

<sup>538</sup> Polacco 1986, pp. 24-25, 32-34.

<sup>539</sup> Diodoro, 14, 63, 1. Si veda anche Diodoro, 11, 26, 7.

<sup>540</sup> Veronese 2006a, p. 221.

<sup>541</sup> Orsi 1916, pp. 131-162.

<sup>542</sup> Orsi 1916, pp. 131-133.

*Al signor Munter, vescovo di Zelanda,*

*Copenhagen.*

*A 9 mag. 1830.*

*Sito del tempio di Ciane ritrovato dal cav. Mano Landolina-Nava nelle sue terre contigue alla fonte di Ciane.*

*Diodoro nel quattordicesimo della sua libreria storica, ragionando della guerra tra Siracusani e Cartaginesi, cita il tempio di Ciane, e fa comprendere essere fuori la città, ma non dice in qua! luogo si trovava; molti autori posteriori le situano vicino la Fonte dell'istesso nome; ciò non puole avverarsi, per essere quel suolo, nominato 'il Pantano Magno, paludoso nell'inverno, e nell'està, sebbene asciutto nella superfice, cavandosene un palmo circa, si trova l'acqua sorgiva; per altro poi che bisogno vi era di segnare un tempio da detti scrittori, in un sito paludoso, quando a puochi passi di distanza vi erano delle alture limitrofe? In fatti nella parte più prossima alla Fonte vi è un altura di terra argillosa e tufacia, nominata Coste di S. Pietro, contrada Laganelli, oggi possessa da me Cavaliere Landolina, così nominata perché sopra gli antichi fondamenti del Tempio vi fu edificata, secoli sono, una Chiesa a detto santo dedicata, indi si rovinò e fu denominata Casaccia, come si legge in un antico Libro manoscritto, ove parla dei confini del Pantano, che si conserva nell'archivio di questo Senato, e ne ho la copia.*

*Avendo io fatto delli cavamenti anni sono in detto luogo, si ritrovò molti fondamenti fabricati di pietra di diverse grandezze fino ai palmi sei di lunghezze rettangolate, tre pezzi di capitelli e due basi d'ordine Corinto, molto maltrattati, tre pezzi di colonne di Marmo cipollino del Diametro di palmi due, e quantità di frantumi di colonne, marmi e crete; un pavimento di piccoli mattoni di terracotta a losanghe; grossi ed estesi lastricati, alcuni sostenuti da mattoni quadrati, larghi oncie dieci, alti tre oncie. posti un sopra l'altro, ed alcuni sostenuti da mattoni di figura rotonda, bucati nel mezzo, dell'altezza e grandezza, eguali a quelli quadrati, che fan conoscere essere stati costruiti per uso di Terme, vicino delle quali si osserva un Pozzo, ed una Vasca ne appariva, prima incrostata di Marmo bianco, oggi distrutta.*

*Contigua a detti lastricati vi è una conserva d'acqua, larga palmi venti di quadro, profonda venti, che si crede fatta per contenere le acque piovane. In questa si ritrovarono due marmi bianchi, lunghi e larghi palmi uno e mezzo circa, con due teste rilevate di elegante lavoro; uno rappresenta una testa di profilo con barba ondulata, diadema gemmato, capelli ingrespiti pendenti dietro a tre ciocche acchiocciolati su la sinistra spalla, l'altro una testa di prospetto con bocca aperta, che sembra una maschera, che forse sono Metope, e sono al Museo.*

*Si ritrovarono anche molte ossa di animali e fra queste corna di Cervi e di Daini, pezzetti di marmi, crete, e qualche moneta di rame di Gerone secondo.*

*La vicinanza del Fonte, l'altura del terreno, li ruderi ritrovati d'ordine Corinto nelle basi, i capitelli che li antichi adoperavano nei Tempi delle Ninfe, ed in fine la descrizione di Diodoro in una a tutte le altre circostanze, fan rimarcare essere stato il Tempio di Ciane in quel sito appunto sopradescritto, oggi nominato coste di S. Pietro, contrada Laganelli.*

*A poca distanza dal Tempio di Ciane nella strada nominata delli Laganelli contigua alle terre del cavaliere Landolina fu ritrovata nell'istessa occasione una testa di cariatide di pietra bianca, congiunta ad un muro di fabbrica, alta sino al mento palmo uno e mezzo, indi prosegue il collo, oncie 4, e termina con una zoccolatura; sopra la testa ha un residuo*

*di colonnetta, o modio, i capelli acchiocciolati a striscie lunghe pendenti perpendicolari a tre ordini, che le cascano sulle spalle a destra e sinistra.*

È anche vero che Landolina-Nava mentre scrive questa lettera non tiene presenti diversi fattori, primo tra tutti l'alta possibilità che nelle zone situate nei pressi di paludi si riscontrino aree di culto aventi per oggetto le stesse acque del luogo. Tuttavia tale analisi relativa alla localizzazione in contrada Laganelli del tempio dedicato a Ciane e menzionato da Diodoro sembrava suggestiva già nel 1830<sup>543</sup>. Nella stessa area probabilmente la chiesa di S. Pietro venne edificata sugli "antichi fondamenti del Tempio"<sup>544</sup> e lo stesso autore descrive il ritrovamento di capitelli utilizzati "nei Tempi delle Ninfe" sovrapponendo ai reperti il racconto diodoreo. Non ci sarebbe stata dunque altra possibilità se non quella di identificare il sito S. Pietro, contrada Laganelli, col tempio di Ciane. Orsi compie un'analisi dettagliata di quanto rinvenuto a quei tempi in contrada Laganelli (che dice essere nota anche come *Lajanelli*, seguendo la pronuncia locale) e intravede la possibilità che il luogo originario di destinazione dei reperti fosse una fattoria o una villa romana, piuttosto che un vero e proprio santuario come scrive invece Landolina-Nava: "pur riserbandomi di affidare, in un avvenire prossimo più tranquillo, al piccone la soluzione del problema, per oggi, e nello stato attuale delle nostre conoscenze, io sono di avviso negativo, quanto alla identificazione della collina di Laganello col santuario di Ciane"<sup>545</sup>.

L'analisi di Orsi inizia con una descrizione topografica dell'area: "Circa 10 chilometri a sud-est di Siracusa sorge la fattoria settecentesca denominata Torre Landolina, ed a meno di un chilometro a nord di essa, proprio sul margine meridionale del Pantano, si eleva una assai piccola collinetta arrotondata, Laganello. Essa domina la palude, e dista in linea d'aria un chilometro e mezzo dalla sorgente della Pisma, che è la fonte Ciane degli antichi"<sup>546</sup>. L'area era probabilmente impraticabile e il sottosuolo acquitrinoso era inadatto a sorreggere un edificio santuarioale che sarebbe stato invece individuabile sulle alture prossime alla "Testa del Pisma"<sup>547</sup>.

---

<sup>543</sup> Orsi 1916, p. 133.

<sup>544</sup> Orsi 1916, p. 133.

<sup>545</sup> Orsi 1916, p. 135.

<sup>546</sup> Orsi 1916, p. 135.

<sup>547</sup> Orsi 1916, p. 136.

Orsi scrive di come Cavallari, ignorando le scoperte precedenti individuasse il tempio su Cozzo Scandurra, a nord-ovest della fonte Ciane. Egli discute il materiale edito da Cavallari, ovvero il muro cementizio formante la costruzione quadrata, i *pithoi* e le tracce di mosaico. Se per quest'ultimo la grondaia a protome leonina (fig. 8) poteva essere pertinente alla struttura rinvenuta, Orsi lo esclude, chiarendo che non solo la grondaia era stata rinvenuta fuori dal contesto di scavo, ma perdipiù aveva un peso eccessivo rispetto alla struttura scoperta da Cavallari<sup>548</sup>. Forse il complesso poteva essere una fattoria di epoca romana utile all'immagazzinamento; ulteriori indagini nell'area sarebbero state auspicabili per individuarvi altre strutture dalle quali sarebbe potuta provenire la grondaia leonina<sup>549</sup>. Passa quindi ad analizzare la testa femminile arcaica rinvenuta in contrada Laganello (fig. 9), e la descrive come “grande testa muliebre arcaica, in calcare siracusano a grana minuta, ma compatta e forte, di colore cinereo chiaro; la superficie ne è però tutta rivestita di una incrostazione uniforme gialletta, dovuta alle essudazioni ed alle conseguenti concrezioni della pietra stessa, a contatto e per azione dell'umidità secolare del sottosuolo”<sup>550</sup>. La scultura, dalle forme colossali, presenta dimensioni superiori quasi due volte al vero. La descrizione anatomica continua così: “un ovale frontale molto accentuato; essa è piatta nei due sensi della profondità e dell'altezza, cioè nel volto e nel coppo craniale, e bassa ne è la fronte. I grandi occhi dilatati più che di forma a mandola erano triangolari, poco prominenti, a fior pelle come si dice, e senza traccia di obliquità; ma per le lesioni subite non ci è dato di studiarne, non che i particolari interni, data l'età, non indicati, ma nemmeno quelli delle ciglia e delle sopraciglia. La bocca non molto ampia aveva labbra carnose. Le gote paffute e tondeggianti diffettano di quella eccessiva prominente zigomatica, che è propria di talune teste arcaiche; così il mento è quadrato, ma non esageratamente ampio, nè soverchiamente prominente. Questa mancata pronunziatura delle ossa zigomatiche e mascellari, propria a molte teste arcaiche, anziché conferire al nostro volto forme angolari, ne determina un ovale molto accentuato; e mancando la contrazione dei tratti facciali, manca anche il così detto sorriso eginetico, mentre dal volto traspira una certa raccolta solennità ieratica, pur mancando l'accento di una espressione qualsiasi. Sono quasi intatte le orecchie col padiglione ed il lobo inferiore eccessivamente grandi e di effetto sgradevole; esse però sono collocate al giusto posto. La chioma, dall'aspetto di una enorme parrucca posticcia, forma di sopra una calotta depressa e liscia,

---

<sup>548</sup> Orsi 1916, p. 137.

<sup>549</sup> Orsi ricorda inoltre che non furono rinvenute terrecotte o vasi greci che facessero pensare ad uno *iepòv*. Cfr. Orsi 1916, p. 137.

<sup>550</sup> Orsi 1916, p. 137.



simile quasi ad un cuscinetto, sul quale s'imposta il polos; di sotto ad esso sporgono fuori sei spirali frontali, molto danneggiate. E da essa si spiccano altresì sui lati tre trecce per parte, che passano dietro le orecchie scendendo sulle spalle, e di cui ognuna è formata di una sequela di grosse perle. Nettamente distinto e separato dalle trecce è il partito delle chiome dorsali, formato pure di sei filze di grossi perloni, che piovono sul dorso. Sul vertice craniale è impostato in modo lievemente asimmetrico alla linea frontale una copertura tenuemente svasata, modio o polos che dir si voglia, stroncato in tutto il suo finimento superiore”<sup>551</sup>. Segue l’analisi stilistica del reperto: “L’impressione generale che produce questa testa, di dimensioni eccezionali per l’epoca, è quella di un lavoro piuttosto rude, sia per l’epoca abbastanza remota cui risale, sia pel fatto che la testa doveva essere osservata a distanza ; essa è lavorata con egual cura su ambo le fronti, il che fa pensare ad una statua di culto, piuttosto che ad una statua meramente decorativa. Era un colosso lavorato in pietra paesana, con parecchie reminiscenze della tecnica primordiale del legno, sul cui significato e destinazione emetterò qualche ipotesi dopo avere indagato lo stile, la posizione ed il valore che la nuova scultura viene a prendere nella storia della plastica siceliota”<sup>552</sup>.

L’archeologo riprende quindi la descrizione topografica e inizia ad esaminare quanto riportato dalle fonti antiche sul santuario di Ciane che per lui sorgeva con ogni probabilità nei pressi della fonte da cui traeva origine il mito e ricorda che l’unica fonte in cui viene menzionato il tempio è proprio la già citata narrazione diodorea<sup>553</sup>. Per l’autore, che rievoca il percorso compiuto da Dionigi riportato da Diodoro, il tiranno dovette attraversare sicuramente “la terrazza circoscritta dal canale Sgandurra”<sup>554</sup>, stando presso il piano paludoso, dove sgorgava la fonte Ciane, e dove sorgeva il santuario della ninfa omonima”<sup>555</sup>. Tuttavia sarebbe stato impossibile per un santuario sorgere in un luogo così basso e vicino alla sorgente, esposto alle alluvioni in inverno e ad un terreno così melmoso da non poter sorreggere la costruzione di un edificio<sup>556</sup>. Il tempio dunque era da localizzare probabilmente su una delle colline circostanti e vicine alla fonte, per via delle rocce utili

---

<sup>551</sup> Orsi 1916, pp. 138-140.

<sup>552</sup> Orsi 1916, p. 140.

<sup>553</sup> Diodoro 14, 72.

<sup>554</sup> Orsi 1916, p. 154.

<sup>555</sup> Orsi 1916, p. 154.

<sup>556</sup> Orsi 1916, p. 154.

alla costruzione<sup>557</sup>. I dati analizzati dall'Orsi lo portarono a dire che Laganello probabilmente non era da identificarsi con la sede τῆς Κυάνης ἱερὸν, e stessa conclusione riferisce per “Cozzo Sgandurra”<sup>558</sup>, a nord-ovest dalla fonte, entrambi i punti distanti un chilometro e mezzo dalla sorgente.

Sia la grondaia a testa leonina che la testa femminile di Laganello sono state rinvenute fuori contesto e rappresentano ritrovamenti sporadici.

Si pensò che i resti appartenessero a due fattorie o ville. Una terza area, quella situata a Cozzo Pantano, sarebbe stata invece più topograficamente predisposta ad ospitare un santuario agreste, poiché, essendo distante solo mezzo chilometro dalla fonte sacra e presentando una superficie pianeggiante, costituiva un luogo perfetto per impostarvi questo tipo di struttura.

Naturalmente sono da tenere in conto le differenti condizioni ambientali che il luogo poteva presentare nell'antichità, condizioni che, anche in altri casi<sup>559</sup>, sono un dato fondamentale per l'analisi del paesaggio rituale. Nell'antichità di cui si discute infatti le condizioni igieniche non dovevano essere così disastrose come negli anni in cui scrive lo studioso, ovvero anni in cui l'area era devastata dalla malaria.

Il tempio di Ciane doveva comunque sorgere nei pressi dell'area descritta e circostante la sorgente.

La fonte si trovava esattamente nel luogo in cui era avvenuto l'inabissamento di Ade e Persefone ed Eracle aveva istituito nel luogo il culto a Persefone per mezzo del sacrificio effettuato presso la fonte Ciane<sup>560</sup>. Nelle *Metamorfosi* ovidiane<sup>561</sup> Ciane si unisce ad Anapo<sup>562</sup> e, probabilmente in epoca alessandrina, il mito di Ciane viene rielaborato ed associato all'episodio in seguito narrato da

---

<sup>557</sup> Tuttavia Orsi sostiene anche che la collina di Laganello è troppo distante dalla fonte per essere stata la sede del tempio. Orsi 1916, p. 154.

<sup>558</sup> Orsi 1916, p. 155.

<sup>559</sup> Si veda ad esempio Camarina.

<sup>560</sup> La fonte così diventa ulteriormente un tramite col divino.

<sup>561</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 417.

<sup>562</sup> Ciane con un ruscello a circa 3 km dalla fonte si riunisce ad Anapo. Cfr. Orsi 1916, p. 158.

Ovidio<sup>563</sup>.

Nel corso del tempo la dedicataria del luogo resta la sola Ciane, e non più la dea Persefone. Infatti nel IV secolo il luogo era dedicato solo alla Ninfa; questo ci è noto grazie al verso diodoreo<sup>564</sup>, anche se sempre in un passo di Diodoro si parla di Templi dedicati a Demetra e Core e racchiusi in un *temenos*, saccheggianti durante la guerra cartaginese<sup>565</sup> e lo stesso Cicerone crea confusione sulla topografia del luogo<sup>566</sup>. Sempre Diodoro dice tra l'altro che col bottino della battaglia di Imera Gelone κατεσκεύασε ναοὺς ἀξιολόγους Δήμητρος καὶ Κόρης<sup>567</sup>, quindi dopo il 480 il culto delle due dee viene spostato dentro la città ed è proprio in questo momento che si colloca la separazione netta tra i due culti<sup>568</sup>.

Per Orsi<sup>569</sup> dunque è inverosimile che la testa arcaica di Laganello possa essere una rappresentazione di Ciane, poiché l'arcaicità della scultura non si accosta bene all'età più avanzata delle informazioni sul culto di Ciane, che poteva in ogni caso essere esistito sin da tempi remoti come culto naturalistico-aniconico<sup>570</sup>.

---

<sup>563</sup> Allo stesso modo e nello stesso periodo venne rielaborato anche il mito della Ciane, figlia di Cianippo, che uccise il padre nei pressi della sorgente Ciane dopo che egli l'aveva violata, come già visto in Pseudo-Plutarco, *Parallela minora*, 19. Ciaceri 1911, p. 104.

<sup>564</sup> Diodoro 14, 72.

<sup>565</sup> Diodoro 14, 63 e Diodoro 14, 70.

<sup>566</sup> Cicerone 4, 53, 119.

<sup>567</sup> Diodoro 11, 26, 7: “costruì due magnifici templi in onore di Demetra e Core”, trad. di C. Micciché.

<sup>568</sup> Si ipotizza anche che dal V secolo il culto alla ninfa rimase unico nel luogo, cfr. Orsi 1916, p. 159.

<sup>569</sup> L'autore sostiene che la scultura rappresenti Core.

<sup>570</sup> Orsi 1916, pp. 161-162.

## Ciane – Figure



Fig. 1 - Acque del Ciane e papireto (Bouffier 2019)



Fig. 2 - Fiume Ciane (foto di Caterina Santagati)

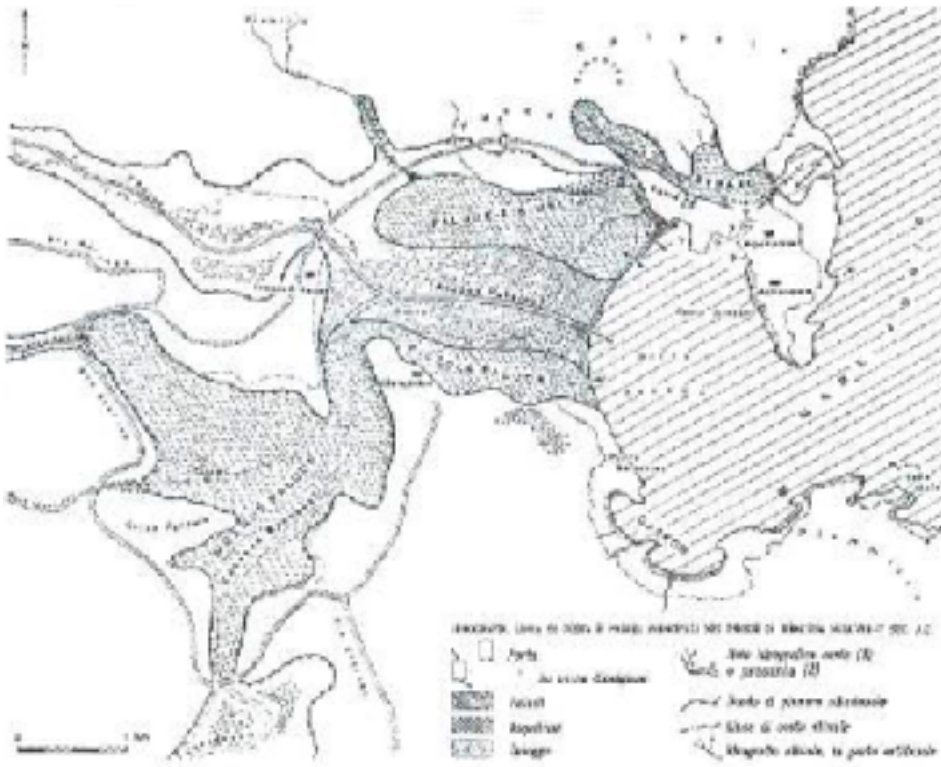


Fig. 3 - Siracusa e territorio circostante con idrografia (Mirisola, Polacco 1996; Veronese 2006)

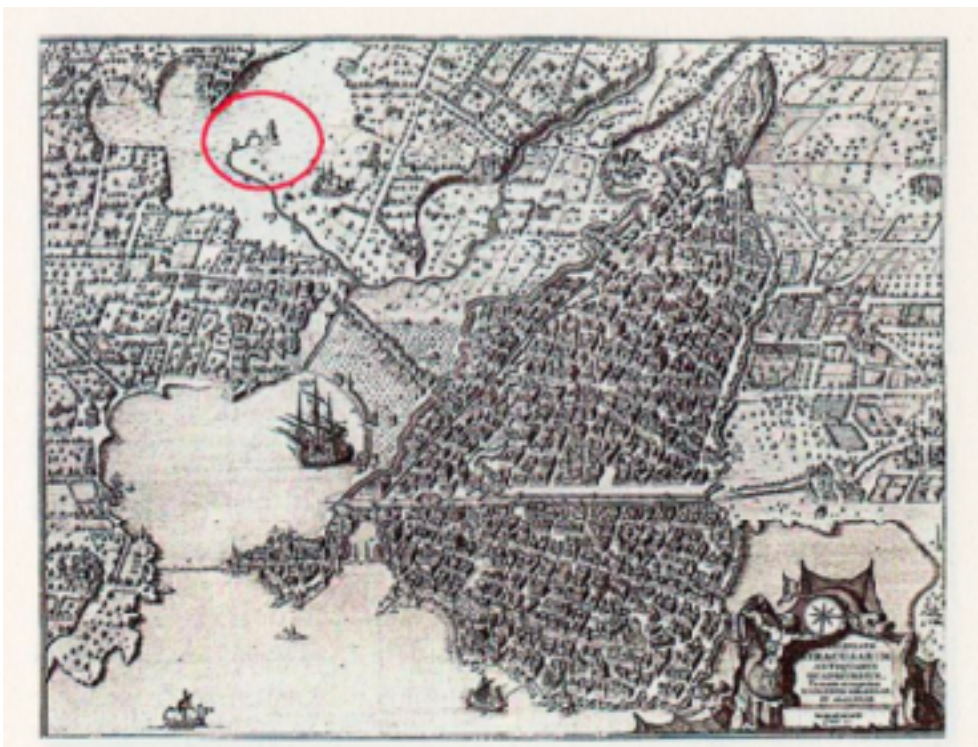


Fig. 4 - Antica Siracusa. Pianta di V. Mirabella, in evidenza l'area del Tempio della ninfa Ciane (Piazza 2019)





Fig. 5 - Ciane dalla Tomba di Persefone di Vergina (Lambrugo 2009)



Fig. 6 - Siracusa, aree della riva occidentale del Porto Grande, di Cozzo Scandurra e della foce (Veronese 2006)

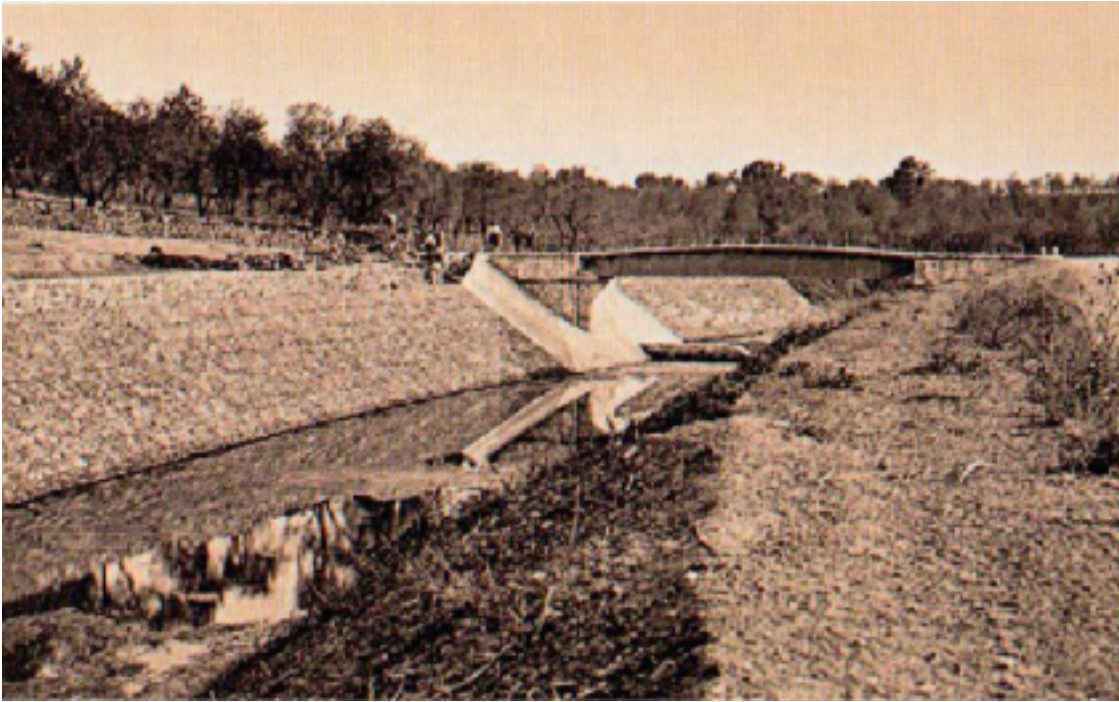


Fig. 7 - Opere di canalizzazione e bonifica nella palude Lisimelia (Piazza 2019)



Fig. 8 - Bocca di grondaia a testa leonina dall'area del Ciane (Bouffier 2019)



Fig. 9 - Testa rinvenuta in c.da Laganelli (Orsi 1916)



### 6.1.3. La Valle delle Aci. Ninfe e Miti locali

**Aci Castello; Aci Trezza; Acireale; Aci Sant'Antonio;  
Aci Catena; Aci San Filippo; Aci Platani; Aci Bonaccorsi**

#### **La “Terra di Aci”<sup>571</sup>. Inquadramento geografico e fonti antiche: L'identificazione di *Xiphonia* e i miti di Galatea, Simeide Aci e Polifemo**

Per quanto riguarda il territorio etneo della Valle delle Aci il lavoro più recente ed aggiornato è costituito dal volume curato da E. Tortorici e R. Brancato<sup>572</sup>. Già dal 1092 le fonti confermano il fatto che tutti i comuni etnei col prefisso “Aci”<sup>573</sup> facessero parte della “Terra di Aci”<sup>574</sup>, nome da ricollegare probabilmente al fiume *Jaci* (Aci in italiano), noto per il mito dell'omonimo pastore Aci e della ninfa Galatea.

L'area in questione è stata oggetto di diversi studi e lo stesso P. Orsi poneva in evidenza come non vi fossero stati sviluppi nella ricerca topografica o archeologica relativa alle aree delle antiche *Acium* e *Xiphonia* (Capo dei Molini)<sup>575</sup>. Brancato e Tortorici evidenziano come la ricerca su questo territorio sia non solo carente di recenti ricerche archeologiche, ma anche di una sintesi storica che comprenda i dati topografici. A tal fine essi propongono uno studio innovativo che rende disponibili alla comunità i risultati dei lavori di ricognizione condotti a partire dal 1990, approntando una carta archeologica delle Aci che tiene conto dei dati dell'entroterra e del litorale, e dei fondali prossimi alla costa. In questo contesto preme analizzare gli elementi che fanno riferimento alla mitologia in sé legata ai luoghi delle Aci.

---

<sup>571</sup> Brancato, Tortorici 2021, p. 5.

<sup>572</sup> Per ulteriori informazioni si veda Brancato, Tortorici 2021. Ringrazio il Prof. Edoardo Tortorici per i preziosi consigli sulla topografia dell'area, che destò la mia curiosità sin da quando presi parte in quanto studentessa di lettere agli scavi a Capomulini e a La Reitana sotto la direzione dello stesso Tortorici. Si ringrazia inoltre il Prof. Rodolfo Brancato che sin dal 2012 è amico, guida e supporto costante.

<sup>573</sup> Brancato, Tortorici 2021, p. 5.

<sup>574</sup> Si veda Brancato, Tortorici 2021, p. 5 per il concetto di *Universitas* di Aci.

<sup>575</sup> Si vedano Orsi 1903a, pp. 442-443 e Brancato, Tortorici 2021, p. 5. Si veda anche Copani 2012, pp. 1154-1165.

Qualche cenno alla citata città greca di *Xiphonia* lo fornisce all'inizio del secolo N. Rapisarda in uno studio legato a Polifemo, Aci e Galatea in quanto divinità sicule ellenizzate<sup>576</sup>. Pur non essendo un lavoro aggiornato dal punto di vista topografico e archeologico, questo studio si pone come *incipit* alla ricerca sulla narrazione dei miti relativi al territorio delle Aci<sup>577</sup>.

Per l'identificazione di *Xiphonia* in "Capo Molini" località nei pressi di Acireale<sup>578</sup> gli studi hanno fatto riferimento ad un passo di Strabone (6, 2, 2): "Sulla costa che forma lo Stretto ci sono prima la città di Messene, poi Tauromenium, Catania e Siracusa; tra Catania e Siracusa, laddove i corsi d'acqua che discendono dall'Etna convergono e formano con le loro foci porti eccellenti, c'erano le città di Naxos e Megara, oggi scomparse. Là si trova anche il promontorio di Sifonia"<sup>579</sup>. Visto che in tale passo si dice che *Xiphonia* si trovava su un promontorio dove convergevano le acque che scendevano dall'Etna, per molti studiosi l'ubicazione perfetta era quella che la identificava nell'odierno Capo Mulini. Tuttavia Pais smentisce tale identificazione nel momento in cui, rileggendo il testo di Strabone alla luce delle notizie riferite anche da Scilace e da Edrisi, pone la città nel golfo di Augusta<sup>580</sup>. Dopo questa breve considerazione, per identificare il sito Rapisarda analizza il mito di Polifemo, Aci e Galatea. Lo studio inizia con una panoramica riguardante i lavori precedenti sull'argomento, partendo da Holland<sup>581</sup>, filologo che "potè per il suo studio usufruire di tutte le fonti letterarie e monumentali"<sup>582</sup>, e da Mazzoleni e Rossi che, con una maggiore conoscenza topografica rispetto ad Holland, pubblicarono negli *Atti dell'Accad. Zelantea e della Dafnica* e nella *Rassegna di lett. siciliana* alcune ricerche<sup>583</sup>. Pur muovendo diverse critiche topologiche e bibliografiche agli studi di Mazzoleni e Rossi, la disamina prende il via da questi e da quello di Holland al fine di unificare la topografia e la filologia del mito.

---

<sup>576</sup> Rapisarda 1916, pp. 208-228. Secondo Rapisarda diversi studi sono custoditi negli Atti delle Accademie Zelantea e Dafnica, si veda Rapisarda 1916, p. 208. Per una revisione dei dati si veda Brancato, Tortorici 2021.

<sup>577</sup> Rapisarda 1916, pp. 208-228.

<sup>578</sup> Rapisarda 1916, p. 208.

<sup>579</sup> Strabone, *Geografia*, 6, 2, 2: Πόλεις δ' εἰσὶ κατὰ μὲν τὸ πλευρὸν τὸ ποιοῦν τὸν πορθμὸν Μεσσήνην πρῶτον, ἔπειτα Ταυρομένιον καὶ Κατάνη καὶ Συρακοῦσαι· αἱ δὲ μεταξύ Κατάνης καὶ Συρακοῦσῶν ἐκλελοίπασι, Νάξος καὶ Μέγαρα, ὅπου καὶ αἱ τῶν ποταμῶν ἐκβολαὶ συνελθοῦσαι καὶ πάντα καταρρεόντων ἐκ τῆς Αἴτνης εἰς εὐλίμενα στόματα· ἐνταῦθα δὲ καὶ τὸ τῆς Ξιφωνίας ἀκρωτήριον. Trad. a cura di A.M. Biraschi.

<sup>580</sup> Rapisarda 1916, p. 208.

<sup>581</sup> Cfr. Holland 1884.

<sup>582</sup> Rapisarda 1916, p. 208.

<sup>583</sup> Rapisarda 1916, p. 208.

Vengono citate quattro località situate nei dintorni di Acireale: il bosco di Aci, il fiume *Akis*, le terme di S. Venera e “Capo Molini”<sup>584</sup>. Dell’esistenza del bosco di Aci si ha un’attestazione in Claudiano:

“C’è un bosco sacro presso il fiume Aci, che la bianca Galatea preferisce sovente al mare, solcandolo con le sue belle braccia a nuoto, fitto, e teso a coprire fin dove possibile con i suoi rami involti le cime dell’Etna”<sup>585</sup>.

Il bosco è comunque famoso per tutta una serie di eventi mitologici, tra cui quello che ricorda la sconfitta dei giganti ad opera di Zeus<sup>586</sup>. Essi infatti vennero gettati nel bosco e gli alberi di quest’ultimo presero da questi i loro nomi (Egione, Ceo, Mimante, Ofione, Encelado). La sacralità del bosco è dimostrata anche dai versi:

“Il Ciclope non osa pascolarvi le pecore, né farvi legna: persino Polifemo fugge quell’ombra inviolabile”<sup>587</sup>

---

<sup>584</sup> Rapisarda 1916, p. 209.

<sup>585</sup> Claudiano, *De Raptu Proserpinae*, 3, 332-334: *Lucus erat prope flavum Acin, quem candida praefert saepe mari, pulchroque secat Galatea natatu densus et innexis Aetnae cacumina ramis qua licet usque tegens* “C’è un bosco sacro presso il fiume Aci, che la bianca Galatea preferisce sovente al mare, solcandolo con le sue belle braccia a nuoto, fitto, e teso a coprire fin dove possibile con i suoi rami involti le cime dell’Etna”. Trad. a cura di L. Micozzi.

<sup>586</sup> Claudiano, *De Raptu Proserpinae*, 3, 335-354: *Illic posuisse cruentam aegida captivamque pater post proelia praedam advexisse datur. Phlegraeis silva superbit exuviis totumque nemus victoria vestit. Hic patuli rictus et prodigiosa Gigantum tergora dependent et adhuc crudele minantur affixae truncis facies immaniaque ossa serpentum passim cumulis exsanguibus albet et rigidae multo suspirant fulmine pelles; nullaque non magni iactat se nominis arbor: haec centumgemini strictor Aegaeonis enses curvata vix fronde levat; liventibus illa exsultat Coei spoliis. Haec arma Mimantis sustinet; hos onerat ramos exutus Ophion. Altior at cunctis abies umbrosa que late ipsius Enceladi fumantia gestat opima summi terrigenum regis caderetque gravata pondere, ni lassam fulciret proxima quercus. Inde timor numenque loco nemorisque senectae parcitur aetherisque nefas nocuisse trophaeis*, “Si racconta che in quel luogo il padre degli dei abbia posato l’egida coperta di sangue e vi abbia deposto la preda catturata dopo la battaglia. La selva è fiera delle spoglie di Flegra: la vittoria riveste l’intero bosco. Qui sono appese, spalancate, le possenti mascelle dei Giganti e le loro mostruose terga, e le loro facce, inchiodate ai tronchi, ancora crudelmente minacciano; qua e là biancheggiano in cumuli spettrali le ossa prodigiose dei serpenti, e le pelli stecchite esalano ancora il vapore di innumerevoli fulmini. Non c’è albero che non si vanti d’un grande nome: questo porta a stento sulle sue curve fronde le spade bandite da Egeone dalle cento braccia; quello si gloria delle livide spoglie di Ceo; quell’altro sostiene le armi di Mimante; sui rami di un altro grava la pelle di Ofione. Ma più alto di tutti e vasto d’ombra è l’abete che porta su di sé la preda fumante di Encelado in persona, il grande re dei Giganti, figli della Terra, e rischierebbe di rovinare a terra, gravato dal peso se, sfinito, non lo sostenesse la quercia vicina. Da questo viene il timore e la sacralità del luogo, ed è così preservata l’antichità del bosco: è un delitto attentare ai trofei celesti”. Trad. a cura di L. Micozzi.

<sup>587</sup> Claudiano, *De Raptu Proserpinae*, 3, 355-356: *Pascere nulla oves, nec robora laedere Cyclops audet, et ipse fugit sacra Polyphemus ab umbra*. Trad. a cura di L. Micozzi.

In cui si dice che lo stesso Polifemo non osava penetrarvi né portarvi al pascolo le greggi. È questo lo stesso bosco in cui Demetra addolorata per il rapimento della figlia, recide gli alberi sfidando l'ira di Zeus e causando il grave dolore di fauni e driadi (*Faunorum Dryadumque*) del luogo<sup>588</sup>; inoltre in un epigramma anonimo viene menzionata la Ninfa Galatea che dopo aver perso l'amato Aci lo cerca presso lo stesso bosco senza curarsi dei rovi che le insanguinano i bianchi piedi<sup>589</sup>.

### Le acque del territorio delle Aci

Il territorio di Acireale è ricco di corsi di acque e Rapisarda ne menziona due: le Acquegrandi e la Reitana<sup>590</sup>. Entrambi i fiumi scaturiscono da sorgenti che sgorgano tra le lave dell'Etna e sfociano nei dintorni di Capo Mulini. La portata d'acqua del Reitana nell'antichità è degna di essere

---

<sup>588</sup> Claudiano, *De Raptu Proserpinae*, 3, 357-385: *Non tamen hoc tardata Ceres. Accenditur ultro religione loci vibratque infesta securim, ipsum etiam feritura Iovem. Succidere pinus, haud magis enodes dubitat prosternere cedros exploratque obiens truncos rectique tenorem stipitis et certo pertemptat brachia nisu. Sic qui vecturus longinqua per aequora merces molitur tellure ratem vitamque procellis obiectare parat, fagos metitur et alnos et varium rudibus silvis accommodat usum: quae longa est, tumidis praebebit cornua velis; quae fortis, clavo potior, quae lenta, favebit remigio; stagni patiens aptanda carinae. Tollebant geminae capita inviolata cupressus cespite vicino, quales non rupibus Idae miratur Simois, quales non divite ripa lambit Apollinei nemoris nutritor Orontes. Germanas adeo credas: sic frontibus aequis exstant et socio despectant vertice lucum. Hae placuere faces. Pernix invadit utramque cincta sinus, exserta manus, armata bipenni alternasque ferit totisque obnixa trementes viribus impellit. Pariter traxere ruinam et pariter posuere comas campoque recumbunt, Faunorum Dryadumque dolor. Complectitur ambas, sicut erant, alteque levat retroque solutis crinibus ascendit fastigia montis anhelis, exsuperatque aestus et nulli pervia saxa atque indignantes vestigia calcat harenas*, "Ma questo non vale a trattenere Cerere che, anzi, s'infiamma ancora di più per la santità del bosco e vibra minacciosa un'ascia, disposta a ferire Giove in persona: sulle prime è incerta se abbattere i pini o i cedri meno nodosi, valuta i tronchi più maneggevoli, osserva la linea dritta del fusto, saggiando i rami con scosse decise. Così un uomo che deve portare la sua merce su acque remote costruisce una nave sulla terraferma e si prepara a esporre la vita alle tempeste: misura i faggi e gli ontani e adatta il legno grezzo agli usi diversi. La pianta snella fornisce l'albero alle vele spiegate, la più solida è migliore per il timone, la più flessibile favorirà il movimento dei remi, quella resistente all'acqua è adatta a formare la chiglia. Due cipressi gemelli levavano intatto il capo sull'erba vicina: nemmeno il Simoenta ne ammira di eguali sulle alture dell'Ida, né può lambirne con le sue rive aurifere l'Oronte che nutre il bosco di Apollo. Davvero li credereste fratelli, tanto se ne stanno diritti con le fronti a pari altezza e da quelle fronti gemelle rimirano il bosco sotto di loro. Furono quelle torce a piacerle. Come un turbine, con la veste sollevata e le braccia nude, armata di scure, si avventa su entrambe: ferisce ora l'una ora l'altra e, quando già tremano, le abbatte con tutte le sue forze. Quelle crollano insieme al suolo, insieme depongono la chioma di foglie e giacciono distese sul campo, strazio dei Fauni e delle Driadi! La dea le afferra entrambe far le braccia, così come sono, e le solleva in alto; poi, sciolti i capelli sulle spalle, scala la vetta del monte che sussulta, supera le fiamme, penetra tra le rocce inaccessibili e calpesta quell'arena che non tollera l'impronta dell'uomo". Trad. a cura di L. Micozzi.

<sup>589</sup> *Poetae lat. min.* ed. Baehrens IV 307 *De Galatea*, in Rapisarda 1916, p. 210: *Defugiens pontum silvas Galatea peragrat, custodem ut pecorum cernere possit Acim. Tam teneros gressus infingit sentibus, ardens nec tamen alta pedum vulnera sentit amor. Ipsa cupidinae cedunt tormenta pharetrae, cuius et in mediis flamma suburit aquis.*

<sup>590</sup> Rapisarda 1916, p. 210. Sulla Reitana e il probabile santuario dedicato alle divinità delle acque (forse ninfe?) si veda il contributo in corso di stampa di M.T. Magro e di G. Guzzetta, Magro, Guzzetta cds. Si ringrazia la dottoressa M.T. Magro per i numerosi consigli forniti e per il coinvolgimento nelle attività di scavo nell'area.

ricordata. Il fiume “nasce circa tre miglia lontano dalla sua foce, ed è di tanta abbondanza di acqua, che fa macinare infiniti molini di grano, sicché cinquanta galere in un subito ne potrebbero pigliare lor bastevole”<sup>591</sup>. Per quanto riguarda il “Territorio di Jaci” si discute del castello di Aci, degli Scogli de’ Ciclopi (i Faraglioni) e del “promontorio Sifonio, chiamato Capo delli Molini”<sup>592</sup>.

Rapisarda attraverso l’analisi dell’opera di Camilliani tenta di individuare quale tra i due fiumi possa essere l’*Akis*, che, riconosciuto nelle Acquegrandi da Holm e da Cluverio, è da lui invece individuato nel Reitana<sup>593</sup>.

Sulla riva destra del Reitana si trovano molte sorgenti idro-gassose. La più importante è nota come i *Pozzi antichi*, a seguire si trovano quelle dette Pozzi Pennisi, che con le loro acque arrivano sino ad Acireale e vi formano lo stabilimento termale S. Venera<sup>594</sup> oggi in disuso. Secondo O. Silvestri<sup>595</sup> “l’uso che sin da antichissima data si fa dell’acqua dei tre pozzi di S. Venera, ha nel volgo associato

---

<sup>591</sup> Camilliani, *Descriz. di Sic.*, 1877, p. 327 e Rapisarda 1916, pp. 210-211.

<sup>592</sup> Camilliani, *Descriz. di Sic.*, 1877, p. 328.

<sup>593</sup> Holm I, 71; Cluverio, *Sic. Antiqua* (Leida 1619), p. 115. Inoltre, secondo Rapisarda (1916, p. 211, n. 2) Silio Italico, *Punica*, 14, 218-226: *Uenit ab amne trahens nomen Gela, uenit Halaesa et qui praesenti domitant periura Palici pectora supplicio, Troianaque uenit Acesta, quique per Aetnaeos Acis petit aequora fines et dulci gratam Nereida perluit unda. Aemulus ille tuo quondam, Polypheme, calori, dum fugit agrestem uiolenti pectoris iram, in tenuis liquefactus aquas euasit et hostem et tibi uictricem, Galatea, immiscuit undam*, “Viene Gela che prende il nome dal fiume, viene

Alesa e, per chi è presente, i Palici domani con supplizi gli animi spergiuri. Viene la troiana Acesta ed Aci ai confini dell’Etna si getta nel mare e con la dolce acqua raggiunge la gradita Nereide. Egli un tempo, emulo del tuo calore, o Polifemo, mentre fuggiva l’ira agreste d’un petto violento, scioltosi nelle liquide acque, evase il nemico e con te Galatea mescolò l’onda vincitrice”, mentre scrive che Aci sfugge dall’ira di Polifemo, intende il corso delle Acquegrandi: *In tennes liquefactus aquas euasit et hostem – Et tibi victricem, Galatea, immiscuit undam*. Cfr. la descrizione di Ferrara, *I campi Flegrei*, p. 133 (si veda Rapisarda 1916, p. 211, n. 2); inoltre forse questi corsi d’acqua, secondo alcuni, scaturiscono da un unico fiume sotterrato in epoca preistorica da un’eruzione.

<sup>594</sup> Silvestri 1872; Silvestri 1873, pp. 47-146; Rapisarda 1916, p. 211.

<sup>595</sup> Geologo e vulcanologo dell’Ottocento al quale sono intitolati i Monti Silvestri situati nel territorio etneo.

l'idea della virtù medicamentosa all'aspetto lattiginoso delle acque come giustificante, perché visibile, l'uso dello zolfo"<sup>596</sup>.

Il fenomeno geologico analizzato faceva sì che le acque ribollissero per via del gas idrogeno solforato prodotto che veniva a contatto con l'aria. Questa sorgente ritenuta salvifica e inserita nel contesto paesaggistico del bosco sacro a Zeus era sicuramente molto utilizzata nell'antichità, tanto che Servio, mentre parla della fuga di Aci inseguito da Polifemo, scrive: “Si dice infatti che il Ciclope amasse la ninfa Galatea, la quale amò un certo pastore Aci e dispreggò Polifemo, il quale si

---

<sup>596</sup> Silvestri 1873, pp. 47-146. Silvestri scrive che vi accorrono ai fini della guarigione gli affetti da “malattie erpetiche, scrofole, scabbia, lepra, artritidi, gotta, renella, catarri e reumatismi cronici, paralisi isteriche, ecc.”. Si veda Rapisarda 1916, p. 211, in cui l'autore descrive una situazione simile in una fontana sacra alle ninfe Ἀνιγριάδες presso Samico nella Trifilia vicino al fiume Anigro. Si vedano ad esempio Strabone, 8, 3, 18-19: Ἐλέγοντο δὲ Παρωρεᾶται τινὲς τῶν ἐν τῇ Τριφυλίᾳ κατέχοντες ὄρη περὶ τὸ Λέπρειον καὶ τὸ Μάκιστον καθήκοντα ἐπὶ θάλατταν πλησίον τοῦ Σαμιακοῦ ποσειδίου. Ὑπὸ τούτοις ἐστὶν ἐν τῇ παραλίᾳ δύο ἄντρα, τὸ μὲν νυμφῶν Ἀνιγριάδων τὸ δὲ ἐν ᾧ τὰ περὶ τὰς Ἀτλαντίδας καὶ τὴν Δαρδάνου γένεσιν. ἐνταῦθα δὲ καὶ τὰ ἄλση τό τε Ἴωναίον καὶ τὸ Εὐρυκύδειον ... τὸ μὲν οὖν Σαμικὸν ἐστὶν ἔρυμα, πρότερον δὲ καὶ πόλις Σάμος προσαγορευομένη διὰ τὸ ὕψος ἴσως, ἐπειδὴ σάμους ἐκάλουσαν τὰ ὕψη· τάχα δὲ τῆς Ἀρήνης ἀκρόπολις ἦν τοῦτο, ἣς ἐν τῷ καταλόγῳ μέμνηται ὁ ποιητής οἱ δὲ Πύλον τ' ἐνέμοντο καὶ Ἀρήνην ἐρατεινήν. οὐδαμοῦ γὰρ σαφῶς εὐρίσκοντες ἐνταῦθα μάλιστα εἰκάζουσι τὴν Ἀρήνην, ὅπου καὶ ὁ παρακείμενος Ἄνιγρος ποταμὸς, καλούμενος πρότερον Μινύειος, δίδωσιν οὐ μικρὸν σημεῖον· λέγει γὰρ ὁ ποιητής ἐστὶ δὲ τις ποταμὸς Μινυήιος εἰς ἅλα βάλλων ἐγγύθεν Ἀρήνης. πρὸς γὰρ δὴ τῷ ἄντρῳ τῶν Ἀνιγριάδων νυμφῶν ἐστὶ πηγὴ, ὅφ' ἣς ἔλειον καὶ τιφῶδες τὸ ὑποπίπτον γίνεται χωρίον· ὑποδέχεται δὲ τὸ πλείστον τοῦ ὕδατος ὁ Ἄνιγρος βαθὺς καὶ ὑπίους ὦν ὥστε λιμνάζειν· θινώδης δ' ὦν ὁ τόπος ἐξ εἴκοσι σταδίων βαρεῖαν ὁσμὴν παρέχει καὶ τοὺς ἰχθῦς ἀβρώτους ποιεῖ. μυθεύουσι δ' οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ τῶν τετρωμένων Κενταύρων τινὰς ἐνταῦθ' ἀπονίψασθαι τὸν ἐκ τῆς Ὑδρας ἰόν, οἱ δ' ἀπὸ τοῦ Μελάμποδα τοῖς ὕδασι τούτοις καθαρσίους χρήσασθαι πρὸς τὸν τῶν Προϊτίδων καθαρμόν· ἀλφούς δὲ καὶ λεύκας καὶ λειχῆνας ἰᾶται τὸ ἐντεῦθεν λουτρόν. φασὶ δὲ καὶ τὸν Ἀλφειὸν ἀπὸ τῆς τῶν ἀλφῶν θεραπείας οὕτως ὠνομάσθαι. ἐπεὶ οὖν ἡ τε ὑπιότης τοῦ Ἄνιγρου καὶ αἱ ἀνακοπαὶ τῆς θαλάττης μονὴν μᾶλλον ἢ ῥύσιν παρέχουσι τοῖς ὕδασι, Μινυήιον φασὶν εἰρησθαι πρότερον, παρατρέψαι δὲ τινὰς τούνομα καὶ ἄντ' αὐτοῦ ποιῆσαι Μινυήιον [...], “Erano chiamati Paroreati alcuni abitanti della Trifilia che occupavano le montagne nei dintorni di Lepreo e Macisto, le cui pendici raggiungono il mare nei pressi del santuario di Posidone Samio. Ai piedi di queste montagne, sulla costa, ci sono due grotte: una è la grotta delle ninfe Anigriadi, l'altra è quella in cui la leggenda ambienta le storie delle figlie di Atlante e la nascita di Dardano. Là ci sono anche i sacri recinti chiamati *Ionàion* ed *Eurykúdeion*. Samico è ora solo una fortezza, mentre in precedenza c'era anche una città chiamata Samo, forse per la sua posizione elevata, dal momento che chiamavano *samoì* le alture; probabilmente essa era l'acropoli di Arene, che il poeta cita nel Catalogo: E quelli che Pilo abitavano e l'amabile Arene. Non potendo infatti con esattezza trovare Arene da nessuna parte, danno la preferenza all'ipotesi che Arene sia là, dove anche il fiume Anigro, che scorre nelle vicinanze e che prima era chiamato Minieo, contribuisce a fornire un'indicazione non trascurabile. Il poeta dice infatti: un fiume, il Minieo, che si getta nel mare, vicino ad Arene. Vicino alla grotta delle ninfe Anigriadi c'è infatti una sorgente, che rende il territorio sottostante assai umido e paludoso; la maggior parte dell'acqua è raccolta dall'Anigro, il cui corso è profondo e piano, così da formare una palude. Dal momento che la regione è fangosa, emette un odore sgradevole che si espande intorno per 20 stadi e rende i pesci non commestibili. Ci sono diverse leggende in proposito: secondo alcuni ciò deriverebbe dal fatto che alcuni dei Centauri feriti si detersero lì del veleno emesso dall'Idra, secondo altri, invece, dal fatto che Melampo avrebbe fatto uso di queste acque lustrali per la purificazione delle Pretidi. I bagni che si fanno in queste acque curano la lebbra, la elefantiasi e la scabbia. Dicono che anche l'Alfeo derivi il suo nome dalla sua proprietà di curare la lebbra. Ad ogni modo, dal momento che il corso piano dell'Anigro ed i reflussi del mare fanno ristagnare le acque piuttosto che farle scorrere, dicono che in origine fosse stato dato al fiume il nome di Menieo; poi alcuni avrebbero mutato il nome, trasformandolo in Minieo [...]”, trad. a cura di A.M. Biraschi; Pausania 5, 5, 8-9: ὁ δὲ Ἄνιγρος οὗτος ἐξ Ἀρκαδικοῦ μὲν κάτεισιν ὄρους Λαπίθου, παρέχεται δὲ εὐθὺς ἀπὸ τῶν πηγῶν ὕδωρ οὐκ εὐώδες, ἀλλὰ καὶ δύσοσμον δεινῶς. πρὶν δὲ ἡ καταδέξασθαι τὸν Ἀκίδαντα καλούμενον δηλὸς ἐστὶν οὐδὲ ἀρχὴν τρέφων ἰχθῦς· μετὰ δὲ τοῦτον ἐσβαλόντα ὅσοι τῶν ἰχθῦων ὁμοῦ τῷ ὕδατι αὐτοῦ κατίασιν ἐς τὸν Ἄνιγρον, οὐ σφᾶς ἔτι ἐδωδύμους ἔχουσιν ἄνθρωποι, τὰ πρότερα, ἦν ἐντὸς ἀλῶσι τοῦ Ἀκίδαντος, ἐδωδύμους ὄντας. ὅτι δὲ τῷ Ἀκίδαντι ὄνομα Ἰάρδανος ἦν τὸ ἀρχαῖον, αὐτὸς μὲν οὐδαμῶθεν συνεβαλόμην, ἀκούσας δὲ ἀνδρῶς Ἐφεσίου λέγω τὸν λόγον.

adirò e uccise Aci, che fu poi trasformato in fonte dalla pietà di Galatea, e oggi è chiamato in latino *Acilius*, dalla derivazione di quel nome”<sup>597</sup>.

Sulla scia di tali dati Fazello scrive che fu Poseidone a trasformare in fonte e in fiume il giovane Aci<sup>598</sup>.

In merito all’ubicazione della fonte si deve invece leggere Luciano che fornisce una precisa indicazione del sito: “Innamorata no: ma non posso patire che voi ne diciate tanto male; e mi pare che lo fate per invidia, perché una volta che ei pascolava il gregge, vedendoci da un’altura che scherzavamo sul lido alle falde dell’Etna, dove tra il monte ed il mare si dilarga la spiaggia, a voi neppure riguardò, ma io gli parvi la più bella fra tutte, ed a me sola teneva fisso l’occhio. Questo vi cuoce: perché è segno ch’io sono dappiù, e più degna d’amore; e voi da non essere neppure guardate”<sup>599</sup>. Questa versione è affiancabile a quelle di Nonno di Panopoli e di Properzio e che vedremo più avanti.

Sempre su tali basi, O. Gaetani scrive che nei vv. 390-395 del poemetto *Aetna*<sup>600</sup> ci si riferisce a questa sorgente: “Presto il liquido di zolfo caldo brucia incessantemente, presto appare un succo addensato con molto allume, pece di terra grassa c’è e tutto ciò che produce fiamme feroci al

---

<sup>597</sup> Servio, *ad Verg. Aecl.* 9, 39: *Cyclops enim dicitur nympham amasse Galateam, quae cum Acin quendam pastorem amaret et Polyphemum sperneret, ille iratus necavit Acin, qui postea Galataeae miseratione in fontem mutatus est, hodieque † latine Acilius dicitur, ab illius nominis derivatione.*

<sup>598</sup> Fazello, *De rubus sic.*, in Burmann IV, 59 in Rapisarda 1916, p. 212 nota 1. Rapisarda si interroga sul perché a volte vengano confusi i miti di Dafni e di Aci e a tal proposito menziona Ninfodoro (*Scol. Teocr. Id.*, 1, 69 (M. II 376) in Rapisarda 1916, p. 212 nota 2: Νυμφόδορος ἐν τῷ περὶ Σικελίας θαυμαζομένων φησὶν, ὅτι ἐπὶ Δάφνιδος Ἄκις ποταμὸς Σικελίας οὐκ ἦν). Tra l’altro, nota giustamente Rapisarda, Ninfodoro era un siracusano del III secolo a.C. Per quanto riguarda Teocr., *Id.*, 6,5 e 1, 65, gli amori di Galatea e Polifemo “sono posti in bocca a Dafni, quelli di questo sono narrati da Tirsi ὡς Αἴτνας”, si veda Rapisarda 1916, p. 212 nota 2. Ancora, in Timeo 4 in Part. (M. I, 193) Dafni è βουκολῶν κατὰ τὴν Αἴτην χεῖματός τε καὶ θέρους ἠγαυλεῖ e in Servio, *ad Verg. Buc.*, 5, 20, viene detto che Dafni era stato punito dalla ninfa che aveva tradito e aveva chiesto aiuto al padre Hermes, che, venuto in suo soccorso, lo avevo condotto al cielo facendo sgorgare al suo posto una sorgente chiamata Daphnis. Presso questa fonte i Siculi facevano sacrifici ogni anno e non essendo chiaro dove fosse la reale ubicazione di questa, secondo Rapisarda il suo nome fu sostituito con l’appellativo *Akis* che si sovrapponeva spesso a nomi più antichi (così da spiegare anche il perché una delle accademie locali manteneva la memoria storica del nome, ovvero “Dafnica”). Per il Ciacerei invece tale sorgente era da individuare sui monti Erei. Si vedano Ciacerei 1911, p. 296 e Rapisarda 1916, p. 212.

<sup>599</sup> Luciano, *Dialoghi marini*, 1, 2: Οὐκ ἐρώμενον, ἀλλὰ τὸ πάνυ ὄνειδιστικὸν τοῦτο οὐ φέρω ὑμῶν, καὶ μοι δοκεῖτε ὑπὸ φθόνου αὐτὸ ποιεῖν, ὅτι ποιμαίνων ποτὲ ἀπὸ τῆς σκοπῆς παιζούσας ἡμᾶς ἰδὼν ἐπὶ τῆς ἡϊόνος ἐν τοῖς πρόποσι τῆς Αἴτης, καθ’ ὃ μεταξύ τοῦ ὄρους καὶ τῆς θαλάσσης αἰγιαλὸς ἀπομηκύνεται, ὑμᾶς μὲν οὐδὲ προσέβλεψεν, ἐγὼ δὲ ἐξ ἀπασῶν ἢ καλλίστη ἔδοξα, καὶ μόνῃ ἐμοὶ ἐπέιχε τὸν ὀφθαλμόν. ταῦτα ὑμᾶς ἀνιᾶ· δεῖγμα γάρ, ὡς ἀμείνων εἰμι καὶ ἀξίεραστος, ὑμεῖς δὲ παρῶφθητε. Trad. a cura di L. Settembrini (1862).

<sup>600</sup> Poemetto attribuito a Lucilio o a Virgilio e tramandato nell’*Appendix Vergiliana*.

contatto, da questa sostanza è l'Etna. E, a riprova che questa materia è diffusa nell'interno, sorgenti contaminate da essa eruttano direttamente ai piedi della montagna<sup>601</sup>.

Inoltre, nell'*Anth. Pal.* 6, 203 si trova un epigramma nel quale viene narrato che un'anziana afflitta da una paralisi ai piedi venne guarita dalle ninfe figlie del fiume Simeto<sup>602</sup>. Queste abitavano in una grotta situata lungo il corso dello stesso fiume della quale non è nota la reale ubicazione.

Riprendendo l'opera di Rapisarda, egli riflette sul fatto che la sorgente sulfurea presente nel territorio in questione era forse quella salvifica di cui si fa menzione nell'epigramma. Non sembra infatti possibile riferirsi al ninfeo di Catania<sup>603</sup> poiché questo non aveva uno scopo salvifico dichiarato, e le uniche altre sorgenti sulfuree della zona erano quelle delle Salinelle di Paternò<sup>604</sup>. Inoltre, poiché secondo Ovidio<sup>605</sup> la madre di Aci, la ninfa Simeide, era figlia del fiume Simeto, tale notizia per Rapisarda poteva condurre a supporre che altre sorelle di Simeide fossero presenti a livello culturale presso la sorgente di cui si discute nel capitolo<sup>606</sup>.

## Introduzione al mito di Aci e Galatea

Come per molti miti, anche per quello di Aci e Galatea vi sono diverse varianti. Infatti, se in Ovidio<sup>607</sup> Galatea, non appena morto Aci, si uccide gettandosi nelle acque del mare (fig. 1), la tradizione del luogo tramanda un'altra leggenda. Secondo la storia locale la Ninfa, divenuta amante

---

<sup>601</sup> *Uritur assidue calidus nunc sulphuris humor; Nunc spissus crebro praebetur alumine sucus; Pingue bitumen adest et quidquid comminus acris Irritat flammis; illius corporis Aetna est. Atque hanc materiam penitus discurrere montem, Infectae testantur aquae radice sub ipsa.* Per ulteriori confronti bibliografici si veda O. Gaetani, *Isagoge ad hist. Sicul. Spect.* in Burmann II 125, ed. Baehrens, *Poetae Lat. min.* II in Rapisarda 1916, pp. 212-213.

<sup>602</sup> L'epigramma di Lakon è stato analizzato da G. Manganaro, cfr. Manganaro 1994, pp. 79-118. Si veda anche la sezione sulle sorgenti sulfuree in questo lavoro.

<sup>603</sup> CIL X 3 7017; Kaibel, *Inscript.* 453.

<sup>604</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>605</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 13, 750.

<sup>606</sup> L'autore mette inoltre in relazione il culto salvifico delle acque antiche con quello della santa guaritrice cristiana che, grazie alle acque scaturite per volontà divina, guariva gli ammalati. Si veda Rapisarda 1916, pp. 212-213. Cfr. anche Ciaceri 1911, p. 180.

<sup>607</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 13, 878.



di un fiume, generò con lo stesso una figlia chiamata Catena, dal nome della quale deriverebbe il toponimo Aci Catena<sup>608</sup> proprio di una località della zona.

In relazione al mito di Aci, Galatea e Polifemo discusso in un idillio teocriteo, si è ravvisato un aspetto paesaggistico simile a quello di Capo Mulini<sup>609</sup>, che si protende nel mare tra le Acquegrandi e la Reitana: “Nessun farmaco c’è contro l’amore, Nicia, né unguento o polvere, mi pare, se non le Pieridi: lieve è questo e dolce tra gli uomini e non facile a trovarsi. Tu lo sai bene, credo, che sei medico e molto amato dalle nove Muse. Viveva al meglio qui il nostro Ciclope, l’antico Polifemo, quando amava Galatea, e appena sulle tempie e intorno alla bocca la barba gli spuntava. Amava non con mele o rose o riccioli, ma con vere follie; il resto era nulla. Spesso le pecore all’ovile sole dai verdi prati fecero ritorno; egli cantando Galatea sul lido algoso si struggeva dall’aurora con atroce ferita dentro il cuore. Cipride grande il petto gli trafisse; ma il farmaco trovò, su un’alta roccia seduto innanzi al mare egli cantava: “O bianca Galatea, perché respingi chi ti ama, bianca più della giuncata, morbida più di un agnello, più altera di un vitello, più splendida dell’uva ancora acerba? Qui ti aggiri, quando mi ha il dolce sonno, e subito vai via quando mi lascia il dolce sonno; fuggi come pecora innanzi a un lupo grigio. Ti amai, ragazza, dacché sopra i monti con mia madre a raccogliere venisti fior di giacinto e io vi facevo strada. Smettere, ti rividi ancora dopo, di amarti ora non posso; e non ti importa, per Zeus, ma proprio nulla. E so il motivo, aggraziata ragazza, per cui fuggi: è questo grande irsuto sopracciglio sulla mia fronte da un orecchio all’altro, l’unico mio occhio, il naso ampio sul labbro. Se anche sono così, pascolo mille bestie e da esse il migliore latte bevo; non manca mai il formaggio estate e autunno né in pieno inverno e carichi ho i graticci. Suono la zampogna meglio di tutti i Ciclopi te, dolce frutto mio, con me cantando fino a notte inoltrata spesso. Allevo per te undici cerbiate tutte quante col collare e quattro orsi piccolini. Vieni da me e non ci rimetterai. Lascia infrangere a riva il mare azzurro. Più dolce insieme a me notte nell’antro passerai. Qui ci sono allori, snelli cipressi, edera bruna, c’è la vite dolce frutto, fresca acqua che il boscoso Etna per me fa scorrere da neve bianca, bevanda degna degli eterni. Chi mai preferirebbe il mare e le onde? Se ti sembra che io sia un po’ troppo irsuto, legna ho di quercia e fuoco che non muore sotto la cenere e farei bruciare l’anima mia per te, e il mio unico occhio che mi è più caro di ogni cosa al mondo. Perché mia madre non mi fece branchie per tuffarmi da te, sulla tua mano baciarti. Se rifiuti sulla bocca, portarti gigli bianchi o il delicato papavero che i petali

---

<sup>608</sup> Si vedano Vigo 1861 e Mazzoleni 1895, p. 19.

<sup>609</sup> Rapisarda 1916, pp. 212-213.

ha vermigli? Nascono questi in estate e in inverno quelli e non posso portarteli insieme. Ora, ragazza, imparerò a nuotare subito se qui giunge uno straniero con la sua nave, per vedere quale gusto abbiate nel vivere gli abissi. Se uscissi, Galatea, e dimenticassi, come qui io siedo, di tornare a casa, volessi insieme a me tu pascolare le greggi, il latte mungere e col caglio acido preparare il mio formaggio! Mia madre sola mi fa torto e dico che è colpa sua: non ha mai detto nulla di buono su di me con te presente pure vedendo che di giorno in giorno mi consumo. Dirò che testa e piedi mi battono, e avrà male se sto male. O Ciclope, Ciclope, dove il cuore ti è mai volato? A intrecciare canestri, a cogliere germogli per le agnelle, subito avresti molta più ragione. Mungiti la vicina, perché insegui chi fugge? Un'altra Galatea più bella troverai. Sono molte le ragazze che la notte mi invitano a giocare, ridono tutte, ad ascoltarle. È chiaro: sono qualcuno anch'io sopra la terra". Così pasceva il suo amore di canti Polifemo e viveva ancora meglio, più che se avesse speso dei suoi soldi". 610.

610 Teocrito, *Id.*, 11: Οὐδὲν ποττὸν ἔρωτα πεφύκει φάρμακον ἄλλο, Νικία, οὐτ' ἔγχριστον, ἐμὴν δοκεῖ, οὐτ' ἐπίπαστον, ἢ ταῖ Πιερίδες• κοῦφον δέ τι τοῦτο καὶ ἀδύ γίνεται ἐπ' ἀνθρώποις, εὐρεῖν δ' οὐ ῥάδιόν ἐστι. γινώσκεις δ' οἶμά τι καλῶς ἰατρὸν ἔοντα καὶ ταῖς ἐννεά δὴ πεφιλημένον ἔξοχα Μοῖσαις. οὕτω γοῦν ῥάιστα διαγ' ὁ Κύκλωψ ὁ παρ' ἀμῖν, ὠρχαῖος Πολύφαμος, ὅκ' ἤρατο τὰς Γαλατείας, ἄρτι γενειάσδων περὶ τὸ στόμα τῶς κροτάφως τε. ἤρατο δ' οὐ μάλοις οὐδὲ ῥόδοις οὐδὲ κικίννοις, ἀλλ' ὀρθαῖς μανίαις, ἀγείτο δὲ πάντα πάρεργα. πολλάκι ταῖς οἷες ποτὶ τῶν ὑλίων αὐταὶ ἀπῆνθον χλωρᾶς ἐκ βοτάνας• ὁ δὲ τὰν Γαλάτειαν ἀεῖδων αὐτὸς ἐπ' αἰόνοιο κατετάκετο φυκιόεσσα ἐξ αὐοῦς, ἔχτιστον ἔχων ὑποκάρδιον ἔλκος, Κύπριδος ἐκ μεγάλας τό οἱ ἤπατι πᾶζε βέλεμον. ἀλλὰ τὸ φάρμακον εὐρε, καθεζόμενος δ' ἐπὶ πέτρας ὑψηλᾶς ἐς πόντον ὄρων ἄειδε τοιαῦτα• Ὡ λευκὰ Γαλάτεια, τί τὸν φιλέοντ' ἀποβάλλη, λευκοτέρα πακτᾶς ποτιδεῖν, ἀπαλωτέρα ἀρνός, μόσχῳ γαυροτέρα, φιαρωτέρα ὄμφακος ὠμᾶς; φοιτῆς δ' αὐθ' οὕτως ὅκκα γλυκὺς ὕπνος ἔχη με, οἴχη δ' εὐθύς ἰοῖς ὅκκα γλυκὺς ὕπνος ἀνῆ με, φεύγεις δ' ὥσπερ οἷς πολὺν λύκον ἀθρήσασα; ἠράσθη μὲν ἔγωγε τεοῦς, κόρα, ἀνίκα πρᾶτον ἦνθες ἐμᾶ σὺν ματρὶ θέλοισ' ὑακίνθινα φύλλα ἐξ ὄρεος δρέψασθαι, ἐγὼ δ' ὄδον ἀγεμόνευον. παύσασθαι δ' ἐσιδῶν τυ καὶ ὕστερον οὐδ' ἔτι πα νῦν ἐκ τήνῳ δύναιμαι• τίν δ' οὐ μέλει, οὐ μὰ Δί' οὐδὲν. γινώσκω, χαρίεσσα κόρα, τίνος οὐνεκα φεύγεις• οὐνεκά μοι λασία μὲν ὄφρυς ἐπὶ παντὶ μετώπῳ ἐξ ὧτὸς τέταται ποτὶ θώτερον ὡς μία μακρά, εἷς δ' ὀφθαλμὸς ὑπέστι, πλατεῖα δὲ ῥίς ἐπὶ χεῖλει. ἀλλ' οὗτος τοιοῦτος ἐὼν βοτὰ χίλια βόσκω, κῆκ τούτων τὸ κράτιστον ἀμελγόμενος γάλα πίνω• τυρὸς δ' οὐ λείπει μ' οὐτ' ἐν θέρει οὐτ' ἐν ὀπώρα, οὐ χειμῶνος ἄκρω• ταρσοὶ δ' ὑπεραχθέες αἰεῖ. συρίσδεν δ' ὡς οὐτις ἐπίσταμαι ὧδε Κυκλώπων, τίν, τὸ φίλον γλυκύμαλον, ἀμᾶ κῆμαυτὸν ἀεῖδων πολλάκι νυκτὸς ἄωρι. τράφω δὲ τοὶ ἔνδεκα νεβρώς, πάσας μαννοφόρος, καὶ σκύμνω τέσσαρας ἄρκτων. ἀλλ' ἀφίκευσο ποθ' ἀμέ, καὶ ἐξεῖς οὐδὲν ἔλασσον, τὰν γλαυκὰν δὲ θάλασσαν ἔα ποτὶ χέρσον ὀρεχθεῖν• ἄδιον ἐν τῶντρῳ παρ' ἐμῖν τὰν νύκτα διαξεῖς. ἐντὶ δάφναις τηρεῖ, ἐντὶ ῥαδιναῖς κυπάρισσοι, ἔστι μέλας κισσός, ἔστ' ἄμπελος ἢ γλυκύκαρπος, ἔστι ψυχρὸν ἔδωρ, τὸ μοι ἢ πολυδένδρον Αἴτνα λευκᾶς ἐκ χιόνος ποτὸν ἀμβρόσιον προῦητι. τίς κα τῶνδε θάλασσαν ἔχειν καὶ κύμαθ' ἔλοιτο; αἰ δὲ τοὶ αὐτὸς ἐγὼν δοκέω λασιώτερος ἤμην, ἐντὶ δρυὸς ξύλα μοι καὶ ὑπὸ σποδῶ ἀκάματον πῦρ• καιόμενος δ' ὑπὸ τεῦς καὶ τὰν ψυχὰν ἀνεχοίμαι καὶ τὸν ἐν' ὀφθαλμόν, τῷ μοι γλυκερώτερον οὐδὲν. ὦμοι, ὅτ' οὐκ ἔτεκέν μ' ἢ μήτηρ βράγχι' ἔχοντα, ὡς κατέδυν ποτὶ τίν καὶ τὰν χέρα τεῦς ἐφίλησα, αἰ μὴ τὸ στόμα λῆς, ἔφερον δὲ τοὶ ἢ κρίνα λευκὰ ἢ μάκων' ἀπαλὰν ἐρυθρὰ πλαταγῶνι' ἔχουσαν• ἀλλὰ τὰ μὲν θέρεος, τὰ δὲ γίνεται ἐν χειμῶνι, ὥστ' οὐ κά τοι ταῦτα φέρειν ἄμα πάντ' ἐδυνάθην. νῦν μάν, ὃ κόριον, νῦν αὐτίκα νεῖν γε μαθεῖμαι, αἰ κά τις σὺν ναῖ πλέων ξένος ὧδ' ἀφίκεται, ὡς εἰδῶ τί ποχ' ἀδὺ κατοικεῖν τὸν βυθὸν ὕμιν. ἐξένηοις, Γαλάτεια, καὶ ἐξενθοῖσα λάθοιο, ὥσπερ ἐγὼ νῦν ὧδε κατήμενος, οἶκαδ' ἀπενθεῖν• ποιμαίνειν δ' ἐθέλοιο σὺν ἐμῖν ἄμα καὶ γάλ' ἀμέλγειν καὶ τυρὸν πᾶζαις τάμισον δριμεῖαν ἐνεῖσα. ἢ μήτηρ ἀδικεῖ με μόνα, καὶ μέφομαι αὐτᾶ• οὐδὲν πῆποχ' ὄλω ποτὶ τίν φίλον εἶπεν ὑπὲρ μευ, καὶ ταῦτ' ἄμαρ ἐπ' ἄμαρ ὀρεῦσά με λεπτύνοντα. φασὼ τὰν κεφαλὰν καὶ τῶς πόδας ἀμφοτέρως με σφύσδειν, ὡς ἀνιαθῆ, ἐπεὶ κῆγῶν ἀνιώμαι. ὦ Κύκλωψ Κύκλωψ, πᾶ τὰς φρένας ἐκπεπότασαι; αἰ κ' ἐνθὼν ταλάρως τε πλέκοις καὶ θαλλὸν ἀμάσας ταῖς ἄρνεσσι φέροις, τάχα κα πολὺ μᾶλλον ἔχοις νῶν. τὰν παρειῶσαν ἀμελεγε• τί τὸν φεύγοντα διώκεις; εὐρησεῖς Γαλάτειαν ἴσως καὶ καλλίον' ἄλλαν. πολλὰ συμπαῖσδεν με κόρα τὰν νύκτα κέλονται, κιχλίζοντι δὲ πᾶσαι, ἐπεὶ κ' αὐταῖς ὑπακούσω. δῆλον ὅτ' ἐν τᾷ γᾶ κῆγῶν τις φαίνομαι ἤμην. Οὕτω τοὶ Πολύφαμος ἐποίμαιεν τὸν ἔρωτα μουσίσδων, ῥῶον δὲ διαγ' ἢ εἰ χρυσὸν ἔδωκεν. Traduzione a cura di F. Cinti. Un altro passo in cui Teocrito presenta una versione dell'amore tra i due incentrata sulle avances del Ciclope è Teocrito, *Id.*, 6, 6-7: βάλλει τοι, Πολύφαμε, τὸ ποιμνιον ἢ Γαλάτεια μάλοισιν, δυσέρωτα καὶ αἰπὸλον ἄνδρα καλεῦσα·, “scaglia mele Galatea verso il tuo gregge, o Polifemo, e capraio ti chiama incapace di amare”. Trad. di M. Fumagalli.

All'interno del testo vi sono effettivamente diversi riferimenti alla flora e alla fauna proprie dell'Etna e sempre in Teocrito, nella descrizione del *locus amoenus*, il *Ciclope* cerca di allettare la ninfa descrivendole una natura ideale, con fresche acque gorgoglianti e una vegetazione rigogliosa (figg. 2-3).

Sul paesaggio che circonda la figura mitologica del Ciclope scrive anche Ovidio nelle *Metamorfosi*: “Si spinge sul mare un'altura a mo' di cuneo con la punta lunga e l'onda del mare scorre attorno entrambi i lati. Su questo sale il selvaggio Ciclope e siede nel mezzo”<sup>611</sup>.

### Archeologia del mito

Ai primi del Novecento si individuava in una grande grotta situata nei pressi di S. Maria la Scala l'antro di Polifemo descritto da Omero nell'*Odissea*<sup>612</sup>. Nell'ambito di questo lavoro è importante fare presente che nei pressi di Capo Mulini, di La Reitana e delle terme, sono stati ritrovati anche alcuni resti archeologici ed epigrafici studiati da Orsi<sup>613</sup> e discussi da Rapisarda. “Presso le sorgenti e adiacenze si sono trovati molti avanzi di fabbriche, pezzi di mattoni, vasi di creta finissima, urne, giarre di epoca greca e romana, tombe greche, monete ecc., ma il monumento più importante sono le notissime terme di epoca romana, di cui riportiamo la descrizione del Biscari [...]”<sup>614</sup>.

L'importanza dei ritrovamenti nell'area, confermata dagli studi successivi di cui si discuterà più avanti, è quindi attestata dalle parole di Ignazio Paternò Castello Principe di Biscari: “Partito da Acireale, seguitando la strada che conduce a Catania, incontrerà i rispettabili avanzi di un magnifico

---

<sup>611</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 13, 778-780: *Prominet in pontum cuneatus acumine longo Collis, utrumque latus circumfluit aequoris unda, Huc ferus ascendit Cyclops, mediusque resedit.*

<sup>612</sup> Omero, *Odissea*, 9, 216-223: καρπαλίμως δ' εἰς ἄντρον ἀφικόμεθ', οὐδέ μιν ἔνδον εὔρομεν, ἀλλ' ἐνόμεινε νομὸν κάτα πίονα μῆλα. ἐλθόντες δ' εἰς ἄντρον ἐθηεύμεσθα ἕκαστα· ταρσοὶ μὲν τυρῶν βρῖθον στείνοντο δὲ σηκοὶ ἀρνῶν ἢ δ' ἐρίφων· διακεκριμένα δὲ ἕκασται ἔρχατο, χωρὶς μὲν πρόγονοι, χωρὶς δὲ μέτασσαι, χωρὶς δ' αὐθ' ἔρσαι· ναῖον δ' ὄρω ἄγγεα πάντα, γαυλοὶ τε σκαφίδες τε, τετυγμένα, τοῖσ' ἐνάμελγεν, “Rapidamente giungemmo alla grotta, ma lui dentro non lo trovammo: pasceva al pascolo le sue floride greggi.

Entrati nella grotta guardavamo stupiti ogni cosa:

graticci sovraccarichi di formaggi e recinti stipati

di agnelli e capretti. Erano tutte tenute separate e distinte. 220 A sé stavano le più grandicelle, a sé le mezzane, e a sé anche le piccoline. Tutti i recipienti traboccavano di siero, secchi e catini, di bella fattura, con i quali mungeva”, trad. a cura di V. Di Benedetto.

<sup>613</sup> Orsi 1903a, pp. 442-443.

<sup>614</sup> Rapisarda 1916, p. 215.

bagno che assai celebre e salutare dovette essere ai suoi tempi. Sulla via troverà una gran porta che dà il nome a quel passo; entrerà per essa e gli si offrirà tosto allo sguardo l'antica fabbrica, che sembra che sia stata il corpo principale del bagno. Consiste questa in due grandi sale, una però alquanto minore dell'altra, entrambe coperte a volta, nelle quali sono regolarmente murati alcuni doccioni, cinque ordini di questi nella più larga e tre nella minore, forse per isvaporare il troppo calore dell'acqua termale, che quivi era condotta per uso di chi per delizia o per medicina si lavasse. A piè del muro intermedio vi osserverà alcuni archetti per li quali si comunicava l'acqua da una all'altra stanza; locchè può far giudicare che una servisse per gli uomini e l'altra per le donne. Nelle mura vi sono molte incavature, che restano occulte la maggior parte sotto l'intonacatura. Questo bagno era molto ingegnosamente formato, ed aveva delle grandi pertinenze, come mostrano attorno ad essi molti avanzi di antiche fabbriche, parte distrutte, parte accomodate ad uso moderno. Si vede ancora parte dell'acquedotto che portava l'acqua nel bagno, prendendola da una sorgente non più distante che canne dieci<sup>615</sup>. Le indagini condotte hanno mirato proprio all'analisi di alcuni di questi ritrovamenti: ad un rinvenimento effettuato presso queste terme, ovvero "un frammento di tegola bordata col bollo incavo e il titolo AKIOΣ"<sup>616</sup>; ai pavimenti a mosaico scoperti a sud delle terme<sup>617</sup>; ai titoli epigrafici illustrati da Orsi rinvenuti a Capo Molini<sup>618</sup>; alla tomba neolitica rinvenuta ad Aci S. Filippo insieme a diversi vasi di argilla e armi di pietra<sup>619</sup>. Questi potrebbero provare la presenza di Siculi nell'area<sup>620</sup>.

Probabilmente nei dintorni del corso d'acqua oggetto del capitolo si erano sviluppati centri indigeni limitrofi, la sorgente potrebbe essere da inserire in un ambito territoriale un tempo frequentato sia da Siculi che da Greci<sup>621</sup>.

È noto che nello stesso luogo delle terme vi fosse in precedenza un tempio greco e che i Romani, più dei Greci, fecero in seguito un elevato uso delle sorgenti termali e salutari del luogo.

---

<sup>615</sup> Biscari 1781, p. 23.

<sup>616</sup> Orsi 1903a, pp. 442-443. Si veda il lavoro di Brancato, Tortorici 2021, p. 34.

<sup>617</sup> Hollm III, 450 in Rapisarda 1916, p. 216.

<sup>618</sup> Orsi 1903a, pp. 442-443.

<sup>619</sup> Basile 1891, p. 19.

<sup>620</sup> Rapisarda 1916, p. 216. Tuttavia per un catalogo aggiornato dei rinvenimenti nell'area si rimanda al lavoro di Brancato e Tortorici (2021).

<sup>621</sup> Rapisarda 1916, p. 216.

A tal proposito Plinio ci informa del fatto che i Romani sapevano distinguere le acque sulfuree da quelle bituminose e da quelle ferruginose<sup>622</sup>, tenendo a mente che gli stessi assegnarono alle ninfe una importanza focale nel culto delle acque salvifiche<sup>623</sup>. Come di rito, anche i Romani le dicevano figlie del principale fiume siciliano, il Simeto, come di questo era figlia la madre di Aci, la già citata ninfa Simetide<sup>624</sup>. Era inoltre consuetudine gettare nelle acque ritenute salvifiche oggetti come iscrizioni dedicatorie e votivi rappresentanti parti del corpo degli ammalati e dei guariti (simili agli odierni *ex-voto*).

Sulle acque salutari in collegamento con quelle di S. Venera, è stato studiato il passaggio dalla grecità alla romanizzazione dei culti professati presso queste sorgenti sulfuree. In particolar modo a partire dall'ultimo decennio, queste sono state studiate in tutta Italia alla luce dei diversi ritrovamenti che hanno coinvolto i santuari più noti, come quelli della Fonte di Anna Perenna e di San Casciano Bagni.

Tuttavia, per discutere del mito riguardante la Ninfa della costa della Sicilia orientale bisogna comunque avviare il discorso partendo dagli studi legati al paesaggio posto in relazione alle fonti classiche<sup>625</sup>. Seguendo queste ultime sembra che i Greci prima, e successivamente i Romani, identificassero Galatea con l'omonima nereide omerica<sup>626</sup>; tuttavia sul nome Galatea v'è molta confusione poiché la Ninfa è omonima dell'etera di Dionisio il Vecchio<sup>627</sup>, di cui si discuterà più avanti e di Galatea regina di Festòs (a Creta)<sup>628</sup>.

---

<sup>622</sup> Si veda il trentunesimo libro di *Naturalis Historiae* di Plinio.

<sup>623</sup> Rapisarda 1916, p. 216, n. 1.

<sup>624</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 13, 750: *Acis erat Fauno nymphaque Symaethide cretus [...]*, “Aci era figlio di Fauno e della ninfa Simetide [...]”.

<sup>625</sup> Una analisi completa sul mito e sulle sfaccettature dello stesso è stata fatta da Pietrina Anello. Per ulteriori informazioni si rimanda a questa pubblicazione Anello 1984, pp. 11-51.

<sup>626</sup> Omero, *Iliade*, 18, 45: Δωρις και Πανόπη και ἀγακλειτή Γαλάτεια, “Dori e Panopea, e sopra tutte Galatea famosa”, traduzione di V. Monti (1825).

<sup>627</sup> È proprio Ateneo che riferendo la testimonianza di Fania introduce al racconto la nuova figura di Odisseo. Fania in Aten. 1, 6, Rapisarda 1916, p. 227. Queste tre figure torneranno anche in Sinesio, *Ep.* 121. Qui l'amore del Ciclope è ancora sfortunato. Si veda Anello 1984, p. 18.

<sup>628</sup> Rapisarda 1916, p. 227.

## Il mito in relazione al paesaggio etneo e gli sviluppi del modello omerico

Per quanto concerne il paesaggio etneo in relazione alla mitologia che ad esso è legata, conosciamo i passi omerici che sono ormai stati ricondotti allo scenario siciliano<sup>629</sup> e che riguardano sia le avventure di Ulisse che altri miti<sup>630</sup>. Anche Euripide<sup>631</sup> e il già menzionato Teocrito<sup>632</sup> descriveranno scene aventi per soggetto Polifemo, le quali, se in un primo tempo avranno come scenario l'Etna, successivamente verranno ambientate sulle sponde del fiume *Akis* e presso Capo Mulini<sup>633</sup>. Se in Omero il ciclope è antropofago e disumano (fig. 4), nell'opera teocritea presenta invece caratterialità legate alla natura e alla pastorizia, è musicista ed innamorato di Galatea<sup>634</sup>. Il Polifemo siciliano è però diverso dall'omerico. Se per O. Rossbach<sup>635</sup> il Polifemo più simile a quello teocriteo è un fauno o un sileno, B. Sauer<sup>636</sup> e altri<sup>637</sup> non concordano con questa tesi, dichiarando che il montone del racconto è un attributo proprio del Ciclope e non di satiri e sileni. Allora il Polifemo siciliano sarebbe più simile a Pan (o Faunus), anche alla luce degli elementi naturali di cui si circonda, come nel caso del bosco sacro a Zeus popolato di fauni e ninfe<sup>638</sup>.

---

<sup>629</sup> Omero, *Odissea*, 12, 127-136: Θρινακίην δ' ἐς νῆσον ἀφίξεαι· ἔνθα δὲ πολλὰ βόσκοντ' Ἡελίοιο βόες καὶ ἴφια μῆλα. ἑπτὰ βοῶν ἀγέλαι, τόσα δ' οἰῶν πώεα καλά, πεντήκοντα δ' ἕκαστα. γόνος δ' οὐ γίνεται αὐτῶν, οὐδέ ποτε φθινύθουσι. θεαὶ δ' ἐπιποιμένες εἰσὶ, νύμφαι ἐϋπλόκαμοι, Φαέθουσά τε Λαμπετίη τε, ἃς τέκεν Ἡελίῳ Ὑπερίονι διὰ Νέαιρα. τὰς μὲν ἄρα θρέψασα τεκοῦσά τε πότνια μήτηρ Θρινακίην ἐς νῆσον ἀπόκισε τηλόθι ναίειν, μῆλα φυλασόμεναι πατρώϊα καὶ ἔλικας βοῦς, “E giungerai all'isola Trinachia. Là pascolano numerose le vacche del Sole e pingui greggi: sette mandrie di vacche, e altrettante belle greggi di pecore, di cinquanta capi ogni armento. Prole non nasce da esse, né mai muoiono. Ne sono guardiane due dèe, ninfe dai lunghi capelli, Faetizia e Lampezia, che al Sole Iperione generò la divina Neèra. Le allevò e le partorì la madre sovrana e poi le trasferì nell'isola Trinachia, che abitassero lontano, a custodire le greggi paterne e le vacche dalle corna ricurve”. Trad. a cura di V. Di Benedetto.

<sup>630</sup> Non essendo possibile discutere tutti i passi sull'argomento si rimanda alla relativa bibliografia.

<sup>631</sup> Si veda la parte dedicata all'interno di questo capitolo.

<sup>632</sup> Si veda il paragrafo precedente.

<sup>633</sup> Rapisarda 1916, p. 220.

<sup>634</sup> Rapisarda discute anche della tradizione sulla progenie dei due, si veda Rapisarda 1916, p. 220.

<sup>635</sup> Rossbach, *Arch. Jahrb.*, 8, 1893, p. 52 in Rapisarda 1916, p. 221.

<sup>636</sup> Sauer, in *Roscher*, III, 2, 1897-902, s. v. *Polyphemos*, n. 2.

<sup>637</sup> Si veda ad esempio quanto discusso da Rapisarda 1916, p. 221.

<sup>638</sup> Rapisarda 1916, p. 221.

Non essendo possibile in questa sede discutere di tutte le fonti sul mito che riguarda Galatea e Polifemo, si analizzeranno solo quelle dirimenti ai fini del discorso sulla presenza della Ninfa nel paesaggio delle Aci e sui risvolti politici che il mito stesso ha avuto in ambito siciliano.

In riferimento all'amore del Ciclope per la Ninfa, nei poemi omerici<sup>639</sup>, come anche nella *Teogonia* esiodea<sup>640</sup>, non vi è notizia del γάμος tra la Ninfa e il Ciclope<sup>641</sup>, notizia che si individua invece nell'opera di Epicarmo<sup>642</sup>. Una delle prime attestazioni riguardanti il Ciclope è presente infatti nei frammenti della sua commedia Κύκλωψ<sup>643</sup>, che però, per via dello stato dell'opera, non consentono di risalire ad un'ambientazione siciliana *tout court*<sup>644</sup>. Tuttavia secondo A. Olivieri<sup>645</sup> un'altra

---

<sup>639</sup> Omero, *Iliade*, 18, 35-51: σμερδαλέον δ' ὤμωξεν ἄκουσε δὲ πότνια μήτηρ ἡμένη ἐν βένθεσσιν ἄλως παρὰ πατρὶ γέροντι, κόκυσέν τ' ἄρ' ἐπειτα· θεαὶ δὲ μιν ἀμφαγέροντο πᾶσαι ὅσαι κατὰ βένθος ἄλως Νηρηίδες ἦσαν. ἐνθ' ἄρ' ἔην Γλαύκη τε Θάλειά τε Κυμοδόκη τε Νησαίη Σπειώ τε Θόη θ' Ἀλίη τε βοῶπις Κυμοθόη τε καὶ Ἀκταίη καὶ Λιμνώρεια καὶ Μελίτη καὶ Ἰαιρα καὶ Ἀμφιθόη καὶ Ἀγαυὴ Δωτώ τε Πρωτώ τε Φέρουσά τε Δυναμένη τε Δεξαμένη τε καὶ Ἀμφινόμη καὶ Καλλιάνειρα Δωρίς καὶ Πανόπη καὶ ἀγακλειτὴ Γαλάτεια Νημερτής τε καὶ Ἀψευδῆς καὶ Καλλιάνασσα· ἐνθα δ' ἔην Κλυμένη Ἰάνειρά τε καὶ Ἰάνασσα Μαῖρα καὶ Ὠρείθυια ἐὺπλόκαμός τ' Ἀμάθεια ἄλλαι θ' αἰ κατὰ βένθος ἄλως Νηρηίδες ἦσαν. τῶν δὲ καὶ ἀργύφρον πλῆτο σπέος· αἱ δ' ἅμα πᾶσαι στήθεα πεπλήγοντο, Θέτις δ' ἐξῆρχε γόοιο, “Gettò un urlo tremendo, l'eroe: lo udi la nobile madre, che accanto al vecchio padre sedeva negli abissi del mare, e scoppiò in pianto a sua volta; le si fecero intorno allora le dee, tutte le figlie di Nereo che abitavano negli abissi del mare: Glauce, Talia, Cimodoce, Nesea, Spio, Toe, Alia dai grandi occhi, Attea, Cimotoe, Limnorea, Mefite, Iera, Anfiteo, Agave, Doto, Proto, Ferusa, Dinamene, Dessamene, Anfinome, Callianira, Doride, Panope e Galatea gloriosa, Nemerte, Apseude, Callianassa; e poi Climene, Ianira, Ianassa, Maira, Oritia e Amatia dai bei capelli. E tutte le altre figlie di Nereo che abitavano negli abissi del mare. Riempivano in folla la grotta dai riflessi d'argento, e tutte insieme si battevano il petto, e dette inizio Teti al compianto”. Trad. a cura di M.G. Ciani e G. Zanetto.

<sup>640</sup> Qui vi sono di i nomi delle nereidi, cfr. Esiodo, *Teogonia*, 250: Δωρίς καὶ Πανόπη καὶ εὐειδῆς Γαλάτεια, “Doris, Panope e l'avvenente Galatea”, trad. a cura di G. Ricciardelli. Inoltre in Esiodo, *Teogonia*, 139-146 non compare il nome di Polifemo: γείνατο δ' αὖ Κύκλωπας ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας, Βρόντην τε Στερόπην τε καὶ Ἄργην ὀβριμόθυμον, οἱ Ζηνὶ βροντήν τ' ἔδωσαν τεύξαν τε κεραυνόν. οἱ δ' ἦτοι τὰ μὲν ἄλλα θεοῖς ἐναλίγκιοι ἦσαν, μόνος δ' ὀφθαλμὸς μέσσω ἐνέκειτο μετώπῳ· Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον, οὐνεκ' ἄρα σφεων κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ, “Poi generò i Ciclopi che hanno il cuore prepotente, Tuono e Lampo e Scintillante dall'animo impetuoso, che a Zeus diedero il tuono e fabbricarono il fulmine. Questi davvero nel resto erano simili agli dèi, ma un occhio solo posava in mezzo alla fronte, e di nome Ciclopi erano detti coerentemente, poiché a loro un occhio rotondo posava sulla fronte”, trad. a cura di G. Ricciardelli.

<sup>641</sup> Si è incerti su un passo, forse di Bacchilide, in cui se si accetta l'autenticità del frammento, vi era notizia del matrimonio tra Polifemo e Galatea. La Anello avanza anche l'ipotesi che in esso si possa scorgere un lieve tratto della propaganda dei Dinomenidi. Secondo la Anello vi si rivedrebbe un culto locale in connessione alla rifondazione di Catania ad opera di Ierone e denominata Etna (476-475). Inoltre già gli ateniesi avevano assistito al *Ciclope* di Euripide. Il passo sarebbe attribuibile a Bacchilide qualora Natalis Comes risultasse fonte attendibile. Cfr. Coppola 1995, p. 92, in particolare nota 72; Muccioli 2004, p. 129.

<sup>642</sup> Galatea è inserita nella lista delle Nereidi ma non è associata a Polifemo. Inoltre, sempre seguendo la Anello, nelle due opere non vi sono certezze sulla localizzazione siciliana di Galatea, di Polifemo e dei Ciclopi.

<sup>643</sup> Si veda l'opera di Epicarmo sul *Ciclope*. Cfr. Anello 1984, pp. 11-51; Muccioli 2004, p. 128. Il tema eroico del Ciclope e del suo scontro con Odisseo era quindi stato accolto in Sicilia già prima della tirannide di Dionisio.

<sup>644</sup> Anello 1984, p. 13.

<sup>645</sup> Olivieri 1930, pp. 3-5.

commedia di Epicarmo potrebbe far pensare che il Κύκλωψ sia stata ambientata in Sicilia, l'Ἡρακλῆς, nella quale si trova la figura di un Ciclope figlio di Sicano e di Etna<sup>646</sup>.

---

<sup>646</sup> A tal proposito si veda Anello 1984, p. 13 nota 13. Inoltre anche altri poeti come Cratino e Callia hanno tratto ispirazioni da tali figure mitiche, ma anche in questo caso a causa della frammentarietà dei testi non è facile trarre informazioni sul paesaggio del mito. Anche i drammi satireschi hanno avuto per oggetto la figura del Ciclope, si pensi ad Aristias, la cui opera, giunta frammentaria, richiama il Ciclope omerico, e al Κύκλωψ di Euripide che è anche pastore di buoi, padrone di cani da caccia, mangia cacciagione ed è misogino. Inoltre il dramma di Euripide si svolge alle pendici dell'Etna. Euripide, *Ciclope*, 20 ἐξέβαλεν ἡμᾶς τήνδ' ἐς Αἰτναίαν πέτραν "spinse noi in questa Etnea rupe"; 62 Αἰτναίων σκοπελῶν, "dell'etnee balze"; 95 πόθεν πάρεισι Σικελὸν Αἰτναῖον πάγον, "dove son arrivati alla Sicula roccia Etnea"; 114 Σει. Αἰτναῖος ὄχθος Σικελίας ὑπέρτατος, "l'Etneo monte il più alto della Sicilia"; 130 Σει. φροῦδος, πρὸς Αἴτνηι θῆρας ἰχνεύων κυσίν, "È partito verso l'Etna, inseguendo fiere coi cani"; 298 οἰκεῖς ὑπ' Αἴτνηι, τῆι πυριστάκτῳ πέτραι, "abiti sotto l'Etna, la roccia versante fuoco"; 366 Κύκλωψ Αἰτναῖος, "Ciclope Etneo"; 395 Αἰτναῖά τε σφαγεῖα πελέκεων γνάθοις, "Enormi scannatoi (fatti) coi denti delle scuri" dove "enormi" è da intendersi con "grandi quanto l'Etna"; 599 Οδ. Ἡφαιστ', ἄναξ Αἰτναῖε, "O Signore dell'Etna, o Efesto"; 660 τὸν Αἴτνας μῆλονόμον, "dell'Etna il pastore".



Nel V secolo con Tucidide<sup>647</sup> avviene una prima localizzazione del Ciclope in Sicilia; questi non

<sup>647</sup> Tucidide 6, 2, 1-2: Τοῦ δ' αὐτοῦ χειμῶνος Ἀθηναῖοι ἐβούλοντο αὐθις μεῖζονι παρασκευῇ τῆς μετὰ Λάχνητος καὶ Εὐρυμέδοντος ἐπὶ Σικελίαν πλεύσαντες καταστρέψασθαι, εἰ δύναντο, ἄπειροι οἱ πολλοὶ ὄντες τοῦ μεγέθους τῆς νήσου καὶ τῶν ἐνοικούντων τοῦ πλήθους καὶ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, καὶ ὅτι οὐ πολλῶ τινὶ ὑποδεέστερον πόλεμον ἀνηροῦντο ἢ τὸν πρὸς Πελοποννησίους. Σικελίας γὰρ περίπλους μὲν ἐστὶν ὀλκάδι οὐ πολλῶ τινὶ ἔλασσον ἢ ὀκτῶ ἡμερῶν, καὶ τοσαύτη οὖσα ἐν εἰκοσισταδίῳ μάλιστα μέτρῳ τῆς θαλάσσης διείργεται τὸ μὴ ἡπειρος εἶναι· ὥκισθη δὲ ὧδε τὸ ἀρχαῖον, καὶ τοσάδε ἔθνη ἔσχε τὰ ξύμπαντα. παλαιάτατοι μὲν λέγονται ἐν μέρει τινὶ τῆς χώρας Κύκλωπες καὶ Λαιστρυγόνες οἰκῆσαι, ὧν ἐγὼ οὔτε γένος ἔχω εἰπεῖν οὔτε ὀπόθεν ἐσῆλθον ἢ ὅποι ἀπεχώρησαν· ἀρκεῖτω δὲ ὡς ποιηταῖς τε εἴρηται καὶ ὡς ἕκαστός πη γινώσκει περὶ αὐτῶν. Σικανοὶ δὲ μετ' αὐτοὺς πρῶτοι φαίνονται ἐνοικισάμενοι, ὡς μὲν αὐτοὶ φασὶ, καὶ πρότεροι διὰ τὸ αὐτόχθονες εἶναι, ὡς δὲ ἡ ἀλήθεια εὐρίσκεται, Ἴβηρες ὄντες καὶ ἀπὸ τοῦ Σικανοῦ ποταμοῦ τοῦ ἐν Ἴβηρίᾳ ὑπὸ Λιγύων ἀναστάντες, καὶ ἀπ' αὐτῶν Σικανία τότε ἡ νῆσος ἐκαλεῖτο, πρότερον Τρινακρία καλουμένη· οἰκοῦσι δὲ ἔτι καὶ νῦν τὰ πρὸς ἐσπέραν τὴν Σικελίαν. Ἰλίῳ δὲ ἀλίσκομένου τῶν Τρώων τινὲς διαφυγόντες Ἀχαιοὺς πλοίοις ἀφικνοῦνται πρὸς τὴν Σικελίαν, καὶ ὄμοροι τοῖς Σικανοῖς οἰκῆσαντες ξύμπαντες μὲν Ἑλυμοὶ ἐκλήθησαν, πόλεις δ' αὐτῶν Ἐρυξ τε καὶ Ἐγεστα. προσξυνώκησαν δὲ αὐτοῖς καὶ Φωκέων τινὲς τῶν ἀπὸ Τροίας τότε χειμῶνι ἐς Λιβύην πρῶτον, ἔπειτα ἐς Σικελίαν ἀπ' αὐτῆς κατενεχθέντες. Σικελοὶ δ' ἐξ Ἰταλίας (ἐνταῦθα γὰρ ὄκουν) διέβησαν ἐς Σικελίαν, φεύγοντες Ὀπικοὺς, ὡς μὲν εἰκὸς καὶ λέγεται, ἐπὶ σχεδίων, τηρήσαντες τὸν πορθμὸν κατιόντος τοῦ ἀνέμου, τάχα ἂν δὲ καὶ ἄλλως πως ἐσπλεύσαντες. εἰσὶ δὲ καὶ νῦν ἔτι ἐν τῇ Ἰταλίᾳ Σικελοὶ, καὶ ἡ χώρα ἀπὸ Ἰταλοῦ βασιλέως τινὸς Σικελῶν, τοῦνομα τοῦτο ἔχοντος, οὕτως Ἰταλία ἐπωνομάσθη. ἐλθόντες δὲ ἐς τὴν Σικελίαν στρατὸς πολὺς τοὺς τε Σικανοὺς κρατοῦντες μάχῃ ἀνέστειλαν πρὸς τὰ μεσημβρινὰ καὶ ἐσπέρια αὐτῆς καὶ ἀντὶ Σικανίας Σικελίαν τὴν νῆσον ἐποίησαν καλεῖσθαι, καὶ τὰ κράτιστα τῆς γῆς ὥκησαν ἔχοντες, ἐπεὶ διέβησαν, ἔτη ἐγγὺς τριακόσια πρὶν Ἑλληνας ἐς Σικελίαν ἐλθεῖν· ἔτι δὲ καὶ νῦν τὰ μέσα καὶ τὰ πρὸς βορρᾶν τῆς νήσου ἔχουσιν. ὄκουν δὲ καὶ Φοίνικες περὶ πᾶσαν μὲν τὴν Σικελίαν ἄκρας τε ἐπὶ τῇ θαλάσῃ ἀπολαβόντες καὶ τὰ ἐπικείμενα νησιδία ἐμπορίας ἔνεκεν τῆς πρὸς τοὺς Σικελούς· ἐπειδὴ δὲ οἱ Ἕλληνες πολλοὶ κατὰ θάλασσαν ἐπεσέπλεον, ἐκλιπόντες τὰ πλείω Μοτύην καὶ Σολόεντα καὶ Πάνορμον ἐγγὺς τῶν Ἑλύμων ξυνοικήσαντες ἐνέμοντο, ξυμμαχία τε πίσυνοι τῇ τῶν Ἑλύμων, καὶ ὅτι ἐντεῦθεν ἐλάχιστον πλοῦν Καρχηδῶν Σικελίας ἀπέχει. βάρβαροι μὲν οὖν τοσοῖδε Σικελίαν καὶ οὕτως ὥκησαν, “Correva ancora l’inverno, quando si risvegliava in Atene l’impulso d’imbarcarsi con armamenti più massicci di quelli disposti per Lachete ed Eurimedonte, con cui puntare sulla Sicilia e conquistarla, se possibile. Per la folla d’Atene era mistero la grandezza di quest’isola e il numero preciso delle sue genti, Greci o barbari: e s’ignorava d’addossarsi uno sforzo bellico non troppo più lieve di quello spiegato contro il Peloponneso. Ad una nave mercantile occorrono otto giorni, o poco meno, per effettuare il giro completo dell’isola, la quale, benché di perimetro così ampio, è divisa dal continente da un braccio di mare che non si estende per più di venti stadi. “Già in tempi lontani fu sede di popoli, ed ecco il complessivo registro delle genti che ospitò. L’insediamento umano più antico che la tradizione ricordi fu quello dei Ciclopi e dei Lestrigoni, che occuparono una fascia limitata del paese. Ma sul loro ceppo non posso pronunciarmi, né sulla loro terra d’origine o su quale zona del mondo abbiano poi scelto per emigrarvi. Si stia contenti delle memorie poetiche e dell’opinione che ciascuno, chi da una fonte, chi da un’altra, ha concepito su quelle genti. Subito dopo quelli devono essersi stabiliti sull’isola i Sicani. Costoro anzi, a quanto affermano, avrebbero preceduto i Ciclopi e i Lestrigoni in quanto originari della Sicilia. Ma la verità “storica fa giustizia di queste fantasie: erano Iberi, e in Iberia avevano dimora, lungo il corso del Sicano, donde i Liguri li costrinsero ad allontanarsi. Per opera loro l’isola finì col mutare il primitivo nome di Trinacria in quello di Sicania. Nel nostro tempo i Sicani sono ancora stanziati nella zona occidentale della Sicilia. Quando Ilio crollò, un drappello di Troiani fuggitivi, sgusciati dalla rete della flotta Achea, approdarono alle spiagge della Sicilia e fissarono il proprio domicilio a fianco dei Sicani. Le due genti furono designate con il nome comune di Elimi, e i loro centri urbani furono noti come Erice e Segesta. S’aggiunse più tardi e prese sede in quei luoghi anche un nucleo di Focesi che rientrando da Troia fu travolto in quell’epoca da una tempesta e, dopo aver toccato le coste della Libia, di là concluse finalmente la sua corsa in terra di Sicilia. I Siculi, dall’Italia (poiché in quel paese vivevano) compirono la traversata verso la Sicilia, per sottrarsi agli Opici. È probabile (e in questo caso la tradizione ci soccorre) che si tenessero pronti a passare con alcune zattere, quando si levasse da terra la brezza, propizia al tragitto: ma non si esclude che si siano giovati anche di altri espedienti per sbarcare. Nei tempi moderni esiste ancora in Italia una piccola società di Siculi: il nome di questa regione, anzi, si deve proprio ricollegare a Italo, uno dei re Siculi, che così si chiamava. Costoro passarono in Sicilia con un’armata poderosa e “piegando al primo urto i Sicani li confinarono a viva forza nella parte a mezzogiorno e ad occidente dell’isola, imponendo al paese un nome nuovo: da Sicania, Sicilia. Effettuato il passaggio, si scelsero i territori migliori e li mantennero per circa i trecento anni che precedettero l’avvento dei Greci in Sicilia: attualmente occupano ancora le fasce centrali e a settentrione dell’isola. L’intera costa della Sicilia, inoltre, era punteggiata di stazioni fenicie che si attestavano di preferenza sui promontori lambiti dal mare e sugli isolotti prossimi alla riva, punti utili per la rete commerciale fenicia in Sicilia. Ma più tardi, quando a fitte ondate presero a sbarcarvi i Greci da oltre mare, sgomberate quasi tutte le proprie sedi, i Fenici si riservarono Motia, Solunte e Panormo raggruppandosi spalla a spalla con gli Elimi, sulla cui alleanza giuravano completa fiducia. Non solo, ma da quelle località il tragitto dalla Sicilia a Cartagine è il più spedito. Sicché era questa la potenza numerica dei barbari in

risulta ancora associato alla Nereide. In Nonno di Panopoli<sup>648</sup> invece la ninfa Galatea, prendendo la clava dell'amante, si prepara alla danza matrimoniale intonando canti nuziali appresi dallo stesso<sup>649</sup>. Per questo motivo opinione comune è che la notizia sulla storia d'amore tra Galatea e Polifemo e sui figli che essi ebbero sia da ricollegare all'espansione dorica di Dionisio nell'Illirico e alle sue relazioni con Galli e Celti<sup>650</sup>. Il mito infatti offre al tiranno un tema di notevole risonanza utile alla

<sup>648</sup> Nonno di Panopoli, 6, 300-333: καὶ τότε κυματόεσσαν ἰδὼν ὑπὸ γείτονα πέτρην νηχομένην Γαλάτειαν ἀνίαχε μυδαλέος Πάν· πῆ φέρεαι, Γαλάτεια, δι' οὖρεος ἀντὶ θαλάσσης; μὴ τάχα μαστεύεις ἐρατὴν Κύκλωπος αἰοιδῆν; πρὸς Παφίης λίτομαί σε καὶ ὑμετέρου Πολυφήμου, μὴ κρύψης δεδαυῖα βαρὺν πόθον, εἰ παρὰ πέτραις νηχομένην ἐνόησας ἐμὴν ὄρεσίδρομον Ἥχώ. ἦ ῥά σοι ἴσον ἔχει διερὸν δρόμον; ἦ ῥα καὶ αὐτὴ ἐξομένη δελφῖνι θαλασσαιῆς Ἀφροδίτης, ὡς Θέτις ἀκρήδεμνος, ἐμὴ ναυτίλλεται Ἥχώ; δεῖδια, μὴ μιν ὄρινε δυσάντεια κύματα πόντου· δεῖδια, μὴ μιν ἔκευθε μέγας ῥόος, ὡς ἄρα δειλὴ ἄστατος ἐν πελάγεσσι μετ' οὖρεα κύματα βαίνει; ἦ ποτε πετρήεσσα φανήσεται ὑδριάς Ἥχώ. ἀλλὰ τεὸν Πολυφήμον ἔα βραδύν· ἦν ἐθελήσης, αὐτὸς ἐμοῖς ὄμοισιν ἀερτάζων σε σαώσω· οὐ με κατακλύζει κελάδων ῥόος· ἦν ἐθελήσω, ἴχθυσιν αἰγείοισιν ἐλεύσομαι εἰς πόλον ἄστρον. ὡς φαμένω Γαλάτεια τόσῃ ἀντίαχε φωνήν· Πάν φίλε, σὴν ἀνάειρε δι' οἴδατος ἄπλοον Ἥχώ· μὴ με μάτην ἐρέεινε, τί σήμερον ἐνθάδε βαινῶ· ἄλλον ἐμοὶ πλόον εὗρεν ὑπέρτερον ὑέτιος Ζεύς. καὶ γλυκερὴν περ εὐοῦσαν ἔα Κύκλωπος αἰοιδῆν. οὐκέτι μαστεύω Σικελὴν ἄλα· τοσσατίου γὰρ τάρβος ἔχω νιφετοῖο καὶ οὐκ ἀλέγω Πολυφήμου. εἶπε καὶ ὑγροπόροιο παρήλυθε Πανὸς ἐναύλους. πυκνὰ δὲ κυμαίνοντος ἀμαιμακέτου νιφετοῖο πᾶσα πόλις, πᾶς δῆμος ἔην ῥόος· οὐδὲ τις ἀγκῶν ἄβροχος ἦν, οὐ γυμνὸς ἔην λόφος, οὐ ῥίον Ὅσσης, οὐ τότε Πήλιον ἄκρον· ὑπὸ τριλόφω δὲ κολώνῃ Τυρσηνὸς κελάδησεν· ἱμασσομένοιο δὲ πόντου Ἀδριάδες Σικελοῖσιν ἐρόχθεον ὕδασι πέτραι ὀμβρηροῖς ῥοθίοισιν. ἐν ἠερὶ δὲ κελεύθῳ μαρμαρυγαὶ Φαέθοντος ἐθελύοντο ῥεέθροις, “E allora vedendo Galatea nuotare ai piedi di una roccia battuta dalle onde, Pan tutto bagnato le grida: “Dove vai, Galatea, sui monti invece che nel mare? Stai cercando Forse il canto d'amore del Ciclope? Per la dea di Pafos e per il tuo Polifemo, ti prego, tu che conosci le pene del desiderio, non nasconderti se presso le rocce hai visto nuotare la mia Eco – lei abituata a correre sui monti! Forse anche lei come te percorre quest'umido sentiero? Forse anche lei naviga seduta sul delfino di Afrodite marina, come Teti, senza velo la mia Eco? Ho paura che l'urto delle onde del mare la sconvolga! Ho paura che una corrente forte la ricopra. La sventurata in balia delle onde va per mare e non più per i monti. Lei che una volta fu l'Eco delle rocce, apparirà come Eco del mare. Su, lascia il tuo Polifemo, è troppo goffo! Se vuoi, sarò io a sollevarti sulle mie spalle e ti porterò in salvo; la corrente, per quanto fragorosa, non mi sommergerà; se voglio, con i miei piedi di capra raggiungerò la volta delle stelle”. A queste parole Galatea così risponde: “Mio caro Pan, solleva sui flutti la tua Eco che non sa nuotare; non mi chiedere perché oggi passo di qua, a che servirebbe? È Zeus piovooso che ha voluto per me questa strana navigazione sulle alture. E per quanto dolce sia, lascia perdere il canto di Polifemo. Non sto cercando il mare di Sicilia, ché ho troppa paura di questo violento cataclisma per preoccuparmi di Polifemo”. Così dicendo, passa oltre il rifugio di Pan che rimane lì a guazzo. All'intensificarsi della violenza del diluvio, ora irresistibile, ogni città, ogni paese non è altro che acqua; non c'è un angolo che sia asciutto, non un'altura ancora visibile, né il picco dell'Ossa, né la cima del Pelio; sotto il monte a tre cime il mar Tirreno rumoreggia; scrosci di pioggia sferzano il mare e fanno strepitare le acque siciliane contro gli scogli dell'Adriatico”. Trad. a cura di D. Gigli Piccardi.

<sup>649</sup> Egli addirittura non va a combattere con Dioniso nelle Indie e canta sulla spiaggia a tal punto che la madre stessa se ne vergogna. Nonno 14, 61-66: ἀλλὰ τόσος καὶ τοῖος ἐλείπετο μῦθος ἐννοῦς ἀγχινεφῆς Πολυφήμου, ἀπόσπορος ἐννοσιγαίου, ὅτι μιν ὑγροκέλευθος ἐρήτυνεν αὐτόθι μίμνεν ἄλλος Ἔρωσ πολέμοιο φιλαίτερος· εἰσορόων γὰρ ἡμφανῆ Γαλάτειαν ἐπέκτυπε γείτονη πόντῳ, νυμφιδίῃ σύριγγι χέων φιλοπάρθενον ἠχώ, “Grande e grosso com'era, viene lasciato fuori dalla guerra solo Polifemo, genia di Poseidone, che arriva alle nubi: a restare ed a vagar per lidi lo spingeva un altro amore, a lui più caro della guerra. Faceva infatti risuonare il mare lì accanto emettendo sulla siringa nuziale un canto innamorato appena Galatea si faceva intravedere”, trad. a cura di F. Gonnelli; Nonno 40, 553-557: τέτλαθι καὶ σὺ φέρειν ἴσα Τηθύ. τοσσατίης δὲ ἐξ ἄλῶς αἶμα φέρουσα καὶ οὐκ ὀλίγης ἀπὸ πηγῆς ἱμεῖρει Γαλάτεια μελιζομένου Πολυφήμου, καὶ βυθίῃ χερσαῖον ἔχει πόσιν, ἐκ δὲ θαλάσσης πηκτίδι θελγομένη μετανάστιος εἰς χθόνα βαίνει, “Da un così grande mare, e non da una piccola sorgente scaturita, Galatea desidera il musico Polifemo, lei, che è negli abissi, ha uno sposo di terra, e dal mare trasmigra sulla terra, dal flauto ammalciata”, trad. a cura di D. Accorinti; Nonno 43, 266-267: καὶ ῥόπαλον δυσέρωτος ἀειρομένη Πολυφήμου εἰναλίῃ Γαλάτεια κορύσσετο λυσσαδί Βάκχῃ· “e prendendo la clava di Polifemo, infelice amante, la marina Galatea combatte con una rabbiosa Baccante”, trad. a cura di D. Accorinti; Nonno 43, 390-393: καὶ ζυγίην Γαλάτεια διακρούουσα χορείην ἄστατος ὄρχηστῆρι ποδῶν ἐλελίζετο παλμῶ, καὶ γάμιον μέλος εἶπεν, ἐπεὶ μάθε καλὰ λιγαίνειν ποιμενίῃ σύριγγι διδασκομένη Πολυφήμου, “e Galatea, battendo la danza dell'unione, ondeggia in un cessante saltellare ballerino e intona un'aria di nozze, giacché conosce il melodioso canto, appreso dalla pastorale siringa di Polifemo”, trad. a cura di D. Accorinti.

<sup>650</sup> La notizia precederebbe anche Filosseno, di cui si discuterà subito dopo. Ciacerei 1911, p. 251; Rapisarda 1916, pp. 221-222; Pellegrino 2009, pp. 915-922.

sua propaganda poichè i figli nati dall'unione tra il Ciclope e la nereide vengono chiamati Celto, Illirio e Gala[ta], e partono dalla Sicilia per diventare eponimi di Celti, Illiri e Galati<sup>651</sup>. Indubbiamente la scelta mitopoietica è dettata dalla necessità di legittimare la *dynasteia* anche sull'Adriatico e di stabilire una *syngéneia* con Siracusa. Il progetto ambizioso di una talassocrazia egemonica siracusana è nobilitato e legittimato anche dalla discendenza di Polifemo e Galatea da Poseidone e Nereo, fattore che diventa vincolo di parentela tra genti diverse unite dai mari<sup>652</sup>. Si può ancora citare il ditirambografo Filosseno di Citera<sup>653</sup> che visse alla corte di Dionisio il Vecchio<sup>654</sup> e che per primo narrò del Polifemo musico innamorato, suonatore della fistola da lui stesso costruita per cantare l'amore per la Ninfa<sup>655</sup>. A partire da quanto cantato da Filosseno, tra il IV e il III secolo a.C. il mito del Ciclope e della Nereide si modifica<sup>656</sup>; Aristofane infatti scrive una prima parodia del *Ciclope* di Filosseno nel *Pluto*<sup>657</sup>, commedia in cui il Ciclope suona la cetra e danza. Una simile rappresentazione del Ciclope, non più esclusivo simbolo di ferinità come nel mondo omerico, è da ascrivere al

---

<sup>651</sup> Costanza 2021 p. 27 e relativa bibliografia.

<sup>652</sup> Costanza 2021 pp. 27-48.

<sup>653</sup> Cfr. Rapisarda 1916, p. 220; Pellegrino 2009, pp. 915-922 per maggiori riferimenti riguardanti Filosseno e la stesura del *Ciclope*. Si veda anche Fongoni 2011, pp. 153-163.

<sup>654</sup> Secondo Ateneo, Filosseno fu compagno di bevute di Dionisio I. il rapporto si interruppe poichè il poeta sedusse Galatea, l'etera del tiranno. Fu imprigionato nelle Latomie per questo motivo e per via di tali avvenimenti compose il *Ciclope*. Si veda Ateneo 1, 6e-7a.

<sup>655</sup> La trama dell'opera filossena può essere ricostruita a tratti poichè l'opera è in stato frammentario. Rapisarda 1916, p. 220. Si veda Filosseno, in *Poet. Lyr. Graeci* ed. Bergk III 609, fr. 6 sgg. Cfr. anche Pellegrino 2009, pp. 915-922. La Anello suggerisce che il ditirambo di Filosseno faccia anche riferimento ad una polemica contro la politica filobarbarica di Dionisio I. Cfr. Anello 1984, pp. 11-51.

<sup>656</sup> Il giudizio negativo sull'eroe che tradisce Polifemo dopo aver sedotto e rapito la figlia ha un'eco siracusana, si veda Muccioli 2004, p. 128.

<sup>657</sup> Aristofane, *Pluto*, 290-301: ΚΑ. Καὶ μὴν ἐγὼ βουλήσομαι θρεττανελο τὸν Κύκλωπα μιμούμενος καὶ τοῖν ποδοῖν ὡδὶ παρενσαλεύων ὑμᾶς ἄγειν. Ἀλλ' εἶα, τέκεα, θαμίν' ἐπαναβοῶντες βληχῶμενοί τε προβατίων αἰγῶν τε κινάβρωντων μέλη ἔπεσθ' ἀπεψωλημένοι· τράγοι δ' ἀκρατιεῖσθε. ΧΟ. Ἡμεῖς δέ γ' αὖ ζήτησομεν θρεττανελο τὸν Κύκλωπα βληχῶμενοι σὲ τουτονὶ πινῶντα καταλαβόντες, πήραν ἔχοντα λάχανά τ' ἄγρια δροσερά, κραιπαλῶντα ἡγούμενον τοῖς προβατίοις, εἰκῆ δὲ καταδαρθόντα που μέγαν λαβόντες ἡμμένον σφηκίσκον ἐκτυφλῶσαι, "Carione: Io voglio essere la vostra guida – threttanelò – imitando il Ciclope e battendo coi due piedi il suolo. Andiamo, coraggio, ragazzi, adesso gridate dopo di me e, belando le melodie dei montoni e delle capre dal forte odore, seguite con l'affare ritto, e avrete un banchetto da capri. Corifeo: E noi, da parte nostra, tenderemo – threttanelò belando, dopo aver sorpreso quel Ciclope che tu sei, sporco, con la bisaccia e i legumi selvatici, ancora umidi di rugiada, ubbriaco, intento a condurre i suoi montonie addormentato vicino al gregge, tenderemo, dico, di accecarlo con un grande palo infocato", trad. a cura di G. Paduano, F. Ballotto, V. De Carlo. Inoltre Aristofane accusa nel *Pluto* Filosseno per aver reso il Ciclope quasi "erbivoro". In questo modo Polifemo non appartiene a pieno titolo alla tradizione greca. Cfr. Anello 1984, p. 27. Si vedano Anello 1984, p. 16 e p. 27; Pagni 2013, pp. 56-68.

patrimonio mitico siciliano<sup>658</sup>. Muta anche il modo di rappresentare Galatea, che non fu sempre una ninfa sprezzante dell'amore del ciclope. In Properzio<sup>659</sup> la Ninfa si ferma ad ascoltare il canto di Polifemo e più avanti Appiano scrive<sup>660</sup>: “Si narra che la regione dell’Illirico prese nome da Illirio, figlio di Polifemo. Il ciclope Polifemo e Galatea ebbero come figli Celto, Illirio e Gala. Questi salparono dalla Sicilia e regnarono sui popoli che da loro furono denominati Celti, Illiri e Galati. E questa è per me sicuramente la versione preferibile, giacché circolano molte altre storie su questo soggetto”<sup>661</sup>.

---

<sup>658</sup> Anello 1984, p. 29.

<sup>659</sup> Properzio 3, 2, 1-26: *Carminis interea nostri redeamus in orbem: gaudeat in solito tacta puella sono. Orphea detinuisse feras et concita dicunt flumina Threicia sustinuisse lyra; saxa Cithaeronis Thebas agitata per artem sponte sua in muri membra coisse ferunt; quin etiam, Polypheme, fera Galatea sub Aetna ad tua rorantis carmina flexit equos: miremur, nobis et Baccho et Apolline dextro, turba puellarum si mea verba colit? Quod non Taenariis domus est mihi fulta columnis, nec camera auratas inter eburna trabes, nec mea Phaeac[i]as aequant pomaria silvas, non operosa rigat Marcius antra liquor; at Musae comites et carmina cara legenti nec defessa choris Calliopea meis. Fortunata, meo si qua est celebrata libello! Carmina erunt formae tot monumenta tuae, nam neque Pyramidum sumptus ad sidera ducti, nec Iovis Elei caelum imitata domus, nec Mausolei dives fortuna sepulcri mortis ab extrema condicione vacant. Aut illis flamma aut imber subducet honores, annorum aut ictu, pondere victa, ruent; at non ingenio quaesitum nomen ab aevo excidet: ingenio stat sine morte decus*, “Ora torniamo nel cerchio della nostra poesia; gioisca alla nota armonia la mia fanciulla, da essa raggiunta. Si dice che Orfeo abbia tenuto avvinte le fiere e arrestato i fiumi impetuosi al suono della lira tracia; narrano che le rocce del Citerone, messe in movimento grazie all’arte (di Anfione), si adunarono a Tebe per formare spontaneamente le mura; persino Galatea sulle pendici del selvaggio Etna volse ai tuoi carmi, o Polifemo, i cavalli marini: dovrei meravigliarmi se, col favore di Bacco e di Apollo, una turba di fanciulle venera le mie parole? Benché la mia casa non poggia su colonne di Tenaro, né (vi siano) soffitti eburnei fra travi dorate, Né i miei frutteti eguagliano i giardini dei Feaci, né l’acqua Marcia irriga grotte artificiali; tuttavia mi sono compagne le Muse e i miei carmi sono cari ai lettori E Calliope non è stanca delle mie danze. Fortunata colei, che è stata celebrata dal mio libro! I miei carmi saranno altrettanti monumenti alla tua bellezza, infatti né le piramidi, innalzate con grandi spese sino al cielo, né il tempio di Giove Eleo, ad imitazione del cielo, né la sontuosa magnificenza del sepolcro di Mausolo possono sottrarsi alla suprema necessità della morte. O il fuoco o la pioggia porteranno via il loro splendore o, in seguito alle ingiurie del tempo, vinti dal loro stesso peso rovineranno; Ma la fama conquistata con l’ingegno non perirà mai: all’ingegno dura immortale la gloria”. Trad. a cura di P. Fedeli. A proposito di tale passo, Properzio menziona nel suo testo diversi esempi come quello di Anfione, che col suono della sua lira fece sì che si radunassero le pietre formando il muro di Tebe. Utilizza anche alcuni *topoi* di perfezione, quali, ad esempio, il marmo di Tenaro, attuale capo Matapan, molto famoso, e cita anche i giardini dei Feaci, tra i quali quello di Alcinoo era descritto come ricco e lussureggiante, o, ancora, l’*aqua Marcia*, rinomata per la sua limpidezza. Cita addirittura come esempi di monumenti straordinari che sottostanno alle leggi del tempo le piramidi, il tempio di Zeus ad Olimpia e il Mausoleo di Alicarnasso. Inoltre, sui cavalli marini, secondo alcuni essi sono delfini, come anche in Filostrato (Maggiore), *Eikones*, 2, 18, 4 Galatea ἐν ἀπαλῇ τῇ θαλάσσει παίζει τέτρωνον δελφίνων ξυνάγουσα ὁμοζυγούντων καὶ ταῦτὸν πνεόντων, “intanto giuoca su un mare placido, guidando un carro tirato da quattro delfini, che un solo giogo stringe e un solo afflato [...]”. Trad. a cura di G. Pucci e G. Lombardo.

<sup>660</sup> Appiano, *Illyr.* 2.3 = *Hist. Rom.* 10.2.3, si vedano Rapisarda 1916, p. 221; Pellegrino 2009, p. 917; Costanza 2021, pp. 27-48. Anche in Timeo si trovano altre notizie sulla progenie di Polifemo e Galatea. A tal proposito si veda anche Livrea 2004, pp. 41-46.

<sup>661</sup> Φασὶ δὲ τὴν χώραν ἐπώνυμον Ἰλλυριοῦ τοῦ Πολυφήμου γενέσθαι· Πολυφήμῳ γὰρ τῷ Κύκλωπι καὶ Γαλατείᾳ Κελτὸν καὶ Ἰλλύριον καὶ Γάλαν παῖδας ὄντας ἐξορμηθεὶς Σικελίας, καὶ ἄρξει τῶν δι’ αὐτοὺς Κελτῶν καὶ Ἰλλυρίων καὶ Γαλατῶν λεγομένων. Καὶ τότε μοι μάλιστα, πολλὰ μυθεόντων ἕτερα πολλῶν, ἀρέσκει. Trad. di S. Costanza. Sulle diverse varianti del mito si veda Costanza 2021, pp. 27-48.

Sempre sull'amore di Polifemo per Galatea, una variante simile è ancora quella narrata da Niceta Eugenio<sup>662</sup>.

### Un tempio sacro alla Ninfa Galatea

Sul mito della Ninfa Galatea vi sono notizie confuse in relazione alla presenza di un tempio in suo onore. Freeman<sup>663</sup> e anche Rapisarda suppongono, analizzando lo scolio a Teocrito (*Idillio XI*) che segue nel testo, che il passo alluda ad un culto locale su cui la cultura greca influisce successivamente: Δοῦρις φησὶν, διὰ τὴν τῶν θρεμμάτων πολυπλήθειαν καὶ τοῦ γάλακτος ἰδρύσασθαι ἱερόν ἐν Αἴτνῃ τῇ Γαλατεία. Φιλόξενον δὲ τὸν Κυθήριον ἐπιδημήσαντα, καὶ μὴ δυνάμενον ἐπινοῆσαι τὴν αἰτίαν, ἀναπλάσαι, ὅτι Πολύφημος ἦρα Γαλατείας<sup>664</sup>. Ciaceri a tal proposito sostiene che la notizia dello storico Duride sul presunto tempio innalzato sull'Etna da Polifemo in onore di Galatea sia da ritenersi tradizione mitologica<sup>665</sup>; inoltre, se Freeman scrivendo: “Wenn Erinnerungen an sie überhaupt noch fortlebten, wäre es wohl möglich, Spuren eines dem sizilischen Flüsschen gewidmeten Ortskultus ausfindig zu machen, in den die griechische Phantasie die beiden homerischen Namen verfolgte hatte”<sup>666</sup> non sa dove collocare l'edificio sacro, esso potrebbe

---

<sup>662</sup> Si veda anche Conca *et alii* 2019, p. 78. Si veda inoltre la traduzione di Q. Cataudella del passo di Niceta Eugenio 6, 463-491: “Non ignori infatti come una volta, il famoso Ciclope, innamorato di Galatea, attrasse a sé la fanciulla che non voleva sentirne: aveva infatti orrore della eccessiva villosità del suo corpo, e perciò fuggiva lui che l'amava: ma, secondo me, l'amava perché colpiva solo con piccole mele quel gigante. Tuttavia quello le prometteva cose straordinarie: preso d'amore per lei, diceva si sarebbe bruciato le mani e i piedi e il ventre per incenerire iol suo folto pelame, e, se era possibile, il suo stesso cuore, se questo era gradito alla sua amata, e anche quell'unico occhio che aveva per vedere, vasto, rotondo, grande. A tal punto era giunto nel suo amore. Il Ciclope supplicava Galatea di venire nel suo antro: dove diceva di allevare cerbiatti, e dei superbi vitellini, e agnelli, e altre greggi, e molte cagne selvatiche, buone a uccidere lupi, e di avere dolci viti, e cacio nell'inverno e nella stagione estiva, e secchie traboccanti di latte, e più di sessanta sciami di api, e coppe artisticamente cesellate, e innumerevoli pelli di capre selvatiche. Con queste parole di Ciclope cercava di ammaliare Galatea, cantando dolcemente, guardando verso il mare, portando alle labbra un'artistica zampogna. Con queste parole cercava di ammaliarla, e la supplicava di accettare l'ospitalità nel suo antro, dicendo addio alla vita marina”.

<sup>663</sup> Per Freeman I, p. 165, si veda Rapisarda 1916, p. 222. Cfr. anche Anello 1984, p. 20.

<sup>664</sup> Si vedano Dübner, Bussemaker 1849, p. 46; *Scol.* Teocr. (M. 2, 479 fr. 43), per ulteriori informazioni cfr. Rapisarda 1916, p. 222.

<sup>665</sup> Ciaceri 2004 (I edizione 1911), p. 141. Si veda anche Anello 1984, pp. 20-24.

<sup>666</sup> “Se la memoria di loro sopravvivesse ancora, sarebbe possibile trovare tracce di un culto locale dedicato al piccolo fiume siciliano, nel quale l'immaginazione greca aveva rintracciato i due nomi omerici”.

coincidere con quello di cui scrive Diodoro<sup>667</sup> dicendo che Gelone aveva innalzato un tempio a Demetra e Kore κατά τὴν Αἴτνην<sup>668</sup>.

Lo stesso Luciano, nel suo viaggio immaginario, giunge in un mare di latte con un'isola bianca nella quale le uve davano latte e non vino; e dice che in questo luogo si trovava un tempio dedicato alla ninfa Galatea<sup>669</sup>.

Sicuramente la ninfa e il Ciclope rappresentano comunque due divinità topiche legate alla natura che circonda i luoghi del mito di cui essi sono protagonisti.

Secondo la Anello non è un caso che sia in Bacchilide che in Filosseno si discuta del mito di Polifemo e Galatea, essendo i due poeti vissuti alle corti di Ierone e di Dionisio I<sup>670</sup>. È nella Sicilia quindi che va ricercata l'origine, forse pregreca, del mito. Nonostante sia difficile nell'isola discernere ciò che della storia religiosa antica è indigeno e quanto di essa sia sopravvissuto alla "grecizzazione" e alla "romanizzazione" dell'isola.

Se Brelich<sup>671</sup> arriva quasi a negare la possibilità di studiare i culti greci dell'isola, tuttavia è possibile vedere almeno l'impronta lasciata da questi in quello che è diventato tradizione<sup>672</sup>.

Sulle radici pregreche del mito di Galatea e Polifemo, la testimonianza fondamentale è quella del già citato Duride, che sottolinea che il tempio per Galatea era stato eretto da Polifemo e, nel farlo,

---

<sup>667</sup> Diodoro 11, 26.

<sup>668</sup> Rapisarda 1916, pp. 222-223.

<sup>669</sup> Cfr. Rapisarda 1916, p. 227. Luciano, *Storia Vera*, 2, 3: Πλεύσαντες οὖν ὅσον τριακοσίους σταδίους νήσω μικρᾷ καὶ ἐρήμῃ προσηνέχθημεν. ἀφ' ἧς ὕδωρ λαβόντες ἐπελελοίπει γὰρ ἤδη καὶ δύο ταύρους ἀγρίους κατατοξεύσαντες ἀπεπλεύσαμεν. οἱ δὲ ταῦροι οὗτοι τὰ κέρατα οὐκ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς εἶχον, ἀλλ' ὑπὸ τοῖς ὀφθαλμοῖς, ὥσπερ ὁ Μῶμος ἤξιου. μετ' οὐ πολὺ δὲ εἰς πέλαγος ἐνεβαίνομεν, οὐχ ὕδατος, ἀλλὰ γάλακτος· καὶ νῆσος ἐν αὐτῷ ἐφαίνετο λευκὴ πλήρης ἀμπέλων. ἦν δὲ ἡ νῆσος τυρὸς μέγιστος συμπεπηγώς, ὡς ὕστερον ἐμπαρόντες ἐμάθομεν, σταδίων εἴκοσι πέντε τὸ περίμετρον· αἱ δὲ ἀμπελοὶ βοτρυῶν πλήρεις, οὐ μέντοι οἶνον, ἀλλὰ γάλα ἐξ αὐτῶν ἀποθλίβοντες ἐπίνομεν. ἱερὸν δὲ ἐν μέσῃ τῇ νήσῳ ἀνωκοδόμητο Γαλατείας τῆς Νηρηίδος, ὡς ἐδήλου τὸ ἐπίγραμμα. ὅσον οὖν χρόνον ἐκεῖ ἐμείναμεν, ὄψον μὲν ἡμῖν καὶ σιτίον ἢ γῆ ὑπῆρχεν, ποτὸν δὲ τὸ γάλα τὸ ἐκ τῶν βοτρυῶν. Arrivammo a una piccola isola deserta, dove dove prendemmo acqua – poiché già ci era venuta a mancare – e uccidemmo a colpi di frecce due tori selvaggi, dopo di che ripartimmo. Questi tori non avevano le corna sulla testa, ma sotto gli occhi, come voleva Momo. Poco tempo dopo entravamo in un mare, non di acqua ma di latte, e in mezzo a esso appariva un'isola bianca, piena di viti. L'isola era una forma di formaggio molto indurita, come dopo, gustandola apprendemmo, di venticinque stadi di circonferenza; e le viti erano piene di grappoli, non però vino da essi, schiacciandoli, bevevamo, ma latte. In mezzo all'isola era costruito un tempio sacro alla Nereide Galatea, come diceva l'iscrizione. Per il tempo in cui rimanemmo là, la terra ci forniva il companatico e il pane, bevanda era il latte che veniva dai grappoli. Si diceva che regnasse su questo paese Tyro, la figlia di Salmoneo, la quale aveva ricevuto questo in dono, dopo la sua partenza da qui, da Poseidone. Trad. a cura di Q. Cataudella. Come sottolinea la Anello, la natura fantastica dell'opera del retore non consente di discernere se le caratteristiche immaginarie descritte rientrano nella tradizione mitologica o se esse siano invenzione di Luciano. Cfr. Anello 1984, p. 25.

<sup>670</sup> Anello 1984, p. 24.

<sup>671</sup> Brelich 1964-1965, p. 35 e ss.

<sup>672</sup> Anello 1984, p. 24.

allude ad una divinità con caratteristiche pastorali. Quindi la Galatea omerica e quella della *Teogonia* era in entrambi i casi una divinità marina e non legata a pascoli e ad abbondanza di latte; da ciò l'ipotesi che la divinità venerata per l'abbondanza di latte fosse una divinità locale pregreca solo successivamente affiancata alla Galatea greca per assonanza del nome<sup>673</sup>.

Su tali basi si può affermare che in una società precerealicola come quella ipotizzata per l'epoca in cui doveva essere stato eretto il tempio che verrà successivamente votato alla Nereide, non vi fosse bisogno di venerare le acque, ritenute solo successivamente elemento indispensabile per la crescita del raccolto. Per tale società sarebbe stato più coerente elevare un tempio da dedicare ad una divinità protettrice di pascoli e connessa con il latte prodotto dalle greggi<sup>674</sup>.

Vi sono anche delle notizie relative ad una possibile vicinanza tra i Ciclopi e Sicano che provengono da frammenti di opere di Demetrio di Callatis e di Sisifo di Cos<sup>675</sup>. Tuttavia non si è in grado di capire né a quali fonti i due autori si siano ispirati né se tali leggende siano da attribuire ad un filtraggio dei miti indigeni effettuato dall'ambiente greco nelle prime colonie<sup>676</sup>. Viene in soccorso di tale interpretazione Tucidide, il quale nel IV libro delle Storie scrive: “Sembra che i primi a stabilirsi nell'isola dopo di essi siano stati i Sicani: secondo quel che dicono loro, vi erano insediati anche prima, per il fatto di esser indigeni; secondo invece la verità che è stata scoperta, essi erano Iberi scacciati dai Liguri dal fiume Sicano, che si trova in Iberia. Da loro l'isola era chiamata Sicania, mentre prima aveva il nome di Trinacria; i Sicani abitano ancora oggi la Sicilia, nella parte occidentale”<sup>677</sup>. Di questo passo sono state date diverse interpretazioni. Secondo alcuni studiosi in esso si può vedere una memoria propria di genti encorie<sup>678</sup>, o ancora, un processo di rivendicazione “nazionalistica” ad opera dei Sicani durante il momento dell'arrivo dei Greci<sup>679</sup>.

---

<sup>673</sup> Anello 1984, p. 25. Tale situazione sembra essere rimarcata da passi come quello di Luciano, *Storia Vera*, 2, 3 che descrive il tempio della Nereide su un'isola circondata dal latte.

<sup>674</sup> Piccaluga 1974, pp. 71-76; Anello 1984, pp. 26-27.

<sup>675</sup> Si veda Anello 1984, pp. 29-31.

<sup>676</sup> Braccesi 1979 pp. 53-86.

<sup>677</sup> Tucidide, 2, 2: Σικανοὶ δὲ μετ' αὐτοῦς πρῶτοι φαίνονται ἐνοικισάμενοι, ὡς μὲν αὐτοὶ φασί, καὶ πρότεροι διὰ τὸ αὐτόχθονες εἶναι, ὡς δὲ ἡ ἀλήθεια εὐρίσκεται, Ἰβηρες ὄντες καὶ ἀπὸ τοῦ Σικανοῦ ποταμοῦ τοῦ ἐν Ἰβηρίᾳ ὑπὸ Λιγύων ἀναστάντες, καὶ ἀπ' αὐτῶν Σικανία τότε ἡ νῆσος ἐκαλεῖτο, πρότερον Τρινακρία καλουμένη· οἰκοῦσι δὲ ἔτι καὶ νῦν τὰ πρὸς ἑσπέραν τὴν Σικελίαν. Trad. a cura di G. Donini.

<sup>678</sup> Pareti 1956, pp. 5-19; Braccesi 1979, p. 56; Anello 1984, p. 31.

<sup>679</sup> Braccesi 1979, p. 56.

Dallo studio della Anello si comprende l'importanza del paesaggio dell'ambiente etneo in cui si sviluppa il mito. Polifemo presenta delle caratteristiche differenti da quelle della tradizione greca, inoltre la Nereide in origine probabilmente deve essere rapportabile alla figura di una divinità delle greggi e del latte da queste prodotto. In un simile contesto l'entità differiva dalla Galatea greca legata all'acqua, ma ad essa era stata forse accostata per via di una *lectio facilior* dettata dalla somiglianza etimologica tra Γάλα e Γαλάτεια<sup>680</sup>.

### **Sulle difficoltà di indagine dei rapporti tra la religione indigena di Sicilia e quella greca e il contesto socio-politico dello sviluppo del mito**

Analizzare la religiosità preellenica in Sicilia presenta notevoli difficoltà<sup>681</sup> derivanti dal fatto che la maggior parte dei culti sono difficilmente separabili dal contesto greco che vi si è sovrapposto<sup>682</sup>.

Una visione da tenere in conto è quella di A.L. Prosdocimi<sup>683</sup> che dichiara che il sostrato religioso locale non subisce passivamente l'arrivo dei coloni greci, ma assimila alcuni elementi ellenici adattandoli alle proprie "categorie"<sup>684</sup>. Inoltre elementi locali come Adrano e i Palici<sup>685</sup> sono stati documentati e sono anche l'emblema di quel "protagonismo mitico" presente nella storiografia siciliana che si confronta con la storiografia greca.

Di questo argomento discute G. Martorana<sup>686</sup>, che sostiene al contempo che le sopravvivenze encorie riscontrabili nella mitologia insulare rappresentino un tentativo di sincretismo, e quindi anche di salvataggio, della sicilianità<sup>687</sup>.

---

<sup>680</sup> Anello 1984, p. 33.

<sup>681</sup> Già Brelich testimoniava la difficoltà di tale analisi "a ritroso". Cfr. Brelich 1964-1965, pp. 35-54.

<sup>682</sup> Come nel caso di Adrano e per i Palici. Si vedano i *Palikoi* in Eschilo ad esempio, cfr. Anello 1984, p. 33.

<sup>683</sup> Prosdocimi 1971, p. 717 e ss.

<sup>684</sup> Prosdocimi 1971, p. 717 e ss. e Anello 1984, p. 33.

<sup>685</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>686</sup> Martorana 1982-1983, p. 116 e ss. e Anello 1984, p. 34.

<sup>687</sup> Martorana 1982-1983, p. 116 e ss.



Il problema legato alla cultualità siciliana, per via del carattere sincretico, è tuttavia proprio lo scioglimento del processo di osmosi dalle altre usanze. In tal senso esplicitiva è la già menzionata testimonianza di Duride di Samo che, discutendo della Galatea cui è dedicato il tempio come di una divinità con caratteristiche simili a quelle di protettrice di greggi, la pone ad una certa distanza dalla Galatea ninfa marina. Se la testimonianza del samio viene in soccorso sull'identità della divinità a cui era dedicato il presunto tempio, non si hanno però abbastanza elementi per discutere del matrimonio tra i due esseri e del carattere greco o locale dello stesso. Tuttavia in Bacchilide già si leggeva di diversi avvenimenti politici della corte siracusana accaduti durante il terzo decennio del V secolo<sup>688</sup> e narrati attraverso il mito di Polifemo e Galatea. Essendo appena avvenute le vittorie di Himera e Cuma, la rifondazione di Catana in Aitne, Ierone era divenuto ecista e *basileus* e di tali imprese raccontano sia Eschilo nelle *Etnee* che Pindaro nella *I Pitica*. Nulla osta dunque, anche alla luce della rivalità tra Pindaro e Bacchilide, che il racconto bacchilideo sia da ricollegare a questi avvenimenti del regno ieroniano; tuttavia resta il gravoso dubbio sul fatto che l'unico cenno al testo di Bacchilide sulla κτίσις di Αἴτνη sia la breve menzione di Natalis Comes<sup>689</sup>. Seguendo il filone che lega Euripide e Tucidide, insieme alle fonti già menzionate, notiamo che in ogni caso la sicilianità dei Ciclopi era dato effettivo sin da prima del V secolo, e proprio il mito di Polifemo e Galatea, se posto in relazione alla neo-fondazione ieroniana, doveva essere colmo di legami con il fattore indigeno. D'altronde anche Eschilo nello scrivere le *Etnee* si rifece al culto locale dei divini Palici<sup>690</sup> per indubbe richieste o interessi politici dello stesso Ierone, committente dell'opera. Ellenizzando un culto locale come quello dei Palici, il tragediografo avrebbe tolto ai "nemici" la loro protezione divina<sup>691</sup> e avrebbe fatto sì che il Dinomenide diventasse egli stesso un tramite col divino<sup>692</sup>. È probabile che proprio in Eschilo sia da ricercare l'origine greca dei Palici<sup>693</sup>, infatti, come è noto<sup>694</sup>, secondo il tragediografo i Palici erano figli di Zeus e Thalia, ninfa etnea figlia di

---

<sup>688</sup> Anello 1984, p. 35.

<sup>689</sup> Scrittore, mitografo e storico del Cinquecento la cui opera più è *Mythologiae*. Cfr. Anello 1984, p. 37.

<sup>690</sup> Bello 1960, pp. 71-97; Manni 1963, p. 173, Cataudella 1964-1965, p. 375 e ss. si veda la sezione dedicata e cfr. anche Cipolla 2021 e Cipolla 2022, pp. 103-128.

<sup>691</sup> A tal proposito si veda Macrobio, *Saturnalia*, 5, 19. Cfr. anche Cipolla 2021 e Cipolla 2022, pp. 103-128.

<sup>692</sup> Anello 1984, p. 38.

<sup>693</sup> Cataudella 1964-1965, p. 397.

<sup>694</sup> Si veda Stefano Bizantino alla voce *Paliké*.

Efesto, cosa che potrebbe rappresentare una reinterpretazione di alcune divinità locali. Nonostante quasi nulla sia noto della trama dell'opera, si sa che uno dei personaggi di questa era Dike, che Zeus aveva inviato "come segno della sua benevolenza... alle genti della ninfa da lui amata"<sup>695</sup>.

Dunque come accadde per i Palici così accadde per il mito avente per protagonisti la Nereide e il Ciclope; e forse fu proprio Bacchilide ad inventare il matrimonio mitico, essendo il primo a darne notizia<sup>696</sup>. Il messaggio era probabilmente quello dell'unione tra il Ciclope locale e la Ninfa rappresentante l'emisfero greco per avvallare il potere dell'ecista sulla città etnea.

Ovviamente di natura diversa è l'opera di Filosseno, probabilmente di natura propagandistica e politica. Dionisio I è inserito in un contesto particolarmente complicato per una grecità che ha subito ingenti sconfitte ad opera dei Cartaginesi (con le distruzioni di Himera, Selinunte, Agrigento e Gela), come anche la sconfitta di Atene nella Guerra del Peloponneso<sup>697</sup>. Egli si pone in uno scenario anticartaginese, e predilige i Siculi ai Greci muovendosi contro le città calcidesi<sup>698</sup>; inoltre fonda alle pendici del vulcano la città di *Adranon*, destinata ai Siculi come prova di rispetto della loro civiltà<sup>699</sup>. L'apertura verso il mondo non greco destabilizza la corte siracusana creando dei conflitti anche tra il sovrano e i suoi fratelli, come nel caso di Leptine, che venne destituito dal capitanato della flotta<sup>700</sup>. Sempre nello stesso periodo Dionisio avviò una colonizzazione adriatica collaborando con Celti e Illiri<sup>701</sup> e venendo visto alla stregua del Gran Re persiano da Lisia nell'orazione riferita da Dionigi di Alicarnasso<sup>702</sup>. Si è in ogni caso già detto dei motivi per cui Filosseno scrisse la sua opera quasi satirica e riguardante, probabilmente eventi accaduti alla corte

---

<sup>695</sup> Manni 1963, p. 173 e ss. Si vedano anche La Rosa 1974, pp. 151-164 e Cataudella 1964-1965, p. 394; Anello 1984, pp. 39-40. Ai Dinomenidi interessava rivendicare la propria stirpe attribuendole origini divine; vantando essi una discendenza da Eolo e da Eracle (Manni 1963, p. 165 e Anello 1984, pp. 39-40) attraverso l'espedito letterario del personaggio Xouthos essi potevano anche sottolineare il mitico legame tra genti greche e genti italiche. Si veda Anello 1984, pp. 40-41.

<sup>696</sup> Anello 1984, pp. 41-43.

<sup>697</sup> Anello 1984, pp. 42-43.

<sup>698</sup> Trasferisce gli abitanti di Leontinoi a Siracusa e saccheggia Naxos, si veda Diodoro, 14, 15, 3-4.

<sup>699</sup> Holm 1965, p. 235 e Anello 1984, p. 44.

<sup>700</sup> Gitti 1953, p. 13 e ss.

<sup>701</sup> Anello 1984, p. 44.

<sup>702</sup> Si veda la nota 176 in Anello 1984, p. 45.

di Dionisio I<sup>703</sup>; probabilmente lo stesso Filosseno, come altri prima di lui, si era fatto interprete della situazione politica della grecità che gravitava intorno alla corte siracusana<sup>704</sup>.

A questo punto il mito di Polifemo e Galatea in Filosseno si presenta in maniera diversa rispetto quello bacchilideo. L'opera di Filosseno sembra una sintesi tra il racconto omerico e la tradizione locale e inquadrando l'ottica propagandistica del Ciclope/Dionisio, si percepisce più chiaramente il motivo antidionisiano dell'opera che ha per protagonisti Polifemo, Galatea e Odisseo<sup>705</sup>. Tuttavia, si concorda con la Anello nello specificare che non esistono elementi chiarificatori su tali analisi e che resta dubbio se l'obiettivo dell'opera di Filosseno fosse una propaganda a favore o contraria nei riguardi di Dionisio il Vecchio.

---

<sup>703</sup> Si veda la prima parte del capitolo.

<sup>704</sup> Anello 1984, p. 47.

<sup>705</sup> Anello 1984, p. 50.

## Valle delle Aci - Figure



Fig. 1 - Statua di Galatea e Aci, Acireale (foto Autore)



Fig. 2 - Polifemo e Galatea in un paesaggio, dalla villa imperiale a Boscotrecase (Brancato, Tortorici 2021)



Fig. 3 - Il trionfo di Galatea, Villa Farnesina (Wikicommons)



Fig. 4 - Polifemo, Aci e Galatea, particolare. Fontaine Médicis, Luxembourg (Wikicommons)

#### 6.1.4. *Kamarina* Camarina/Cammarana

##### **“*Kamarina limne enchoria*”. Inquadramento geografico e fonti antiche**

La parte meridionale della Sicilia ha un rapporto particolare con i suoi corsi d'acqua. I fiumi del luogo delimitavano spesso i territori delle colonie greche e le loro *chorai* e la stessa Camarina<sup>706</sup> si trovava sul promontorio demarcato dai fiumi Ippari e *Oanis*<sup>707</sup> (fig. 1). Il sito rappresentò in poco tempo, per via della sua posizione strategica, un centro importante per le rotte commerciali dell'entroterra ibleo<sup>708</sup> e per questo motivo venne coinvolta in diverse situazioni belliche che impegnarono i centri maggiori dei Greci e dei Siculi dell'isola fino all'avvento dei Romani in Sicilia<sup>709</sup>. Successivamente infatti divenne il porto che ospitò le navi da guerra romane<sup>710</sup> e fu ponte di commercio per le rotte che arrivavano in Africa finché ad essa non subentrò il porto di Kaukana<sup>711</sup>.

---

<sup>706</sup> Si vedano Di Stefano 1985; Di Stefano 1987, pp. 188-196; Di Stefano, Pelagatti 1998; Uggeri 2015; Scerra 2022, pp. 257-273.

<sup>707</sup> Odierno Rifriscolaro (Schubring non identifica l'*Oanis* col Rifriscolaro ma segue Holm e lo identifica nel fiume S. Croce Camerina o vallone La Fontana. Si vedano Cordano, Di Stefano 1997, pp. 289-300; Di Stefano 1998, pp. 145-198; Di Stefano 2020, pp. 97-104. Si vedano ancora Schubring 1873, pp. 490-530, che identifica una edicola alla Ninfa Camarina di cui si discuterà in seguito; Schubring 1881, pp. 360-411; Pace 1927; Pelagatti 1978, pp. 246-251.

<sup>708</sup> Per ulteriori informazioni sull'argomento si veda Scerra 2022, pp. 91-114 e bibliografia.

Proprio come sottolinea F. Cordano, i fiumi della Sicilia che “sboccano nel mare Libico”<sup>709</sup> mantengono un rapporto particolare con le città greche e ne delimitano i territori. L'autrice parla di quattro siti specifici: Selinunte (con i fiumi *Selinous* e *Hypsas*), Agrigento (con i fiumi *Akragas* e *Hypsas*), Gela (col fiume Gela, inoltre sull'iconografia del toro in relazione a Falaride e al fiume Gela si vedano Timeo *FGrHist* 566 F28 e Cordano, Di Stefano 1997, p. 290.) e Camarina (con i fiumi Ippari e *Oanis*), evidenziando il fatto che tre di queste città avevano due fiumi dei quali uno eponimo. Tale dato, alla luce della scelta onomastica in ambito coloniale, appare di grande rilevanza se si considera che i corsi d'acqua venivano rievocati anche nell'iconografia numismatica e, ad esempio, in due votivi a Delfi (secondo Eliano, *var.* 2, 33 una statua di avorio del fiume *Akragas* e, ancora, secondo Plutarco, *de Pyth. or.* 399 E9 un ramo d'oro di apio dei Selinuntini). In più le città analizzate si trovano vicine al mare. Cfr. Cordano, Di Stefano 1997, pp. 289-292.

<sup>710</sup> Inoltre, proprio in epoca romana corsi d'acqua come il Dirillo e l'Irminio costituirono una via di collegamento principale tra il massiccio del Lauro e la costa.

<sup>711</sup> Sulla storia antica di Camarina si veda Marino 1969 pp. 56-61. Si veda anche Buongiovanni, Cordano Pelagatti 1985, pp. 286-314. Cfr. anche Kisilinger 2003, pp. 335-340.

Nell'ambito di questo paesaggio storico, quello naturale ha come sempre un ruolo di estrema importanza. Città come Agrigento, Gela e Selinunte<sup>712</sup> avevano per eponimi dei fiumi divinizzati. Nel caso di Camarina, invece, ad avere un ruolo di primo piano nella fondazione stessa del sito era l'entità divina della *limne*. La palude Camarina (figg. 2-4), creata dalle acque del fiume Ippari<sup>713</sup>, aveva infatti una ninfa eponima signora della palude e figlia di Oceano<sup>714</sup>, posta a guardia delle sue acque. Questa creatura viene menzionata da diverse fonti in relazione al paesaggio di cui essa è parte; la stessa eponimia è d'altronde già emblema dell'importanza che riveste la ninfa nei confronti dell'antica comunità camarinense; inoltre le stesse acque della palude fornivano probabilmente delle possibilità agricole e peschive agli abitanti<sup>715</sup>.

Il rapporto tra fiumi divinizzati in entità virili e paludi o sorgenti divinizzate in entità femminili si intreccia spesso in racconti mitici che hanno per oggetto amori sofferti<sup>716</sup>, tuttavia il caso di Camarina, cantato dagli autori antichi, ci dà un'idea anche delle opere idrauliche che vi vennero eseguite durante l'urbanizzazione della zona<sup>717</sup>.

---

<sup>712</sup> Anche le acque del *Selinous* avevano formato una zona paludosa, ma l'intervento che Empedocle fece ci aiuta a comprendere un fatto molto importante, ovvero che se nella zona di Camarina non dovevano esserci problemi di scarsità d'acqua, essendo la zona un approdo portuale, così non era per l'area selinuntina. Cordano, Di Stefano 1997, p. 290.

<sup>713</sup> Si veda Di Stefano 2020, pp. 97-104.

<sup>714</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911). Per ulteriori confronti bibliografici si vedano anche Di Stefano 1998, pp. 195-199; Cordano 2009, pp. 155-160; Di Stefano 2020, pp. 97-104. Cfr. inoltre Collin Bouffier 1994, pp. 321-336 sui fenomeni di paludismo nell'occidente greco. Sulla ninfa si veda anche Buongiovanni, Cordano Pelagatti 1985, pp. 286-314.

<sup>715</sup> Cordano 1992, p. 290; Cordano, Di Stefano 1997, p. 290; Di Stefano 2020, p. 99; Scerra 2022, p. 105. Per il tipo di navigazione e di imbarcazioni utilizzate nell'antichità per navigare in acque basse e bacini interni si veda Scerra 2022, p. 110.

<sup>716</sup> Si pensi ai casi di Alfeo e Aretusa o di Anapo e Ciane.

<sup>717</sup> Si veda Cordano, Di Stefano 1997, p. 291.



Pindaro ricorda la palude presente nella città tra i due fiumi Ippari e Oanis e la chiama *limne enchoria*. Egli dedica a Psaumide<sup>718</sup>, cittadino di Camarina, due *Olimpiche*<sup>719</sup> per le sue vittorie, nominando la ninfa eponima della palude<sup>720</sup>. L'autore menziona "i sacri rivi"<sup>721</sup> e secondo gli scolii

---

<sup>718</sup> Psaumide nacque a Camarina agli inizi del VI secolo a.C. e divenne famoso nel 452 a.C. vincendo tre competizioni durante i LXXXII giochi olimpici. Si veda anche Marino 1969 pp. 56-61.

<sup>719</sup> Pindaro, *Olimpica* 4 e Pindaro, *Olimpica* 5. Per quanto riguarda Pindaro, *Olimpica* 4: Ἐλατήρ ὑπέρτατε βροντᾶς ἀκαμαντόποδος Ζεῦ· τεαῖ γὰρ Ὠραὶ ὑπὸ ποικιλοφόρμιγγος αἰοιδᾶς ἐλίσσόμεναί μ' ἔπεμψαν ὑψηλοτάτων μάρτυρ' ἀέθλων· ξείνων δ' εὖ πρασσόντων ἔσαναν αὐτίκ' ἀγγελίαν ποτὶ γλυκεῖαν ἐσλοῖ· ἀλλὰ Κρόνου παῖ, ὃς Αἴτναν ἔχεις ἵπον ἀνεμόεσσαν ἑκατογκεφάλα Τυφῶνος ὀβρίμου, Οὐλυμπιονίκαν δέξαι Χαρίτων θ' ἕκατι τόνδε κῶμον, χρονιώτατον φάος εὐρυσθενέων ἀρετῶν. Ψαύμιος γὰρ ἴκει ὀχέων, ὃς ἐλαία στεφανωθείς Πισάτιδι κῦδος ὄρσαι σπεύδει Καμαρίνα. θεὸς εὐφρων εἴη λουπαῖς εὐχαῖς· ἐπεὶ νιν αἰνέω, μάλα μὲν τροφαῖς ἐτοῖμον ἵππων, χαίροντά τε ξενίαις πανδόκοις, καὶ πρὸς Ἑσυχίαν φιλόπολιν καθαρᾷ γνώμα τετραμμένον. οὐ ψεύδει τέγξω λόγον· διάπειρά τοι βροτῶν ἔλεγχος· ἄπερ Κλυμένιοι παῖδα Λαμνιάδων γυναικῶν ἔλυσεν ἐξ ἀτιμίας. χαλκείοισι δ' ἐν ἔντεσι νικῶν δρόμονῃεπεν Ὑψιπυλεῖα μετὰ στέφανον ἰών· οὗτος ἐγὼ ταχυτάτ' ἔχεις δὲ καὶ ἦτορ ἴσον. φύονται δὲ καὶ νέοις ἐν ἀνδράσιν πολιαὶ θαμάκι παρὰ τὸν ἀλικίας ἐουκότα χρόνον, "Altissimo Zeus tu auriga del tuono dalla corsa instancabile, le tue stagioni nella loro orbita in un canto di cetre m'inviarono testimone di altissime vittorie. Se la sorte degli ospiti è felice alla dolce notizia i buoni esultano. Figlio di Crono, signore dell'Etna, il vento macigno del selvaggio Tifone dalle cento teste, in grazia delle Cariti accogli il corteo che a Olimpia ha vinto il premio, questa luce ricchissima di tempo delle forti virtù: viene dai carri di Psaumide, che incoronato dell'ulivo in Pisa vuole destare gloria a Camarina. Un Dio così gli sia benigno in ogni altra preghiera. Io lo lodo per i cavalli che amoroso alleva, per l'ospitalità che lo rallegra, per la pace che ama nel suo cuore puro, l'amica d'ogni città d'uomini. Non tingo di menzogna la parola. La prova svela gli uomini. Quella che riscattò il figlio di Climeno dall'accusa infamante delle donne di Lemno. Vittorioso alla corsa, nelle armi di bronzo andando verso la corona, così parlò a Ipsipile: Come corro veloce, così ho le mani e il cuore. Imbiancano i capelli anche ai giovani spesso prima del giusto tempo". E si veda ancora Pindaro, *Olimpica* 5: Ὑψηλᾶν ἀρετῶν καὶ στεφάνων ἄωτον γλυκύν τῶν Οὐλυμπία, Ὠκεανοῦ θύγατερ, καρδίᾳ γελανεῖ ἀκαμαντόποδος τ' ἀπήνας δέκευ Ψαύμιός τε δῶρα· ὃς τὰν σὰν πόλιν αὐξὼν, Καμάρινα, λαοτρόφον, βωμοὺς ἐξ̄ διδύμους ἐγέραρεν εὐορταῖς θεῶν μεγίσταις ὑπὸ βουθυσίας ἀέθλων τε πεμπαμέροις ἀμίλλαις, ἵπποις ἡμιόνοις τε μοναμπυκία τε. τιν δὲ κῦδος ἀβρόν νικάσας ἀνέθηκε, καὶ ὄν πατέρ' Ἀκρῶν ἐκάρυξε καὶ τὰν νέοικον ἔδραν. ἴκων δ' Οἰνομάου καὶ Πέλοπος παρ' εὐηράτων σταθμῶν, ὃ πολιάοχε Παλλάς, ἀεῖδει μὲν ἄλσος ἀγνόν τὸ τεδὸν ποταμόν τε Ὠανὸν ἐγχωρίαν τε λίμναν καὶ σεμνοὺς ὀχετοὺς, Ἴππαρις οἴσιν ἄρδει στρατόν, κολλᾷ τε σταδίων θαλάμων ταχέως ὑνίγνιον ἄλσος, ὑπ' ἀμαχανίας ἄγων ἐς φάος τόνδε δᾶμον ἀστῶν· αἰεὶ δ' ἀμφ' ἀρεταῖσι πόνος δαπάνη τε μάρναται πρὸς ἔργον κινδύνῳ κεκαλυμμένον· εὐ δὲ τυχόντες σοφοὶ καὶ πολίταις ἔδοξαν ἔμμεν. Σωτήρ ὑψινεφὲς Ζεῦ, Κρόνιον τε ναίων λόφον τιμῶν τ' Ἀλφεὸν εὐρὸν ῥέοντα Ἰδαῖόν τε σεμνὸν ἄντρον, ἰκέτας σέθεν ἔρχομαι Λυδίοις ἀπύων ἐν αὐλοῖς, αἰτήσων πόλιν εὐανορίασι τάνδε κλυταῖς δαιδάλλειν, σέ τ', Ὀλυμπιόνικε, Ποσειδανίοισιν ἵπποις ἐπιτερπόμενον φέρειν γῆρας· εὐθύμον ἐς τελευτὰν υἱῶν, Ψαῦμι, παρισταμένον. ὑγιέντα δ' εἴ τις ὄλβον ἄρδει, ἐξαρκέων κτεάτεσσι καὶ εὐλογίαν προστιθείς, μὴ ματεύση θεὸς γενέσθαι, "Ecco il fiore e la dolcezza del valore altissimo, delle corone vittoriose a Olimpia: o figlia dell'Oceano, Camarina, accogli nella gioia le mule dagli zoccoli instancabili e l'offerta di Psaumide, che la città tua ricca di popolo fece maggiore quando offriva alle are degli Dei dei sei duplici templi i sacrifici nelle feste grandi e le gare dei cavalli e delle mule e dei cavalatori nei cinque giorni. La sua gloria perfetta il vincitore ha consacrato a te, e alto gridò il nome del padre Acrone e della sede tua ripopolata. Viene dai dolci stazzi di Pelope e di Enomao, o Pallade signora; e canta il tuo santo bosco il fiume tuo Oanis il lago della tua terra e i sacri rivi dell'Ippari, che nutre la selva delle vostre ferme case e rapido le affolta e il suo popolo affranca dall'angustia e riporta nella luce. Sempre nelle prove del valore pena dispendio lottando per l'opera velata di pericolo. Sempre nella fortuna si appare, anche ai cittadini, saggi. O grande sulle nubi, Zeus salvatore, che abiti il colle Cronio e onori l'ampio Alfeo e la grotta venerabile dell'Ida, con i flauti di Lidia vengo a te supplicando, vengo invocando per la sua città bellezza di trionfi: e per te che a Olimpia sei vincitore, Psaumide, a cui i cavalli sacri a Posidone recano gioia, una vecchiezza lieta fino al termine, coronata di figli. Chi sanità e ristoro di fortuna che basti e la lode degli uomini non sia tentato a divenire un Dio". Traduzioni a cura di E. Mandrizzato. Si vedano anche Brunel 1971, pp. 327-342 e Cataudella 1981, pp. 141-158.

<sup>720</sup> Cordano 2009, pp.155-160; Cordano, Di Stefano 1997, pp. 289-292; Per la V Olimpica pindarica e il suo contesto è fondamentale Brunel 1971, pp. 327-342; si veda anche l'edizione delle Odi Olimpiche curata da U. Albini e L. Lehnus, Milano 1989 (2°). Anche Tuciddide scrive del territorio di Camarina, si veda Tuciddide 6, 5, 3.

<sup>721</sup> Pindaro, *Olimpica* 5, 10-14.



ai suoi versi nei quali viene citato Aristarco<sup>722</sup>, gli effetti benefici delle acque dell'area sono testimoniate dal dualismo positivo Ippari-Camarina, paragonabile ad Acheloo-Echinadi e a Nilo-Egitto. A tali nessi si oppone Didimo<sup>723</sup> che descrive un'altra versione del regime fluviale<sup>724</sup>.

Secondo J. Brunel nella V *Olimpica* di Pindaro si possono intravedere alcuni fenomeni legati ai cambiamenti climatici (inondazioni e periodi di siccità) e un miglioramento della situazione agricola della zona probabilmente dovuto ad opere di irreggimentazione e di canalizzazioni delle acque<sup>725</sup>.

Allo stesso modo Callimaco<sup>726</sup> menziona una Camarina, riferendosi probabilmente allo stesso territorio paludoso di cui discute Pindaro. Ma in Callimaco non c'è cenno all'oracolo che avrebbe profetizzato disgrazie agli abitanti in caso di prosciugamento della zona acquitrinosa, nonostante lo spostamento della palude rappresenti un fenomeno che provoca sciagure; infatti le informazioni relative all'oracolo risalgono ad epoca romana<sup>727</sup>. L'idea di bonificare<sup>728</sup> la palude rappresentava un *adynaton* e anche in Virgilio la presenza della Ninfa appare come intermediaria tra la natura e l'uomo<sup>729</sup>.

La leggenda sulla palude è rafforzata da un antico detto latino che si rifà al 256 a.C., quando gli abitanti del luogo, nonostante il parere sfavorevole dell'oracolo di Delfi, prosciugarono la palude, alle acque mefitiche della quale attribuivano la pestilenza che si era diffusa tra loro. "*Camarinam ne*

---

<sup>722</sup> Grammatico alessandrino, 217-145 a.C.

<sup>723</sup> Scolista e grammatico di età augustea.

<sup>724</sup> Cordano, Di Stefano 1997, p. 291.

<sup>725</sup> Brunel 1971, p. 327. A livello archeologico tuttavia non vi sono molte attestazioni, su questo argomento si veda Di Stefano 2020, pp. 97-104, nello specifico pp. 20-21.

<sup>726</sup> Callimaco *Aitia*, fr. 64, 1-3. Vedi Cordano, Di Stefano 1997, pp. 291-292; Rudhardt 1958, pp. 30-36.

<sup>727</sup> Virgilio, *Eneide*, 3, 701 e scoli. Si veda Cordano, Di Stefano 1997, p. 292

<sup>728</sup> Sulla bonifica di Camarina si veda Di Stefano 1997, pp. 265-273.

<sup>729</sup> Virgilio, *Eneide*, 3, 697-702: [...] *lussi numina magna loci veneramur. Et inde exsupero praepingue solum stagnantis Helori, hinc altas cautes proiectaque saxa Pachyni radimus et fatis numquam concessa moveri apparet Camarina procul campique Geloi immanisque Gela fluvii cognomine dicta*, "A un ordine ricevuto, le divinità potenti del luogo veneriamo; quindi supero il fertilissimo suolo dello stagnante Eloro. Di qua le alte rocce e i protesi massi di Pachino sfioriamo, e dal destino impedita d'esser rimossa appare Camarina lontano e i campi Geloi e Gela, così dal nome del mostruoso fiume chiamata". Trad. a cura di C. Carena.

*moveris*<sup>730</sup>. I camarinesi pagarono cara la loro disobbedienza. Prosciugato il *lacus camarinensis*, come leggiamo in Servio<sup>731</sup>, vennero facilmente attaccati dai nemici proprio dal lato in cui prima la palude fungeva da deterrente.

Anche Claudiano cita la *limne*: “Tale è l’abito meraviglioso di Proserpina. Le Naiadi accompagnano il suo incedere e s’assiepano ai due lati in affettuoso stuolo: sono le Ninfe che popolano le tue fonti, o Criniso, e il Pantagia che rotola sassi, e il Gela che diede il suo nome alla città; e quelle che nutre Camarina indolente nelle sue acque palustri, e la liquida Aretusa, e l’Alfeo giunto da lontano; Ciane svetta su tutta la schiera”<sup>732</sup>.

Il termine λίμνη viene utilizzato a partire dai poemi omerici per descrivere non solo laghi ma anche terreni paludosi<sup>733</sup> e tra le ninfe figlie di *Nereus* è annoverata proprio una Λιμνώρεια<sup>734</sup>.

Il territorio di Ragusa presenta d’altronde diversi possibili scenari afferenti, oltre che alla Ninfa del lago camarinense, ai culti delle acque, di Eracle e di altre entità simili alle Ninfe.

Questi esseri semidivini sono spesso accostati tra loro e non è difficile che anche in questo caso ritrovamenti votivi possano dimostrare una correlazione tra culti<sup>735</sup>. A proposito di questi la Sicilia presenta un notevole livello di sincretismo cultuale tra ciò che era previsto dalla religiosità indigena,

---

<sup>730</sup> G. Boccaccio, *De montibus*, etc. 6, 13. Vedi Locchi 2010, p. 22. G. Pugliese Carratelli ha proposto recentemente una rilettura del proverbio legato alla città di Camarina. Secondo l’autore non si farebbe riferimento al “non toccare” la palude bensì alla città. Per maggiori informazioni vedi Pugliese Carratelli 2006, pp. 15-16; Cordano 2009, pp.155-160.

<sup>731</sup> Il testo fa riferimento all’edizione manoscritta latina conservata alla *Bibliothèque nationale de France*. Vedi <https://gallica.bnf.fr> “Servius, in *Vergilii Aeneidos Commentarius*, in *librum tertium / in librum quartum*”. Servio, *Ad. Verg. Aen.*, 3, 701: *Camerina procul palus est iuxta eiusdem nominis oppidum: de qua quodam tempore, cum siccata pestilentiam creasset, consultus Apollo, an eam penitus exhaurire deberent, respondit μη κίνει Καμαρίναν· ἀκίνητος γὰρ ἄμεινων: quo contempto exsiccaverunt paludes, et carentes pestilentia per eam partem ingressis hostibus poenas dederunt. sed hoc responsum Aeneae temporibus ignotum fuit: ergo non observavit poeta, sed ad praesens tempus locutus est*, “Camerina è una palude lontana, presso la città omonima: della quale in un certo tempo, quando prosciugata, aveva causato la pestilenza, consultato Apollo se dovessero prosciugarla del tutto, rispose μη κίνει Καμαρίναν· ἀκίνητος γὰρ ἄμεινων: Con quale disprezzo prosciugarono le paludi, e mancando pestilenze che entrassero per quella direzione davano castighi. Ma questa risposta era sconosciuta al tempo di Enea: perciò il poeta non la osservò, ma parlò del tempo presente”.

<sup>732</sup> *Tali luxuriat cultu. Comitantur euntem Naides et socia stipant utrimque caterva, quae fontes, Crinise, tuos et saxa rotantem Pantagian nomenque Gelam qui praebuit urbi concelebrant, quas pigra vado Camarina palustri, quas Arethusaei latices, qua advena nutrit Alpheus (Cyane totum supereminet agmen)*. Trad. a cura di L. Micozzi.

<sup>733</sup> Locchi 2010, p. 21.

<sup>734</sup> Omero, *Iliade*, 18, 41; Apollodoro, *Biblioteca*, 1, 2, 7; Igino, *Fabulae, Praefactio*, 8. Vedi Locchi 2010.

<sup>735</sup> Più avanti si menzionerà qualche altro caso di correlazione tra il culto di Eracle e il culto delle Ninfe. Ci si riserva tuttavia di approfondire l’argomento in un’altra sede.

della quale si riesce a leggere un minor numero di attestazioni, e dalla cultualità greca, a noi tramandata attraverso autori classici e fonti archeologico-epigrafiche.

Individuando *ab origine* i culti nella loro essenza primitiva, o perlomeno cercando di individuare le peculiarità della ritualità indigena, estremamente correlata al territorio al quale essa fermamente appartiene e che ne è in un certo senso linfa, è possibile, attraverso diversi parallelismi e confronti tra i siti, un'indagine del complesso sistema che lega il paesaggio al culto che in esso avviene.

Ammettendo ancora che l'elemento divino è esso stesso rappresentazione del paesaggio, Ovidio narra di come anche i fiumi paludosi e infernali avessero le proprie ninfe, scrivendo di esse *Nymphae infernae paludis e Avernales*<sup>736</sup>, e la stessa genesi di aree lacustri viene fatta risalire a trasfigurazioni di personaggi ed entità semi-umane<sup>737</sup>, come nel caso di Camarina.

### **Le testimonianze archeologiche**

L'iconografia che rappresenta la ninfa appare abbastanza chiara nel tipo raffigurato sulle monete<sup>738</sup> del luogo (fig. 5), che rappresentano la seconda tipologia di fonti, dopo quelle filologiche, ad attestare nel sito il culto della Ninfa<sup>739</sup>. Essa appare su monete d'argento di V secolo a.C. ed è ritratta con due differenti tipologie: il primo tipo, quello più frequente, vede una giovane donna sul dorso di un cigno che sorvola delle increspature d'acqua rappresentate da spirali e correnti stilizzate o da pesci<sup>740</sup>. A volte è presente qualche variante di questo tipo, con la figura della ninfa seminuda, o abbigliata con chitone e *himation*.

---

<sup>736</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5.540; Ovidio, *Fasti*, 2.610.

<sup>737</sup> Locchi 2010.

<sup>738</sup> Cfr. anche Ariodante 1876, pp. 746. Si vedano Westermarck, Jenkins 1980 e bibliografia; Buongiovanni, Cordano, Pelagatti 1985, pp. 286-314.

<sup>739</sup> Buongiovanni, Cordano, Pelagatti 1985, p. 290.

<sup>740</sup> Per la personificazione della ninfa sul dorso di un cigno sui didrammi della città si veda Westermarck, Jenkins 1980, p. 61 e tav. 24.

Il secondo tipo, meno antico, presenta invece una testa femminile con capelli sciolti, *sphendòne*, orecchini e collana e un pesce ai due lati del collo e richiama un modello di moneta simile a quelle siracusane incise da Eukleidas<sup>741</sup>.

Le testimonianze legate alla ninfa Camarina afferiscono dunque a queste due tipologie di fonti.

Tuttavia Schubring nel 1873 individua sulla collina del sito oltre al tempio di Atena due luoghi di culto dedicati uno ad Eracle “Melkarth” e l’altro, ad est del tempio di Atena, sullo sperone sul fiume Ippari, comprendente una edicola dedicata alla Ninfa Camarina<sup>742</sup>.

Non essendoci altri reperti attestanti la devozione alla ninfa, è difficile chiarire l’esatta ritualità del culto in relazione al paesaggio.

Nella *chora* di Camarina<sup>743</sup>, che per eccellenza vanta terreni fertili<sup>744</sup>, sono state individuate delle fattorie oltre ai santuari della Ninfa sull’Ippari, di Passo Marinaro in prossimità della necropoli e di un sacello rinvenuto durante lo scavo della fattoria “delle Api” (figg. 6-7). Queste fungevano probabilmente come elementi di demarcazione del territorio, proprio alla stregua di alcuni santuari “di frontiera”<sup>745</sup>.

L’importanza delle vie d’acqua in un territorio che presenta le caratteristiche di quello analizzato è ancora resa evidente dalla necessità territoriale di creare degli insediamenti produttivi extraurbani non solo nell’area più fertile ma anche nelle limitrofe (come quelle poste ad est del Rifriscolaro). Altre vie fluviali punti di contatto con il mondo indigeno tramite la “via del Dirillo” erano quelle prossime alla costa ad ovest del fiume Ippari e i dati archeologici ed epigrafici confermano un alto livello di sincretismo culturale tra greci e locali che vivevano in una *koinè* a cavallo tra le due

---

<sup>741</sup> Per maggiori confronti bibliografici si vedano Poole 1873, p. 427 e sgg.; Poole, Gardner, Head 1876, pp. 33-40; Rizzo 1946, p. 96 e p. 216 e tavv. VI-VIII; Zisa 1993, pp. 85- 90.

<sup>742</sup> Presso la casa Armaiddo, poi casa Lauretta. Cfr. Buongiovanni, Cordano, Pelagatti 1985, p. 292. Per le ricerche archeologiche svolte a Camarina, si rimanda alla bibliografia dedicata.

<sup>743</sup> Si veda anche Di Stefano 2000, pp. 231-239.

<sup>744</sup> A. Mosca riferisce i risultati di alcune analisi paleobotaniche effettuate proprio nell’area compresa tra i fiumi Ippari e Rifriscolaro le quali hanno rivelato residui di olive, orzo e grano. Nella stessa area l’autrice pone in evidenza l’importanza di alcune fattorie, tra cui quella denominata “delle Api” già analizzata in Di Stefano 1999 e Di Stefano 2001, risalenti al V secolo a.C., e probabilmente connesse con la rifondazione gelaica del 461 a.C. Si veda Mosca 2010, pp. 58-59.

<sup>745</sup> La fattoria “delle Api” si trova infatti in una posizione di controllo del corso del fiume Irminio. Proprio nei pressi di questa fattoria e nelle aree poco distanti da essa (ad esempio Cozzo Galesi) sono stati ritrovati diversi frammenti di ceramica indigena. Cfr. Mosca 2010, pp. 60-61.

culture. Luogo di interazione era proprio l'*eremos chora*, la zona meno antropizzata, frequentata in passato come punto di interazione e contatto tra i gruppi sociali diversi<sup>746</sup>.

---

<sup>746</sup> Mosca 2010, pp. 55-64.

## Camarina – Figure



Fig. 1 - Camarina, veduta aerea della città e della *chora* (Cordano 1997)



Fig. 2 - Area in cui è stata localizzata la palude Camarina (Google Earth)



Fig. 3 - La palude Camarina in una carta catastale del 1832 (Scerra 2022)

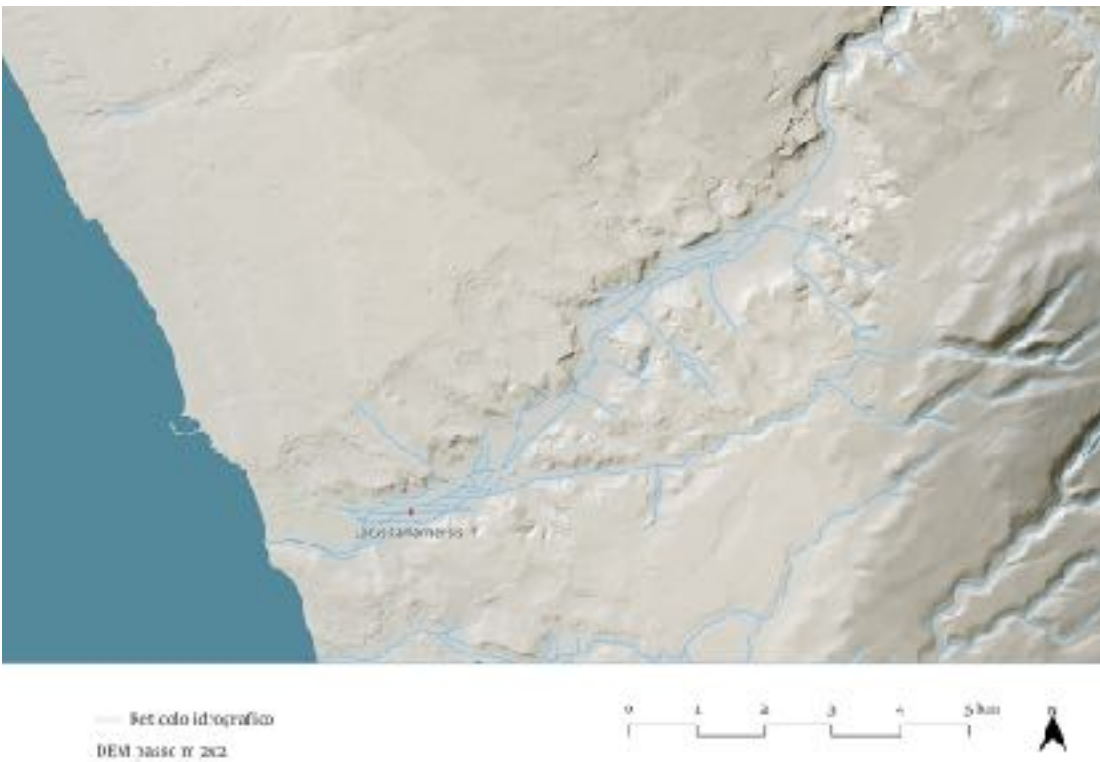


Fig. 4 - DEM - Camarina (Elaborazione di V. Mirto e G. Raimondi)





Fig. 5 - Didramma d'argento. Ninfa Camarina (MacLachlan 2021)

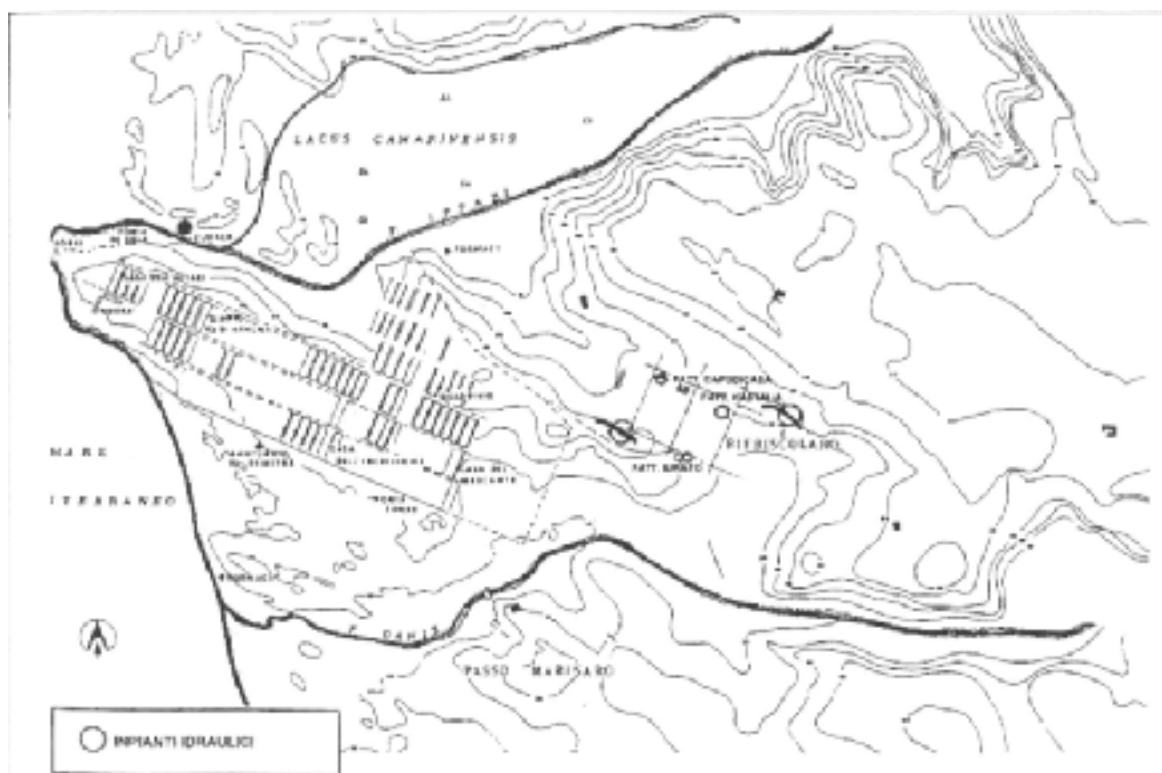


Fig. 6 - Pianta di Camarina e della Chora (Di Stefano 2020)





Fig. 7 - Area in cui è stata localizzata la Fattoria delle Api (Mosca 2010)

### 6.1.5. Scilla e Cariddi. Ninfe e mostri dello Stretto Reggio Calabria e Messina

#### Scilla e Cariddi. Inquadramento geografico e fonti antiche: tra mito e territorio

Oltre alla già discussa ninfa *Pelorias*, la zona di Messina, e in generale dello Stretto, vanta l'attestazione di due ninfe note nelle leggende odierne come mostri che terrorizzavano i naviganti che si inoltravano con le loro barche nella zona (figg. 1-4).

Le storie di Scilla e di Cariddi sono correlate e narrate spesso congiuntamente per via della topografia stessa dei processi mitologici che le riguardano, e delle tante leggende legate allo Stretto di Messina<sup>747</sup>, e sono sicuramente le due meno discusse nella loro completezza<sup>748</sup>. Entrambi i mostri dello stretto vengono infatti ricordati attraverso un retaggio omerico e virgiliano di non poco conto, ma che considera solo il termine ultimo della storia (fig. 5).

Quando Circe predice ad Odisseo il percorso che dovrà affrontare, parla del luogo in cui dimorano Scilla e Cariddi. Di seguito si riporta il dialogo tra la dea-maga e l'eroe: “[...] «In mezzo allo scoglio è una buia caverna volta a Occidente, all'erebo: voi drizzerete su questa la nave ben cava, o illustre Odisseo. Neanche un uomo forzuto dalla nave ben cava colpirebbe l'antro profondo tirando con l'arco. Lì dentro abita Scilla, orridamente latrando. La sua voce è come di cucciola nata da poco, ma essa è un mostro funesto: nessuno gioirebbe vedendola, neppure un dio incontrandola. Dodici sono i suoi piedi, tutti informi, sei i lunghissimi colli, con sopra una testa orrenda e dentro

---

<sup>747</sup> Si pensi anche alla leggenda della Fata Morgana, tratta da un fenomeno ottico molto conosciuto e attestato non solo in Sicilia. La leggenda è in ogni caso da riferirsi al mito di Re Artù fuggito in Sicilia e rifugiatosi sull'Etna in attesa di guarigione dalle ferite riportate durante la battaglia contro Mordred. A narrare della presenza di re Artù sull'Etna sono diversi testimoni: Gervasio di Tilbury, Cesario di Hesteirbach e Stefano di Bourbon. Si vedano Scalia 1997 e Cannizzaro 2020b, pp. 96-97.

<sup>748</sup> Si ringraziano la Prof.ssa Johanna Fabricius e il Prof. Lorenz Winkler-Horaček, conosciuti durante il periodo estero trascorso a Berlino presso la *Freie Universität Berlin* e presso il *BerGSAS (Berliner Antike-Kolleg)*, per i diversi consigli sulle iconografie mitologiche dei due mostri, in particolar modo di Scilla, e per i dibattiti accademici sorti durante i seminari berlinesi, gli *Archäologische Kolloquien*.

tre file di denti, fitti e numerosissimi, ricolmi di morte nera. Per metà è immersa nella cava spelonca, ma allunga le teste fuori dall'orrido antro e lì intorno, spiando lo scoglio, pesca delfini e cani marini e talora una bestia più grossa: ne nutre tantissimi l'urlante Anfitríte. Nessun marinaio si vanta d'essere mai scampato illeso da lì con la nave: con ogni testa porta via un uomo, strappato alla nave dalla prora turchina. Vedrai l'altro scoglio più basso, o Odisseo, vicino: con un dardo potresti colpirlo. Su di esso è un gran fico rigoglioso di foglie: di sotto la chiara Cariddi risucchia l'acqua nera. Tre volte al giorno la vomita e tre la risucchia, orridamente: che tu non vi sia quando risucchia. Non potrebbe salvarti neppure lo Scuotiterra: ma tieni accosto allo scoglio di Scilla e spingi oltre la nave velocemente, perché è molto meglio rimpiangere a bordo sei uomini che piangerli tutti». Disse così e io sconvolto le dissi «Orsù dea, dimmi questo senza sbagliare: se riuscissi a fuggire la funesta Cariddi, potrei respingere l'altra, quando mi ruba i compagni». Dissi così, e subito essa rispose chiara tra le dee: «ostinato! Dunque ti piace la guerra e la lotta di nuovo: neppure agli dei immortali vuoi cedere? Quella non è mortale, ma è una rovina immortale, terribile, atroce, selvaggia, imbattibile: non c'è uno scampo, la cosa migliore è fuggire. Perché se indugi ad armarti vicino allo scoglio ho paura che di nuovo ti colga allungando tutte le teste, e ti strappi altrettanti compagni. A tutta forza tu passa e invoca a gran voce Crataide, la madre di Scilla, che la generò per disgrazia degli uomini: essa le impedirà di avventarsi di nuovo. All'isola della Trinachia arriverai: là numerose pascolano le vacche e le pingui greggi del Sole [...]»<sup>749</sup>. In questo passo risalta la menzione di Crataide, Ninfa madre di Scilla, che Circe consiglia ad Ulisse di invocare al fine di ricevere protezione dai due mostri marini. Un'altra evidenza di come queste entità fossero

<sup>749</sup> Omero, *Odissea*, 12, 80-128: μέσσω δ' ἐν σκοπέλω ἐστὶ σπέος ἡρωειδές, πρὸς ζόφον εἰς Ἑρεβος τετραμμένον, ἧ περ ἂν ὑμεῖς νῆα παρὰ γλαφυρὴν ἰθύνετε, φαιδίμ' Ὀδυσσεῦ. οὐδέ κεν ἐκ νηὸς γλαφυρῆς αἰζήϊος ἀνὴρ τόξω οἴστευσας κοῖλον σπέος εἰσαφίκοιτο. ἔνθα δ' ἐνὶ Σκύλλῃ ναίει δεινὸν λελακυῖα. τῆς ἧ τοι φωνὴ μὲν ὄση σκύλακος νεογιλλῆς γίνεται, αὐτὴ δ' αὐτὲ πέλωρ κακόν· οὐδέ κέ τις μιν γηθήσειεν ἰδὼν, οὐδ' εἰ θεὸς ἀντιάσειε. τῆς ἧ τοι πόδες εἰσὶ δυῶδεκα πάντες ἄωροι, ἕξ δὲ τέ οἱ δειραὶ περιμήκεες, ἐν δὲ ἐκάστη σμερδαλέῃ κεφαλῇ, ἐν δὲ τρίστοιχοι ὀδόντες, πυκνοὶ καὶ θαμέες, πλεῖοι μέλανος θανάτοιο. μέσση μὲν τε κατὰ σπείους κοῖλοιο δέδυκεν, ἔξω δ' ἐξίσχει κεφαλὰς δεινοῖο βερέθρου· αὐτοῦ δ' ἰχθυάα, σκόπελον περιμαμῶωσα, δελφῖνάς τε κύνας τε καὶ εἰ ποθὶ μείζον ἔλῃσι κῆτος, ἃ μυρία βόσκει ἀγᾶστονος Ἀμφιτρίτη. τῆ δ' οὐ πῶ ποτε ναῦται ἀκήριοι εὐχετόωνται παρφυγέειν σὺν νηὶ· φέρει δὲ τε κρατὶ ἐκάστῳ φῶτ' ἐξαρπάξασα νεὸς κυανοπρόροιο. τὸν δ' ἕτερον σκόπελον χθαμαλώτερον ὄψει, Ὀδυσσεῦ, πλησίον ἀλλήλων· καὶ κεν διοίστευσαις. τῶ δ' ἐν ἔρινεός ἐστι μέγας, φύλλοισι τεθηλῶς· τῶ δ' ὑπὸ δῖα Χάρυβδις ἀναρρυβδεῖ μέλαν ὕδωρ. τρεῖς μὲν γάρ τ' ἀνίησιν ἐπ' ἤματι, τρεῖς δ' ἀναρυβδεῖ, δεινόν· μὴ σὺ γε κείθι τύχους, ὅτε ῥυβδήσειεν· οὐ γάρ κεν ῥύσαιτό σ' ὑπέκ κακοῦ οὐδ' ἐνοσίχθων. ἀλλὰ μάλα Σκύλλης σκοπέλω πεπλημένος ὄκα νῆα παρέξ ἐλάαν, ἐπεὶ ἡ πολὺ φέρτερόν ἐστιν ἕξ ἐτάρους ἐν νηὶ ποθήμεναι ἢ ἅμα πάντας· ὡς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ μιν ἀτυζόμενος προσέειπον· εἰ δ' ἄγε δή μοι τοῦτο, θεά, νημερτέες ἐνίσπες, εἴ πως τὴν ὀλοὴν μὲν ὑπεκπροφύγοιμι Χάρυβδιν, τὴν δὲ κ' ἀμωναίμην, ὅτε μοι σίνοιτό γ' ἐταίρους· ὡς ἐφάμην, ἡ δ' αὐτίκ' ἀμείβετο δῖα θεάων· σχέτλιε, καὶ δὴ αὐ τοι πολεμῆια ἔργα μέμηλε καὶ πόνος, οὐδὲ θεοῖσιν ὑπέϊξαι ἀθανάτοισιν· ἡ δὲ τοι οὐ θνητῆ, ἀλλ' ἀθάνατον κακόν ἐστι, δεινόν τ' ἀργαλέον τε καὶ ἄγριον οὐδὲ μαχητόν· οὐδέ τις ἔστ' ἀλκή· φυγέειν κάρτιστον ἀπ' αὐτῆς. ἦν γὰρ δηθύνησθα κορυσσόμενος παρὰ πέτρῃ, δεῖδω μὴ σ' ἐξαυτὶς ἐφορμηθεῖσα κίχησι τόσσησιν κεφαλῆσι, τόσους δ' ἐκ φῶτας ἔληται. ἀλλὰ μάλα σφοδρῶς ἐλάαν, βωστρεῖν δὲ Κράταιϊν, μητέρα τῆς Σκύλλης, ἧ μιν τέκε πῆμα βροτοῖσιν· ἧ μιν ἔπειτ' ἀποπαῦσει ἐς ὕστερον ὀρμηθῆναι. Θρινακίην δ' ἐς νῆσον ἀφίξειαι· ἔνθα δὲ πολλὰ βόσκοντ' Ἥελίοιο βόες καὶ ἴφια μῆλα. Trad. italiana a cura di G.A. Privitera.

poste a proteggere gli uomini dagli eventi naturali giudicati sovranaturali<sup>750</sup>.

Sulla puntuale descrizione numerica dell'aspetto fisico del mostro, M. Ressel nota una somiglianza con alcune numerazioni magico-rituali delle religioni orientali, si veda ad esempio il caso di Labbu, mostro della *Genesi Babilonese*<sup>751</sup>. Qui la descrizione del mostro marino è connotata da diverse indicazioni numeriche<sup>752</sup>: "(Un tratto di) cinquanta ore doppie è la sua lunghezza (e di) un'ora doppia [la sua altezza]. Sei cubiti la sua bocca, dodici cubiti la circonferenza della [sua] bocca; A (una distanza di) sessanta cubiti [può afferrare(?)] gli uccelli; Nell'acqua profonda nove cubiti trascina"<sup>753</sup>.

Gli autori post omerici si giovarono probabilmente dell'assonanza tra il nome del mostro, Σκύλλα, e il termine Σκύλαξ, visto che lo stesso Omero descrivendone la "voce" ne aveva favorito un affiancamento morfologico<sup>754</sup> (fig. 6). Inoltre tra gli anfratti delle navi affondate a causa del mostro-scoglio dovevano vivere diversi animali, come i pesci citati da Nicandro di Colofone, tra cui il pesce Karcharias, conosciuto anche come Scilla o Lámia, o ancora identificato a volte come un cane marino o con un *ketos*<sup>755</sup> o un pescecane dai denti affilati<sup>756</sup>. Si è anche ipotizzato che proprio un tal genere di specie ittiche abbia favorito la creazione dell'immaginario mostro dello stretto, infatti, seguendo gli studi di F. Walbank si può forse ricostruire una presenza preponderante nelle acque tra Messina e Reggio di pesci di grossa taglia, tra i quali anche pesci spada, tonni e altri animali, che venivano pescati nell'area e rappresentavano una risorsa fondamentale di nutrimento

---

<sup>750</sup> Scilla e Cariddi vengono menzionate anche nelle *Lettere* di Platone (7, 345d): "[...] Infatti, a quel punto era già estate e la stagione in cui le navi salpano. Tuttavia ritenevo di non avere il diritto di essere più arrabbiato con Dionigi che con me stesso e con coloro che mi avevano costretto a recarmi per la terza volta nello stretto adiacente a Scilla, per attraversare ancora una volta la lunghezza della mortale Cariddi [...]"

<sup>751</sup> Si noti anche che come ricorda Noegel i giganti dei miti greci hanno spesso serpenti attaccati a gambe e a piedi. Cfr. Noegel 1998, p. 421.

<sup>752</sup> Così come già nove sono i colli dell'Idra che presenta alcune somiglianze con Scilla. Cfr. Ressel 2000, p. 10.

<sup>753</sup> Il termine doppia ora indica la distanza che può essere coperta in due ore di viaggio, cioè circa sette miglia. Per il testo completo e più in generale sull'argomento si veda Heidel 1951, pp. 141-142 e bibliografia.

<sup>754</sup> Nello specifico di vedano il testo omerico *Odissea*, 12, 85-87 e Ressel 2000, p. 10.

<sup>755</sup> Nota bene Ressel che in Euforione Tifone, padre di Scilla spesso posto in relazione ad Echidna, viene invece associato a Keto, nome che è da collegare a κῆτος, balena o mostro marino. Si vedano Euphor. fr. 116 Van Groningen in Ressel 2000, p. 12.

<sup>756</sup> Si vedano Thompson 1947, pp. 106-107 e Ressel 2000, p. 11 e bibliografia.

per quell'area geografica<sup>757</sup>.

Sulla mutazione della Scilla omerica si esprime Eustazio: "Gli autori successivi ad Omero infatti hanno attribuito a Scilla delle teste di cane sulla base dell'asserzione omerica relativa alla "voce di cagna neonata"; altri dicono che è più plausibile che intendesse teste di serpente. (...) Avendo detto che ha dodici piedi, e sei colli e su ciascuno una testa, prosegue: "e in queste tre fila di denti". È proprio dei serpenti, e non dei cani, avere tre fila di denti. È tipico inoltre anche di altri animali, come dei più grandi mostri marini"<sup>758</sup>.

Dal punto di vista iconografico ebbe molta fortuna la tipologia di Scilla rappresentata dal gruppo di Sperlonga e databile al I secolo d.C. Qui la creatura è raffigurata come descritta nell'*Eneide*:  
“Quando in vista della sponda sicula ti avrà spinto il vento e si apriranno lontane le barriere del Peloro angusto, farai vela alla terra di sinistra tenendo il mare a sinistra in lungo giro: evita i lidi il rischio dell'onda alla tua destra: sono luoghi divisi da un'antica rovina, dal cedere fondo del suolo, che già univa una terra continua; venne violento il mare nel mezzo e strappò il lato Siculo dall'Italia e campi e città ruppe e sommerse e per la stretta voragine alte corsero le onde: di tanto può questa forza lunga del tempo mutare volgendosi l'aspetto alle cose. A destra Scilla; a sinistra di contro Cariddi vorace assorbe dai gorghi profondi i rapidi flutti e infranti poi li rigetta dal baratro in alto sferzando con spruzzi marini le stelle remote. Da una caverna tetra Scilla nascosta si sporge col volto sul mare e trae con lo sguardo le navi: figura umana e un seno bello di vergine, il corpo dai fianchi si cangia in ventre di lupi, si attorce in code squamose, mostro immane. Meglio sarà circondare in corso più ampio il Pachino con l'alte sue rupi, anziché sotto l'antro vedere l'incanto funesto di Scilla deforme e la roccia cupa sempre battuta da ululi tristi. Poi, se qualcosa di giusto io vate prevedo e di certose l'animo Apollo mi colma di vero, io predico a te, prole divina, una cosa che valga per tutte, e monito sia che ti invada continuo la mente: adora la grande Giunone su tutte le Dee, sempre Giunone sia nei tuoi voti, potente signora, e nella tua voce; con supplici doni

---

<sup>757</sup> Così come dimostrato dagli studi di F. Wehrli (1928), il mito di Scilla ricopre un ruolo importante anche per l'economia locale del tempo basata sulla pesca. Cfr. anche Walbank 1974, pp. 5-17 e Ressel 2000, p. 11.

<sup>758</sup> Eustath., *ad Hom., Od.*, 12, 87 e ss: Ομήρου εἰπόντος τὸ, ὄση φωνὴ σκύλαχος προσέπλασαν τῇ Σκύλλῃ καὶ κυνῶν κεφαλᾶς οἱ νεώτεροι. πιθανώτερον δέ φασι, δρακόντων νοεῖν κεφαλᾶς. εἰπὼν γὰρ πόδας αὐτὴν ἔχειν δωδεκα, ἕξ δὲ δειρᾶς, ἐν δὲ ἐκάστη κεφαλῇ, ἐπάγει· ἐν δὲ τρίστοικοι ὀδόντες. δρακόντων δὲ οὐ μὴν κυνῶν ἢ τῶν ὀδόντων τριστοιχία. ἔστι δὲ που καὶ ἐτέρων, οἷον μεγίστων.

commuovila: così, vincitore, potrai finalmente salpato di Sicilia, toccare i confini d'Italia<sup>759</sup>. Ed è proprio quel tipo di fascino fatale dei demoni femminili<sup>760</sup> che suscitano malia e terrore quello in cui comincia a ricadere la figura di Scilla, adombrando Cariddi, che rimane vorace mostro dello Stretto.

Secondo Stesicoro Scilla era figlia di Lamia<sup>761</sup>, ma della sua opera non rimane nulla e quindi ciò che conosciamo lo tramandano altre fonti<sup>762</sup>. Ancora, Hedyle, poetessa di IV-III a.C., menziona la storia in un'elegia chiamata *Scilla* e raccolta in cinque versi nel *Supplementum Hellenisticum*<sup>763</sup> e

---

<sup>759</sup> Virgilio, *Eneide*, 3, 410-440: "Ast ubi digressum Siculae te admovent orae ventus et angusti rarescent claustra Pelori, laeva tibi tellus et longo laeva petantur aequora circuitu, dextrum fuge litus et undas. Haec loca vi quondam et vasta convolsa ruina (tantum aevi longinqua valet mutare vetustas) dissiluisse ferunt, cum protinus utraque tellus una foret; venit medio vi pontus et undis Hesperium Siculo latus abscedit arvaque et urbes litore diductas angusto interluit aestu. Dextrum Scylla latus, laevom inplacata Charybdis obsidet atque imo barathri ter gurgite vastos sorbet in abruptum fluctus rursusque sub auras erigit alternos et sidera verberat unda. At Scyllam caecis cohibet spelunca latebris ora exsertantem et navis in saxa trahentem. Prima hominis facies et pulchro pectore virgo pube tenus, postrema immani corpore pistrinx "delphinum caudas utero commissa luporum. Praestat Trinacrii metas lustrare Pachyni cessantem, longos et circumflectere cursus, quam semel informem vasto vidisse sub antro Scyllam et caeruleis canibus resonantia saxa. Praeterea si qua est Heleno prudentia vati, si qua fides, animum si veris implet Apollo, unum illud tibi, nate dea, proque omnibus unum praedicam et repetens iterumque iterumque monebo: lunonis magnae primum prece numen adora, lunoni cane vota libens dominamque potentem supplicibus supera donis; sic denique victor Trinacria finis Italos mittere relicta". Trad. italiana a cura di E. Cetrangolo.

<sup>760</sup> A tal proposito, nell'ambito di un progetto di ricerca sulla donna nel mondo antico voluto dal prof. L.M. Calì, è stato possibile visitare l'*Hamburger Kunsthalle* durante un periodo di studio e ricerca in Germania, e in particolare una mostra dal titolo *Femme Fatale* che coglie pienamente l'immagine stereotipata nel tempo della femminilità demoniaca e sensuale. Nell'ambito della mostra sono state esposte opere riguardanti presenze mitologiche come Circe, Medea, Medusa e le Sirene o, ancora, Lorelei, la ninfa del reno sprofondata negli abissi di un fiume e il cui nome rimase collegato ad una roccia del luogo secondo la tradizione. Su Lorelei si ricorda anche la poesia di Heinrich Heine, *Das Lied der Lorelei (Il canto di Lorelei)*: "Ich weiß nicht was soll es bedeuten, Dass ich so traurig bin; Ein Märchen aus alten Zeiten, Das kommt mir nicht aus dem Sinn. Die Luft ist kühl und es dunkelt, Und ruhig fließt der Rhein; Der Gipfel des Berges funkelt Im Abendsonnenschein. Die schönste Jungfrau sitzet Dort oben wunderbar; Ihr goldnes Geschmeide blitzet, Sie kämmt ihr goldenes Haar. Sie kämmt es mit goldenem Kamme Und singt ein Lied dabei; Das hat eine wundersame, Gewaltige Melodei. Den Schiffer im kleinen Schiffe Ergreift es mit wildem Weh; Er schaut nicht die Felsenriffe, Er schaut nur hinauf in die Höh. Ich glaube, die Wellen verschlingen Am Ende Schiffer und Kahn; Und das hat mit ihrem Singen Die Lore-Ley getan", "Io non so che voglia dire che son triste, così triste. Un racconto d'altri tempi nella mia memoria insiste. Fresca è l'aria e l'ombra cala, scorre il Reno quietamente; sopra il monte raggia il sole declinando all'occidente. La bellissima fanciulla sta lassù, mostra il tesoro dei suoi splendidi gioielli, liscia i suoi capelli d'oro. Mentre il pettine maneggia, canta, e il canto ha una malia strana e forte che si effonde con la dolce melodia. Soffre e piange il barcaiolo, e non sa che mal l'opprima, più non vede scogli e rive, fissi gli occhi ha su la cima. Alla fine l'onda inghiotte barcaiolo e barca... Ed ah! Questo ha fatto col suo canto la fanciulla Lorelei", trad. a cura di D. Valeri. Non sembra forzato intravedere una somiglianza col mito di Scilla in questa leggenda della Germania che ha ispirato poeti e compositori.

<sup>761</sup> Stesicoro, *PMGF* fr. 220. Su questa variazione del mito si veda Ressel 2000, pp. 5-26.

<sup>762</sup> Alcuni studiosi pensano che l'innovazione iconografica su Scilla sia da attribuire proprio a Stesicoro, e secondo Zancani Montuoro Stesicoro innovò anche il mito omerico per quanto riguardava Cariddi. Si vedano Paribieni 1966, p. 109 e Zancani Montuoro 1959, pp. 221-229.

<sup>763</sup> *SH* 456, si veda Ressel 2000, p. 15, che descrive come in Ateneo, 7, 297 b, egli parli di giambi ma citi poi distici elegiaci: "Glauco, innamoratosi di Scilla, si recò nella sua grotta portando in dono conchiglie dallo scoglio eritreo e figli ancora implumi di alcioni, giocattoli per la ninfa".

Apollonio Rodio la presenta come una figlia che Forco ebbe da Ecate<sup>764</sup>, che però secondo l'autore è chiamata anche Crataide<sup>765</sup>, e Acusilao, lo scoliasta, nomina il padre *Phorcys* anziché *Phorcus*<sup>766</sup>; Iginio invece la dice figlia di Tifone ed Echidna, e discute anche di un'altra Scilla figlia del fiume Crateide <sup>767</sup>. In Apollodoro è figlia di Crateide e Trieno oppure di Forco ed è descritta come mostro

---

<sup>764</sup> Inoltre nel 470 a.C. si conosce una raffigurazione di Ecate come essere tricorpore al cui ventre sono collegate due protomi canine su una *lekkythos* esposta nel Museo Nazionale di Atene (19765). Si veda Ressel 2000, p. 19. Sull'iconografia legata a Ecate e sulla tradizione greca di figure femminili mostruose, demoni locali, con sembianze canine, si veda anche Rohde 1890-1894, tr. It. 1970, pp. 744-752.

<sup>765</sup> Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 789-790; 825-832: νῦν δὲ παρὰ Σκύλλης σκόπελον μέγαν ἠδὲ Χάρυβδιν δεινὸν ἐρευγομένην δέχεται ὁδός [...] μηδὲ σύγ' ἠὲ Χάρυβδιν ἀμηχανέοντας εἰσῆς ἐσβαλέειν, μὴ πάντας ἀναβρόζασα φέρησιν, ἠὲ παρὰ Σκύλλης στυγερὸν κευθμῶνα νέεσθαι (Σκύλλης Αὐσονίης ὀλοόφρονος, ἦν τέκε Φόρκῳ νυκτιπόλος Ἐκάτη, τὴν τε κλείουσι Κράταιν), μὴ πως σμερδαλέησιν ἐπαίξασα γένουσιν λεκτοὺς ἠρώων δηλήσεται· ἀλλ' ἔχε νῆα κεῖσ' ὅθι περ τυτθὴ γε παραίβασις ἔσσειε' ὀλέθρου, "Ma adesso li attende una strada tra la grande rupe di Scilla e Cariddi, che manda uno spaventoso muggito [...] Non lasciare che, senza saperlo, si gettino dentro a Cariddi, che li inghiottirebbe, li porterebbe via tutti quanti; e neppure che passino accanto all'odioso antro di Scilla, la terribile Scilla ausonia, figlia di Forco e della notturna Ecate, che chiamano anche Crataide: balzerebbe addosso a loro con le tremende mascelle e ucciderebbe i migliori. Tieni tu dunque la nave dove si trova, stretta, la via di scampo alla morte". Trad. a cura di G. Paduano.

<sup>766</sup> Si veda su questa tradizione il commento alla *Biblioteca* di Apollodoro di Sir James George Frazer del 1921. Si veda anche la nota 20 a p. 666 del commento all'*Epitome 7* di Apollodoro a cura di M.G. Ciani.

<sup>767</sup> Iginio, *Fab.*, 125, 14: *Odysea*, [...] *Inde ad Scyllam Typhonis filiam venit, quae superiorem corporis <partem> muliebrem, inferiorem ab inguine piscis, et sex canes ex se natos habebat; eque sex socios Ulyssis nave abreptos consumpsit*, "Odisea. [...] Di li giunse da Scilla, figlia di Tifone, che aveva la parte superiore del corpo di donna e quella inferiore, a partire dall'inguine, di pesce e aveva sei cani nati da lei; costei afferrò dalla nave sei compagni di Ulisse e li divorò". Iginio, *Fab.*, 151: *Ex Typhone et Echidna natis. Ex Typhone gigante et Echidna Gorgon canis Cerberus triceps, draco qui mala Hesperidum trans oceanum servabat, hydra quam ad fontem Lernaenum Hercules interfecit, draco qui pellem arietis Colchis servabat, Scylla que superiorem partem mulieris, inferiorem canis et canes sex ex se natos habebat, Sphinx que in Boeotia fuit, Chimaera in Lycia que priorem partem leonis figuram, posteriorem draconis habebat, media ipsa Chimaera. Ex Medusa Gorgonis filia et Neptuno nati sunt Chrysaor et equus Pegasus; ex Chrysaore et Callirhoe Geryon trimembris*, "I figli di Tifone ed Echidna. Dal gigante Tifone ed Echidna nacquero Gorgone, Cerbero, il cane con tre teste, il drago che custodiva le mele delle Esperidi al di là dell'oceano, l'idra che Ercole uccise alla fonte di Lerna, il drago che custodiva in Colchide la pelle dell'ariete, Scilla, che aveva la parte superiore di donna, quella inferiore di cane e sei cani nati da lei, la Sfinge che era stata in Beozia, la Chimera in Licia, la cui prima parte aveva l'aspetto di leone, quella finale di drago e quella intermedia era la Chimera vera e propria. Da Medusa, figlia di Gorgone, e Nettuno nacquero Crisaore e il cavallo Pegaso; da Crisaore e Calliroe Gerione dai tre corpi". Scilla è detta figlia del fiume Crateide in Iginio, *Fab.*, 199: *Scylla altera. Scylla Crataeidis fluminis filia virgo formosissima dicitur fuisse. Hanc Glaucus amavit, Glaucum autem Circe Solis filia. Scylla autem cum assueta esset in mari lavari, Circe Solis filia propter zelum medicamentis aquam inquinavit, quo Scylla cum descendisset, ab inguinibus eius canes sunt nati atque ferox facta; quae iniurias suas exsecuta est; nam Ulysem praenauigantem sociis spoliavit*, "L'altra Scilla. Si racconta che Scilla, figlia del fiume Crateide, fosse una vergine bellissima. Di lei si innamorò Glauco e di Glauco a sua volta Circe, figlia del Sole. Dunque, siccome Scilla aveva preso l'abitudine di lavarsi in mare, Circe, figlia del Sole, per gelosia contaminò l'acqua con filtri magici, e quando Scilla si immerse dal suo inguine spuntarono dei cani e divenne un mostro; ma si vendicò del maleficio, perché privò dei compagni Ulisse che le si avvicinò durante la navigazione". Trad. a cura di F. Gasti.

metà donna<sup>768</sup> e metà cane<sup>769</sup>; anche Cicerone nel secondo dibattito contro Gaio Verre cita Scilla e Cariddi e proprio nelle *Verrine* paragona i due mostri a Verre, giudicato peggiore dei due<sup>770</sup>. C'è da dire che sulle variazioni del mito riguardante la figura di Scilla, vi è un'accentuata discrepanza tra alcune fonti iconografiche e altre scritte<sup>771</sup>.

---

<sup>768</sup> In tal senso va anche la narrazione del più tardo Temistio, *Peri filias*, 279 a: τεθέαμαι, οἶμαι, πολλαχοῦ Σκύλλης εἰκόνα, οὐχ οἶαν Ὅμηρος διηγείτα: Ὅμηρος μὲν γὰρ οὐδέν τι λέγει πλέον περὶ τῆς μορφῆς ἢ ὅτι τὸ θηρίον ἦν ἐν σπηλαίῳ διατῶμενον ἐξ κεφαλᾶς ἔχον καὶ δυοκαίδεκα χεῖρας· οἱ πλάσται δὲ ἐπὶ μᾶλλον κομψευόνται ἐν τῷ ἔργῳ. ποιῶσι γὰρ αὐτὴν τὰ μὲν ἀπὸ κεφαλῆς ἄχρι λαγόνων παρθένον, ἀπὸ δὲ τῆς ἰζύος εὐθὺς εἰς τοὺς κύνας ἐκφερομένην, δεινοὺς ὄντας καὶ σμερδαλέους· καὶ τριστοιχοὶ μὲν αὐτοῖς οἱ ὀδόντες, ἀνεστήκασι δὲ αἱ κεφαλαί, ζητοῦσι δὲ ἰσάριθμον θήραν, “Ho visto, io credo, in molti luoghi una raffigurazione di Scilla, diversa da come Omero la descrive: Omero infatti non dice nulla di più riguardo al suo aspetto se non che il mostro abitava in una grotta, aveva sei teste e dodici braccia; invece gli scultori di solito inventano in modo artificioso nella loro opera. Infatti le danno forma di fanciulla nella parte che va dalla testa fino ai fianchi, mentre dal bacino la raffigurano come se le uscissero cani terribili e paurosi; e questi presentano tre fila di denti, le teste sono alzate e cercano prede in egual numero”, si veda Ressel 2000, pp. 5-6. Il fatto che il mostro fosse stato confinato in un ambiente come una grotta tra l'altro è emblema della liminalità della figura stessa della ninfa ormai emarginata. Su questo argomento si veda Buxton 1994.

<sup>769</sup> Apollodoro, *Epitome*, 7, 20-21: μετὰ δὲ τοῦτο παραγίνεται ἐπὶ δισσᾶς ὁδοῦς. ἔνθεν μὲν ἦσαν αἱ Πλαγκταὶ πέτραι, ἐνθεν δὲ ὑπερμεγέθεις σκόπελοι δύο. ἦν δὲ ἐν μὲν θατέρῳ Σκύλλα, Κραταιίδος θυγάτηρ καὶ Τριήνου ἢ Φόρκου, πρόσωπον ἔχουσα καὶ στέρνα γυναικός, ἐκ λαγόνων δὲ κεφαλᾶς ἐξ καὶ δώδεκα πόδας κυνῶν. ἐν δὲ θατέρῳ [τῷ σκοπέλῳ] ἦν Χάρυβδις, ἡ τῆς ἡμέρας τρεῖς ἀνασπῶσα τὸ ὕδωρ πάλιν ἀνίει. υποθεμένης δὲ Κίρκης, τὸν μὲν παρά τὰς Πλαγκτᾶς πλοῦν ἐφυλάξατο, παρά δὲ τὸν τῆς Σκύλλης σκόπελον ἐπὶ τῆς πρύμνης ἔστη καθωπλισμένος. ἐπιφανεῖσα δὲ ἡ Σκύλλα ἐξ εταίρους ἀπάσασα τούτους κατεβίβρωσκεν, “Dopo le Sirene, Odisseo giunge a un bivio: da una parte vi sono le Rocce Erranti, dall'altra si ergono due scogli enormi: sull'uno si trova Scilla, figlia di Crateide e di Trieno o di Forco, che ha volto e petto di donna e, dai fianchi in giù, sei teste e dodici zampe canine; sull'altro vi è Cariddi, che tre volte al giorno inghiotte l'acqua e poi la rigetta. Seguendo il consiglio di Circe, evitò di passare vicino alle Rocce Erranti; quando fu vicino allo scoglio di Scilla, vestì le armi e si mise sulla prora della nave. Apparve Scilla che afferrò sei dei compagni e li divorò”. Trad. a cura di M.G. Ciani. Scilla e Cariddi vengono inoltre menzionate anche nella *Biblioteca* di Apollodoro, (9, 25, 136): μετὰ δὲ τὰς Σειρήνας τὴν ναῦν Χάρυβδις ἐξεδέχετο καὶ Σκύλλα καὶ πέτραι πλαγκταί, ὑπὲρ ὧν φλόξ πολλή καὶ καπνὸς ἀναφερόμενος ἐωρᾶτο. ἀλλὰ διὰ τούτων διεκόμισε τὴν ναῦν σὺν Νηρηΐσι Θέτις παρακληθεῖσα ὑπὸ Ἥρας, “Ad aspettare la nave, dopo le Sirene, vi erano Scilla e Cariddi, e le Rocce Erranti, al di sopra delle quali si vedevano levarsi fiamme e fumo. Ma Teti, chiamata in soccorso Era, con l'aiuto delle Nereidi fece passare la nave”, trad. a cura di M.G. Ciani.

<sup>770</sup> Cicerone, *Verrine*, 2, 5, 146: *Non enim Charybdim tam infestam neque Scyllam nautis quam istum in eodem freto fuisse arbitror; hoc etiam iste infestior, quod multo se pluribus et immanioribus canibus succinxerat, Cyclops alter multo importunior; hic enim totam insulam obsidebat, ille Aetnam solam et eam Siciliae partem tenuisse dicitur. At quae causa tum subiciebatur ab ipso, iudices, huius tam nefariae crudelitatis? Eadem quae nunc in defensione commemorabitur. Quicumque accesserant ad Siciliam paulo pleniore, eos Sertorianos milites esse atque a Dianio fugere dicebat. Illi ad deprecandum periculum proferebant alii purpuram Tyriam, tus alii atque odores vestemque linteam, gemmas alii et margaritas, vina non nulli Graeca venalisque Asiaticos, ut intellegeretur ex mercibus quibus ex locis navigarent. Non providerant eas ipsas sibi causas esse periculi, quibus argumentis se ad salutem uti arbitrabantur. Iste enim haec eos ex piratarum societate adeptos esse dicebat; ipsos in lautumias abduci imperabat, navis eorum atque onera diligenter adservanda curabat*, “Credo infatti che né Cariddi né Scilla siano state in quel me. desimo stretto tanto spietate verso i naviganti quanto lo fu costui; anzi costui fu addirittura più spietato dal momento che si era attorniato di scagnozzi molto più nume. rosi e più feroci dei cani che cingevano Scilla. Egli era un secondo Ciclope, ma molto più brutale, perché teneva in suo potere l'intera isola, mentre quello si dice che occupasse solo l'Etna e quella zona della Sicilia. Ma qual era, o giudici, la scusa che allora veniva addotta da parte sua per giustificare questa crudeltà tanto sciagurata? La stessa che adesso sarà ricordata dal difensore nella sua arringa. Tutti quelli che approdavano in Sicilia con un carico un po' abbondante, lui sosteneva che fossero soldati di Sertorio che stavano fuggendo da Dianio. Costoro, per scongiurare il pericolo, mettevano in mostra chi porpora di Tiro, chi incenso e profumi e stoffe di lino, chi pietre preziose e perle, altri ancora vini di Grecia e schiavi importati dall'Asia per essere venduti: dalle merci esposte si doveva capire da quali località provenissero le loro navi. Ma non avevano previsto che proprio quegli oggetti, dei quali essi credevano di valersi come prove destinate a salvarli, divenivano invece causa di pericolo. Verre infatti sosteneva che essi se li erano procurati con la complicità dei pirati, comandava che fossero tradotti nelle latomie, disponeva che le loro navi con il relativo carico fossero sequestrate e guardate a vista”. Trad. a cura di L. Fiocchi.

<sup>771</sup> Nello specifico si veda Ressel 2000, pp. 5-26.



In Ovidio assistiamo invece ad un mito in fase di sviluppo, in cui si comprende come Scilla da ninfa delle acque diventi mostro marino. Ninfa dagli occhi azzurri, pur vivendo in Calabria si recava spesso sulle spiagge dell'odierna area messinese per bagnarsi nelle acque del mare. Come molte delle ninfe della mitologia siciliana venne insidiata da un dio, la divinità marina Glauco, che però respinse. Secondo il mito Glauco, recatosi dalla maga Circe per ottenere un filtro d'amore, scatenò invece la gelosia della maga, la quale maledisse la ninfa versando un filtro malefico nelle acque del mare nelle quali Scilla si tuffava. Non appena la ninfa si immerse il suo corpo mutò, trasformandosi in un mostro gigante dalle sembianze serpentine o, secondo altre testimonianze, con alla sommità delle teste di cane o serpente.

La narrazione ovidiana vede più volte menzionata Scilla nelle sue diverse forme. Nel XIII libro è giovane ninfa delle acque e la narrazione prosegue fino al XIV libro, in cui viene narrato l'episodio della trasformazione in mostro: "Ritorna Scilla (infatti non se la sente di affidarsi al mare) e vagabonda senza vesti nell'umida spiaggia o, quando si è stancata, raggiungendo un luogo riparato rinfresca le membra con l'onda del mare che vi arriva. Ecco che, solcando le acque, giunge un nuovo abitante della profondità marina, che da poco in Antedone dell'Eubea ha avute le membra mutate, Glauco, che si immobilizza per il desiderio della giovane appena vista e pronunzia tutte quelle parole che pensa possano trattenere lei che fugge: scappa essa ciò nonostante e resa veloce per il timore giunge alla sommità di un'altura che si erge vicino al lido. Davanti al mare vi è un'immensa roccia che finisce in un'unica punta, inarcata sotto gli alberi verso il mare lontano: si fermò lì e resa sicura dal luogo, ignorando se quello sia un mostro o un dio, ammira con meraviglia il colore e la chioma che copre gli omeri e subito dopo le spalle e resta stupita per il fatto che una coda di pesce si attacchi all'estremità dell'inguine. Lo capì Glauco e, appoggiandosi su un masso che era lì vicino, «Non sono — disse —, o fanciulla un miracolo né una bestia feroce, ma "un dio dell'acqua, né Proteo ha maggior potere nel mare né Tritone, né Palemone figlio di Atamante; tuttavia, prima ero un mortale ma, votatomi appunto alle acque profonde, già da allora mi esercitavo in quelle. Infatti, ora tiravo le reti che portavano pesci, ora sedendo su uno scoglio guidavo una lenza appesa a una canna. Vi sono alcune rive confinanti con un verde prato di cui una "parte è cinta dalle onde, un'altra dalle erbe, che né le giovenche cornute toccarono mai mordendole né le avete brucate voi tranquille pecore o irsute caprette; l'ape industriosa da lì non portò via il polline raccolto dai fiori, non servirono mai da corone festive per il capo, né mai le tagliarono con le falci le mani dei mietitori. Io mi sedetti per primo in quel prato, mentre metto ad asciugare le umide reti e,

per esaminare secondo la razza i pesci catturati, li esposi colà, tutti quelli che o il caso aveva spinto nelle reti o la loro credulità aveva fatto abboccare agli ami adunchi. La circostanza è simile a una immaginaria: ma che mi servirebbe inventare? Appena toccata l'erba, la mia preda cominciò a muoversi e a mutar lato e a guizzare sulla terra come sul mare; e mentre indugio e guardo con meraviglia, tutta la massa fugge nelle sue onde e abbandona il nuovo padrone e il lido. Restai attonito e in preda al dubbio a lungo e cerco la causa, chiedendomi se qualche dio ha fatto questo miracolo o se lo ha fatto il succo delle erbe. Quale erba — dico — ha mai “questa forza? E con la mano strappai un cespo di erba e masticaì proprio quel ciuffo. La gola aveva appena ingurgitato quei succhi sconosciuti, quando all'improvviso sentii le mie fibre trepidare dentro e il petto venire avvinto dal desiderio di un altro elemento. Né potei resistere a lungo e “addio o terra che mai più toccherò” dissi e immerso il corpo nelle onde. Gli dèi del mare accogliendomi mi tributano l'onore come a un amico e chiedono a Oceano e a Teti di togliermi quanto di mortale ancora porto; io sono purificato da loro e, per mezzo di un carne purificatore di ogni macchia, pronunziato per me nove volte, mi si comanda di immergermi in cento fiumi. Senza indugio i fiumi, scorrendo da diverse parti, con tutte le loro acque si rovesciano sul mio capo. Fin qui ti posso riferire un fatto memorabile e fin qui lo ricordo; la mia mente non percepì il resto. E dopo che questa rinvenne, capii che io ero diverso in tutto il corpo da quel che ero stato poco prima e che non ero lo stesso per i sentimenti: allora per prima cosa vidi questa barba verdastra come la ruggine e la chioma che trascino per lunghi corsi d'acqua e le spalle immense e le cerulee braccia e le gambe curve nella parte finale a formare una coda di pesce. Ora, cosa giova questa forma, cosa essere stati graditi agli dèi del mare, cosa essere un dio, se tu non sei toccata da tali fatti?». Scilla lasciò il dio mentre diceva queste cose e che ne avrebbe dette di più; quello impazza e furibondo per il rifiuto si dirige

verso il portentoso atrio di Circe, figlia del Titano<sup>772</sup>. E ancora, nel XIV libro: “E già l’abitante euboico delle onde tumultuose dell’Eubea aveva lasciato l’Etna poggiata sulle gole dei Giganti e la terra dei Ciclopi, che ignorava a cosa servissero i rastrelli, a cosa l’impiego dell’aratro e che non doveva niente ai buoi accoppiati; aveva lasciato anche Zancle e le mura di Reggio che le stanno di fronte e lo stretto di mare distruttore delle navi, che, circoscritto dai due lidi, forma il confine tra la terra di Sicilia e dell’Ausonia. Da lì, nuotando con gran forza attraverso il mar Tirreno, Glauco si avvicinò ai colli erbosi e agli atri di Circe figlia del Sole, pieni di diverse fiere. E appena la vide, dato e ricevuto il saluto: «O dea, abbi pietà di un dio, ti prego! — disse —, infatti tu sola puoi alleviare questo amore purché io ti sembri degno; o Titanide, quanto grande sia il potere delle erbe a nessuno è più noto che a me che fui trasformato da quelle: e perché non ti rimanga ignota la causa della mia follia, sappi che sul lido italico, dirimpetto alle mura di Messina, vidi Scilla. Mi vergogno a riferire le promesse e le preghiere e le mie lusinghe e le altre parole accolte con disprezzo: ora tu, sia che il carne magico abbia qualche potere, pronunzia questo carne incantatorio con la tua sacra bocca; o, se l’erba è più efficace, impiega le forze di quest’erba potente, come le hai sperimentate. E non ti incarico di guarirmi e di sanare queste ferite; non c’è bisogno di por fine all’amore, ma che quella abbia la sua parte di passione». Circe da parte sua (nessuna infatti ha una natura più incline a

---

<sup>772</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 13, 900-969: *Scylla redit (neque enim medio se credere ponto audet) et aut bibula sine vestibus errat harena, aut, ubi lassata est, seductos nacta recessus gurgitis inclusa sua membra refrigerat unda. Ecce fretum scindens alti novus incola ponti nuper in Euboica versis Anthedone membris Glaucus adest visaeque cupidine virginis haeret “et, quaecumque putat fugientem posse morari, verba refert; fugit illa tamen veloxque timore pervenit in summum positi prope litora montis. Ante fretum est ingens apicem conlectus in unum longa sub arboribus convexus in aequora vertex: constitit hic et tuta loco, monstrumne deusne ille sit, ignorans admiraturque colorem caesariemque umeros subiectaque terga tegentem, ultimaque excipiat quod tortilis inguina piscis. Sensit et innitens, quae stabat proxima, moli «non ego prodigium nec sum fera belua, virgo, “sed deus» inquit «aquae, nec maius in aequore Proteus ius habet et Triton Athamantidesque Palaemon; ante tamen mortalis eram, sed, scilicet altis deditus aequoribus, iam tum exercebar in illis. Nam modo ducebam ducentia retia pisces, nunc in mole sedens moderabar harundine linum. Sunt viridi prato confinia litora, quorum altera pars undis, pars altera cingitur herbis, quas neque cornigeræ morsu laesere iuvencae, nec placidae carpsistis oves hirtaevae capellae; non apis inde tulit collectos sedula flores, non data sunt capiti genialia sarta, neque umquam falciferae secuere manus. Ego primus in illo “caespitem consedi, dum lina madentia sicco, utque recenserem captivos ordine pisces, insuper exposui, quos aut in retia casus aut sua credulitas in aduncos egerat hamos. Res similis fictae: sed quid mihi fingere prodest? Gramine contacto coepit mea praeda moveri et mutare latus terraque ut in aequore niti; dumque moror mirorque simul, fugit omnis in undas turba suas dominumque novum litusque relinquunt. Obstipui dubitoque diu causamque requiro, num deus hoc aliquis, num sucus fecerit herbae. «Quae tamen has» inquam «vires habet herba?» [Manuque “pabula decerpsi decerptaque dente momordi. Vix bene conbiberant ignotos guttura sucos, cum subito trepidare intus praecordia sensi alteriusque rapi naturae pectus amore. Nec potui restare diu «repetenda» que «numquam terra, vale!» dixi corpusque sub aequora mersi. Di maris exceptum socio dignantur honore, utque mihi, quaecumque feram mortalia, demant, Oceanum Tethynque rogant; ego lustror ab illis et purgante nefas noviens mihi carmine dicto pectora fluminibus iubeor supponere centum. “Nec mora, diversis lapsi de partibus amnes “totaque vertuntur supra caput aequora nostrum. Hactenus acta tibi possum memoranda referre, hactenus et memini; nec mens mea cetera sensit. Quae postquam rediit, alium me corpore toto, ac fueram nuper, neque eundem mente recepi: hanc ego tum primum viridem ferrugine barbam caesariemque meam, quam longa per aequora verro, ingentesque umeros et caerulea brachia vidi cruraque pinnigero curvata novissima pisce. Quid tamen haec species, quid dis placuisse marinis, quid iuvat esse deum, si tu non tangeris istis?»]. Talia dicentem, dicturum plura reliquit Scylla deum; furit ille inritatusque repulsa prodigiosa petit Titanidos atria Circes. Trad. italiana a cura di N. Scivoletto.*

tali ardori, sia che la causa sia innata, sia che Venere produca tale effetto, perché irritata dalla denuncia del padre) gli risponde con queste parole: «Faresti meglio a cercare una donna che accondiscenda e che desideri le stesse cose e che sia presa da pari ardore. Tu eri degno di essere corteggiato per primo e lo potevi di certo, e, se tu avrai dato un po' di speranza, credimi, sarai corteggiato spontaneamente. Non dubitare e sii fiducioso nel tuo aspetto; ecco io, pur essendo dea, la figlia del Sole splendente, pur fornita di sì gran potere per mezzo del canto magico e delle erbe anche, bramo di essere tua. Disprezza chi ti disprezza, ricambia chi ti viene appresso e con un sol fatto dà ad entrambe quel che si meritano». A lei che faceva tali tentativi Glauco risponde: «Nasceranno le foglie in mare e le alghe sulla cima dei monti, prima che il mio amore possa mutarsi, finché Scilla sarà viva». Si indignò la dea, e, mentre non poteva danneggiare lui (né lo avrebbe voluto per esserne innamorata), si adira contro colei che le era stata preferita; irritata per il rifiuto del suo amore tritura immediatamente erbe velenose dai succhi terribili e unisce alle erbe sminuzzate canti magici propri di Ecate e si avviluppa di cerulei veli e si muove dalla sua reggia passando attraverso il gregge delle bestie che le si strofinano e dirigendosi verso Reggio che sta di fronte agli scogli di Zancle, inizia il cammino tra le onde ribollenti per la tempesta, sulle quali pone i passi come sulla terraferma e si muove sul pelo dell'acqua con i piedi asciutti. Vi era una piccola ansa curvata alla maniera degli archi, rifugio gradito a Scilla; lì essa si appartava al riparo del bollore del mare e del cielo, allorché il sole era violento a metà del suo corso e dall'alto rendeva l'ombra al minimo. Questo luogo la dea infetta e inquina con i suoi succhi che provocano mostruosità; qui sparge liquidi estratti da radici velenose e con la sua bocca magica mormora ventisette volte un carne oscuro per il suo giro tortuoso di parole nuove. Scilla giunge a quel posto ed era scesa nell'acqua fino a metà ventre, quando si accorge che il suo inguine viene deturpato da mostri latranti; e, credendo sulle prime che quelle non siano parti del suo corpo, tenta di fuggire e li scaccia e teme l'aspetto protervo dei cani, ma, quelli cui cerca di sfuggire, li trascina insieme a sé e scrutando il suo corpo e le cosce, le gambe e i piedi, vede al posto di quelle membra ghigni come quelli di Cerbero e si drizza sui cani furiosi e tiene insieme nel suo inguine mutilato e nell'utero prominente le terga di quelle bestie. Pianse l'innamorato Glauco e rifiutò il connubio con Circe che aveva fatto uso delle erbe in maniera eccessivamente ostile. Scilla rimase in quel luogo e, non appena le fu data la possibilità, in odio a Circe privò Ulisse dei compagni; poi avrebbe sommerso anche le navi dei Teucri, se non fosse stata trasformata prima in scoglio, che ancora oggi si innalza

con la sua massa; ancora oggi il nocchiero cerca di evitare quello scoglio”<sup>773</sup>. Anche la fine del passo è interessante, poiché espone il modo in cui viene naturalizzata in scoglio la ninfa divenuta terribile mostro marino; inoltre è sempre di ovidiana memoria quanto descritto nel VII libro delle *Metamorfosi* nell’ambito della narrazione dell’amore di Medea<sup>774</sup> per Giasone: “Ma, non si favoleggia di non so quali monti che in mezzo al mare cozzano tra loro e di una Cariddi ostile alle navi che una volta risucchia le onde, un’altra le rigetta e di una rapace Scilla cinta di cani feroci, latrante nella profondità del mare di Sicilia?”<sup>775</sup>.

Generalmente la critica ad Ovidio ha scorto una valenza politico-ideologica nei miti che egli narra, rendendo esplicito il fatto che l’autore metta insieme tradizioni di diversi contesti culturali. La particolarità dei miti ovidiani che riguardano Scilla, Glauco e Circe<sup>776</sup>, così come anche la

---

<sup>773</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 14, 1-74: *Iamque Giganteis iniectam faucibus Aetnae arvaque Cyclopium, quid rastra, quid usus aratri, nescia nec quicquam iunctis debentia bubus liquerat Euboicus tumidarum cultor aquarum; liquerat et Zanclen adversaque moenia Regi navifragumque fretum, gemino quod litore pressum Ausoniae Siculaeque tenet confinia terrae. Inde manu magna Tyrrhena per aequora vectus herbiferos adiit colles atque atria Glaucus Sole satae Circes variarum plena ferarum. Quam simul adspexit dicta acceptaque salute «diva, dei miserere, precor! nam sola levare tu potes hunc» dixit, «videar modo dignus, amorem; “quanta sit herbarum, Titani, potentia, nulli quam mihi cognitius, qui sum mutatus ab illis; neve mei non nota tibi sit causa furoris: litore in Italico, Messenia moenia contra, Scylla mihi visa est. Pudor est promissa precesque blanditiasque meas contemptaque verba referre; at tu, sive aliquod regnum est in carmine, carmen ore move sacro; sive expugnacior herba est, utere temptatis operosae viribus herbae! nec medeare mihi sanesque haec vulnera mando, fineque nil opus est, partem ferat illa caloris». At Circe (neque enim flammis habet aptius ulla talibus ingenium, seu causa est huius in ipsa, seu Venus indicio facit hoc offensa paterno) talia verba refert: «melius sequerere volentem optantemque eadem pariliq[ue] cupidine captam. Dignus eras ultro, poteris certeque, rogari, et, si spem dederis, mihi crede, rogaberis ultro. Neu dubites adsitque tuae fiducia formae, en ego, cum dea sim, nitidi cum filia Solis, carmine cum tantum, tantum quoque gramine possim, ut tua sim, voveo. Spernentem sperne, sequenti redde vices unoque duas ulciscere facto». Talia temptanti «prius» inquit «in aequore frondes» Glaucus «et in summis nascentur montibus algae, sospite quam Scylla nostri mutentur amores». Indignata dea est, et laedere quatinus ipsum non poterat (nec vellet amans), irascitur illi, quae sibi praelata est; Venerisque offensa repulsa protinus horrendis infamia pabula sucis conterit et tritis Hecateia carmina miscet caeruleaque induitur velamina perque ferarum agmen adulantum media procedit ab aula oppositumque petens contra Zancleia saxa Region ingreditur ferventes aestibus undas, in quibus ut solida ponit vestigia terra, summaque decurrit pedibus super aequora siccis. Parvus erat gurgis curvos sinuatus in arcus, grata quies Scyllae; quo se referebat ab aestu et maris et caeli, medio cum plurimus orbe sol erat et minimas a vertice fecerat umbras. Hunc dea praevitiat portentificisque venenis inquinat; hic pressos latices radice nocenti spargit et obscurum verborum ambage novorum ter noviens carmen magico demurmurat ore. Scylla venit mediaque tenuis descenderat alvo, cum sua foedari latrantibus inguina monstris adspicit; ac primo credens non corporis illas esse sui partes refugitque abigitque timetque ora proterva canum, sed, quos fugit, attrahit una et corpus quaerens femorum crurumque pedumque Cerbereos rictus pro partibus invenit illis statque canum rabie subiectaque terga ferarum inguinibus truncis uteroque exstante coerces. Flevit amans Glaucus nimiumque hostiliter usae viribus herbarum fugit conubia Circes. Scylla loco mansit, cumque est data copia primum, in Circes odium sociis spoliavit Ulixen; mox eadem Teucras fuerat mensura carinas, ni prius in scopulum, qui nunc quoque saxeus exstat, transformata foret; scopulum quoque navita vitat. Trad. italiana a cura di N. Scivoletto.*

<sup>774</sup> Singolare il fatto che Medea sia la responsabile della distruzione del drago-serpente della Colchide posto a difesa del Vello d’oro. Se infatti Medea è la nipote del Sole, padre di Circe, il drago-serpente è figlio di Tifone e di Echidna, così come Scilla.

<sup>775</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 7, 62-65: *Quid quod nescio qui mediis occurrere in undis dicuntur montes ratibusque inimica Charybdis nunc sorbere fretum, nunc reddere, cinctaque saevis Scylla rapax canibus Siculo latrare profundo?*, trad. italiana a cura di N. Scivoletto.

<sup>776</sup> Sulla mitologia e sulle narrazioni legate a Circe si veda Bettini, Franco 2010. Cfr. anche Nagle 1988, pp. 75-98

narrazione relativa a Polifemo, Galatea e Aci<sup>777</sup>, è che l'autore rievoca i personaggi mitologici omerici sconvolgendone inizialmente l'archetipo<sup>778</sup>, inoltre Circe dai boschi del Lazio giunge attraverso le acque tirreniche nello spazio geografico in cui si muovono anche gli altri personaggi del mito che la vede coinvolta. I commentatori hanno poi riflettuto sul fatto che forse l'episodio legato a Scilla servisse da cornice per il racconto su Polifemo, tuttavia uno studio recente di L. Aresi ha messo in luce le complessità dell'indagine della critica, evidenziando anche la mancanza di interpretazione organica dell'episodio che collega i due miti che non sarebbero stati messi in relazione senza questo espediente<sup>779</sup>. Sempre nella narrazione ovidiana, come ben evidenzia Aresi, risulta paradossale che Glauco venga presentato come privo di *fiducia formae*<sup>780</sup> e che anzi sia Circe a lusingarlo come dio. Questo evento, attraverso una serie di sviluppi della storia che vedono come causa della condizione della Ninfa proprio la maga-dea<sup>781</sup> Circe, condurrà infine alla maledizione e indirettamente agli attacchi che Scilla sferrerà alle navi greche. Il fatto che il racconto ovidiano tenda a sottolineare la metamorfosi della ninfa in mostro fa riflettere anche sulle diverse conseguenze di tutta una serie di azioni che tra l'altro hanno dei risvolti in altri miti collaterali a quello di Scilla e che ad esso si ritrovano affiancati o comunque connessi<sup>782</sup>. Scilla subisce una doppia trasformazione, la prima in mostro e la seconda in scoglio, ancorandosi a quelle acque che inizialmente la intimorivano e affascinavano allo stesso tempo. Il desiderio di Scilla e l'attrazione che prova per le acque rimane però un'aspirazione inappagata per via della tipologia duplice della metamorfosi cui va incontro<sup>783</sup>. Su questa leggenda, come su quella relativa a Polifemo, Aresi ricorda che le attestazioni di un filone italico avvalorano la continuità della narrazione ovidiana rispetto alle altre, creando una simbiosi culturale con le leggende locali del Lazio<sup>784</sup>. Qui secondo l'autore si nota anche come la geografia della leggenda renda evidente il ruolo di cerniera della

---

<sup>777</sup> Si veda la sezione dedicata. Cfr. anche Griffin 1983, pp. 190-197; Farrel 1992, pp. 235-268.

<sup>778</sup> Su tale dibattito si veda Aresi 2013, p. 138 e bibliografia.

<sup>779</sup> Aresi 2013, p. 138 e bibliografia.

<sup>780</sup> Concetto di ambito Properziano per il quale si rimanda ad Aresi 2013, p. 143.

<sup>781</sup> Omero, *Odissea*, 10, 389: "la dea si commosse anche lei".

<sup>782</sup> Per maggiori confronti anche con i casi di Medea e di Galatea, si veda Aresi 2013, pp. 137-164.

<sup>783</sup> Al contrario di Galatea, che si ricongiungerà con Aci condividendo lo stesso ambiente acquatico. Cfr. Aresi 2013, p. 159.

<sup>784</sup> Aresi 2013, p. 160.

Sicilia, punto di incontro tra l'Italia e la Grecia; è proprio in Ovidio che la mitologia storica e la letteratura si uniscono in quella che si può definire una sorta di rivoluzione culturale di cui le *Metamorfosi* sono conferma<sup>785</sup>. Ancora, nella testimonianza del Mitografo Vaticano II Scilla venne trasformata da Glauco in una dea marina<sup>786</sup>.

La testimonianza di Servio su Scilla riprende quella di Ovidio: “Scilla, la figlia di Forco e della ninfa Crateide, fanciulla bellissima, fu amata da Glauco, dio del mare: di essa Virgilio nel I libro dell'Eneide (vv. 200-201) dice: <<Voi sfioraste la rabbia di Scilla e gli scogli che urlano paurosamente>>. Trasformata da Circe, la figlia del Sole, che era innamorata di Glauco, in belva marina, presidiò lo stretto di Sicilia, dove attraeva i naviganti. Nettuno, colpita con il tridente, la trasformò in scoglio. Poiché Glauco non poté far sua Scilla, chiese a Circe, la figlia del Sole, espertissima di malefici, di affascinare e sedurre Scilla con i suoi sortilegi. Circe, che era innamorata di Glauco, affinché Scilla non potesse essere amata ancora più ardentemente da Glauco, conoscendo la fonte in cui Scilla, che era compagna di Diana, era sempre solita farsi il bagno dopo la caccia, questa Circe orditrice di inganni, giunta alla fonte la contaminò, e Scilla entrata fino all'altezza dell'inguine fu trasformata in belva; e poiché Nettuno davvero non gradiva che Scilla ammaliando con il volto virgineo si scagliasse in continuazione contro le navi, la percosse e la trasformò in scoglio”<sup>787</sup>.

Le leggende e le versioni del mito di Scilla sono quindi diverse e vengono riportate da fonti di diverso tipo e di diversa epoca. Anche in Palefato si ritrova il nome di Scilla che però indica una nave pirata: “Si dice di Scilla che c'era in Tirrenia una bestia, donna fino all'ombelico, da lì sortivano in più protomi di cane e per il resto il corpo era di serpente. Credere a una tale natura è grande stoltezza. La verità è questa. C'erano navi dei Tirreni, che saccheggiavano le terre vicine

---

<sup>785</sup> Ovidio lascia infatti intravedere una identità italica nei personaggi della narrazione omerica a sostegno di una “transizione” dall'ambito culturale greco a quello romano. Cfr. Aresi 2013, pp. 161-162.

<sup>786</sup> *Myth. Vat.*, 2, 169: “in seguito Glauco la trasforma in dea marina”, *hanc postea Glaucus fecit marinam deam*. Cfr. Ressel 2000, p. 22.

<sup>787</sup> Serv., *ad Verg.*, *Ecl.* 6, 74 (II): *Scylla vero, Phorci et Crataeidis Nymphae filia, virgo pulcherrima a Glauco, Deo maris, adamata est, de qua Virgilius dicit in I libro Aeneidorum: Vos Scyllaeam rabiem penitusque sonantis Accestis scopulos. Et a Circe, Solis filia, quae Glaucum amaverat, in beluas marinas transfigurata est ji-etumque Siculum obsedit, ubi praeternavigantes adfliciebat. Eamque Neptunus percussam tridenti in scopulum mutavit. Glaucus enim Scyllam habere et tenere non potuit. Ideo rogavit Circe, Solis filiam, maleficiorum doctissimam, ut Scyllam suis maleficiis corrumperet et seduceret. Circe vero Glaucum amans, ne Scylla plus forte a Glauco amaretur t et illa, sciens fontem, in quo Scylla post venatum se abluere semper consueverat, quae Dianae comes erat, illa malefica veniens ad fontem inficit illum, in quem descendens Scylla pube tenus in beluam mutata est et rel. Neptunus vero sibi non placens, Scyllam virgineo vultu fallentem semper invadere naves, illam percussit (et) in scopulum convertit*. Si veda Ressel 2000, pp. 14-15.

della Sicilia e del golfo Ionico. C'era anche allora una trireme veloce il cui nome era Scilla ed era dipinto a prua. Questa stessa trireme, catturando le altre navi, spesso ne realizzava dei viveri ed era molto famosa. Odisseo riuscì ad evitare questa nave sfruttando un vento favorevole e forte; raccontò poi in Corcira ad Alcinoo come era stato inseguito ed era sfuggito e la forma della nave. Così fu plasmato il mito<sup>788</sup>.

Sulla tradizione omerica e su ciò che segue riguardante il mostro bisogna tenere a mente che forse essa si rifaceva a tradizioni che non sono giunte fino a noi<sup>789</sup>, così come ipotizzava F. Studniczka riflettendo sul fatto che forse il mostro poteva essere stato al centro delle leggende narrate dagli antichi marinai cretesi tornati in patria dopo una spedizione in Sicilia<sup>790</sup>. Tale evento potrebbe essere stato messo in ombra dal mito dell'arrivo di Minosse in cerca del fuggitivo Dedalo<sup>791</sup>, evento che, come quello precedente, dimostrerebbe in ogni caso la prossimità tra le due aree e i contatti marittimi che avvenivano nella rotta che connetteva le due isole, la Sicilia e Creta. In tal senso andrebbe letta la cronaca sulle difficoltà riscontrate durante le navigazioni nell'area dello stretto di Messina che avrebbero dato luogo anche alle mitiche storie su di esso<sup>792</sup>. Una difficoltà ulteriore nello scioglimento delle annodate questioni relative al mito di Scilla deriva dai fraintendimenti relativi al mito della Scilla omonima, la figlia di Niso innamorata di Minosse che venne legata sulla poppa della nave affinché affogasse<sup>793</sup>. Sia che Scilla sia Ninfa, mostro marino, donna, nave o polena, essa subisce comunque delle metamorfosi che hanno a che fare con l'acqua nella sua poliedricità.

---

<sup>788</sup> Palefato, *Storie incredibili, Scilla*. Si veda la versione curata da A. Santoni in cui *Scilla* è il capitolo 20.

<sup>789</sup> Ressel 2000, p. 8.

<sup>790</sup> 1600-1500 a.C. Si veda Studniczka 1906, pp. 50-52.

<sup>791</sup> Ressel 2000, p. 9.

<sup>792</sup> Si veda Ressel 2000, p. 9 e bibliografia, in particolare per quanto riguarda i luoghi in cui Scilla viene ubicata dalla letteratura nel corso della storia.

<sup>793</sup> Apollodoro 3, 15, 8: ἔχοντι γὰρ αὐτῷ πορφυρέαν ἐν μέσῃ τῇ κεφαλῇ τρίχα ταύτης ἀφαιρεθείσης ἦν χρησμός τελευτῆσαι· ἡ δὲ θυγάτηρ αὐτοῦ Σκύλλα ἐρασθεῖσα Μίνωος ἐξείλε τὴν τρίχα. Μίνως δὲ Μεγάρων κρατήσας καὶ τὴν κόρην τῆς πρύμνης τῶν ποδῶν ἐκδήσας ὑποβρύχιον ἐποίησε, “Ma anche Niso morì, tradito da sua figlia. Egli aveva infatti, in mezzo alla testa, un capello rosso, e un oracolo diceva che, se questo capello fosse stato strappato, sarebbe morto; ma sua figlia Scilla, che si era innamorata di Minosse, glielo strappò. Minosse però, quando conquistò Megara, appese la fanciulla per i piedi alla prora di una nave e la fece morire annegata”. Trad. di M.G. Ciani.



Sulla figura di Cariddi non si hanno molte informazioni. Si ha notizia nel già menzionato passo omerico<sup>794</sup> in cui Circe e Odisseo discutono su come sia possibile la fuga dai due mostri marini. In Euripide viene menzionata sempre nella sua forma di mostro: “là dove si annida nel varco angusto della rupe la Cariddi terribile”<sup>795</sup> e in Tucidide leggiamo la spiegazione effettiva delle difficoltà in cui incappavano i naviganti che percorrevano quel tratto di mare: “Lo stretto è il tratto di mare tra Reggio e Messene, nel punto in cui la distanza tra la Sicilia e la terraferma è la più breve: questo mare è la cosiddetta Cariddi, attraverso la quale si racconta che sia passato Odisseo. A causa della sua strettezza e del fatto che da due grandi mari, il Tirreno e quello di Sicilia, l’acqua si precipita in questo stretto, e che esso ha forti correnti, con ragione fu ritenuto pericoloso”<sup>796</sup>.

In Apollodoro viene descritta nella sua forma mostruosa<sup>797</sup>, così come nelle *Argonautiche*<sup>798</sup> nelle quali Cariddi rappresenta una minaccia per la nave Argo. In Virgilio Cariddi è invece definita “vorace”<sup>799</sup>.

---

<sup>794</sup> Omero, *Odissea*, 12, 80-128.

<sup>795</sup> Euripide, *Troiane*, 434-435: οὐ δὴ στενὸν διαυλον ὄκισται πέτρας δεινὴ Χάρυβδις.

<sup>796</sup> Tucidide, 4, 24, 5: ἔστι δὲ ὁ πορθμὸς ἢ μεταξὺ Ῥηγίου θάλασσα καὶ Μεσσήνης, ἥπερ βραχύτατον Σικελία τῆς ἠπείρου ἀπέχει· καὶ ἔστιν ἡ Χάρυβδις κληθεῖσα τοῦτο, ἣ Ὀδυσσεὺς λέγεται διαπλεῦσαι. διὰ στενότητα δὲ καὶ ἐκ μεγάλων πελαγῶν, τοῦ τε Τυρσητικοῦ καὶ τοῦ Σικελικοῦ, ἐσπίπτουσα ἡ θάλασσα ἐς αὐτὸ καὶ ῥοώδης οὔσα εἰκότως χαλεπὴ ἐνομίσθη.

<sup>797</sup> Apollodoro, *Epitome*, 7, 23: λυθείσης δὲ τῆς νεῶς Ὀδυσσεύς τον ιστόν κατασχών παραγίνεται εἰς τὴν Χάρυβδιν. τῆς δὲ Χάρυβδεως καταπινούσης τὸν ιστόν, ἐπιλαβόμενος ὑπερπεφυκὸς ἐρίνου περιέμεινε. καὶ πάλιν ἀνεθέντα τὸν ιστόν θεωρήσας, ἐπὶ τούτον ρίψας εἰς Ὠγγυίαν νῆσον διεκομίσθη, “La nave va in pezzi e Odisseo, aggrappato all’albero maestro, arriva nelle vicinanze di Cariddi. Quando Cariddi ebbe inghiottito l’albero, lui si afferrò a un fico selvatico che sovrastava lo scoglio e rimase ad aspettare. E quando vide ricomparire l’albero, vi si gettò sopra e fu trasportato nell’isola Ogiigia”. Trad. a cura di M.G. Ciani.

<sup>798</sup> Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 920-942: οἱ δ' ἄχει σχόμενοι τὰς μὲν λίπον, ἄλλα δ' ὄπαζον κύντερα μισοδίησιν ἀλὸς ραιστήρια νηῶν. τῇ μὲν γὰρ Σκύλλης λισσῇ προφαίνετο πέτρι, τῇ δ' ἄμοτον βοάσκειν ἀναβλύζουσα Χάρυβδις· ἄλλοθι δὲ Πλαγκταὶ μεγάλῳ ὑπὸ κύματι πέτραι ῥόχθειον· ἦχι ἀρόιθεν ἀπέπτυν αἰθομένη φλόξ ἄκρων ἐκ σκοπέλων πυριθαλπέος ὑψόθι πέτρης, καπνῷ δ' ἀχλύοις αἰθῆρ πέλεν οὐδὲ κεν αὐγάς ἔδρακες ἡελίοιο· τότ' αὖ, λήξαντος ἀπ' ἔργων Ἡφαίστου, θερμῆν ἔτι κήκιε πόντος αὐτμήν. ἔνθα σφιν κοῦραι Νηρηίδες ἄλλοθεν ἄλλαι ἦντεον, ἡ δ' ὀπιθε πτέρυγος θίγε πηδαλίοιο δία Θέτις, Πλαγκτῆσιν ἐνὶ σπιλάδεσσιν ἐρυσθαί. ὡς δ' ὀπὸταν δελφῖνες ὑπέξ ἀλὸς εὐδιώωντες σπερχομένην ἀγεληδὸν ἐλίσσωνται περὶ νῆα, ἄλλοτε μὲν προπάροιθεν ὀρώμενοι ἄλλοτ' ὀπισθεν ἄλλοτε παρβολάδην, ναύτησι δὲ χάρμα τέτυκται ὧς αἰ ὑπεκπροθέουσαι ἐπήτριμοι εἰλίσσοντο Ἀργῶη περὶ νῆ· Θέτις δ' ἴθυνε κέλευθον. καὶ ῥ' ὅτε δὴ Πλαγκτῆσιν ἐνυχρίμψεσθαι ἔμελλον, αὐτίκ' ἀνασχόμεναι λευκοῖς ἐπὶ γούνασι πέζας, ὑψοῦ ἐπ' αὐτῶων σπιλάδων καὶ κύματος ἀγῆς ῥῶοντ' ἔνθα καὶ ἔνθα διασταδὸν ἀλλήλησι, “Gli eroi si allontanarono afflitti, ma altre cose più dure li aspettavano, altre minacce alla nave sul quadrivio del mare. Da un lato sporgeva lo scoglio liscio di Scilla, dall'altro rumoreggiava Cariddi con scrosci infiniti; altrove ruggivano, sotto gli enormi marosi, le Plancte, e là dove prima era scaturita la fiamma dalla cima degli scogli, sopra la roccia infuocata, l'aria era scura dal fumo e non si vedevano i raggi del sole. E anche allora, sebbene Efesto avesse smesso il lavoro, il mare esalava un caldo vapore. Da tutte le parti arrivavano le Nereidi: e la divina Teti, da dietro, prese il timone per guidare la nave in mezzo alle Plancte. Come quando nel tempo sereno i delfini girano in branco attorno a una nave in cammino e si mostrano ora davanti, ora di dietro e di fianco, e allietano i marinai, così le Ninfe correndo giravano in folla intorno ad Argo, e Teti dirigeva la rotta. Quando già stavano per toccare le Plancte, alzarono sulle bianche ginocchia le vesti, e, dividendosi dall'una parte e dall'altra, balzarono sopra le rocce e sulla cresta dell'onda”. Trad. a cura di G. Paduano.

<sup>799</sup> Si veda il passo precedentemente menzionato in Virgilio, *Eneide*, 3, 410-440.

Dal commento di Servio all'*Eneide* si apprende che Cariddi era una naiade figlia di Poseidone e di Gea che non conduceva un vita pura, ma che piuttosto era nota per la sua voracità<sup>800</sup>.

Secondo il mito un giorno rubò ad Eracle alcuni dei buoi di Gerione e li mangiò. Per questo Zeus la punì facendola precipitare in mare e trasformandola in una lampreda con molti denti che risucchiava e rigettava l'acqua del mare tre volte al giorno<sup>801</sup> creando dei vortici che rappresentavano un grave pericolo per la navi.

Seguendo Strabone<sup>802</sup> Cariddi è ancora un tremendo abisso in cui le navi vengono inghiottite, ma col geografo perde la sua connotazione mitologica; in Cicerone la creatura viene nominata come animale<sup>803</sup> e in Lucrezio è gorgo profondo<sup>804</sup>. Brevi citazioni sulla figura di Cariddi si registrano comunque in diverse opere, come nei *Pharsalia* di Lucano<sup>805</sup>, nei *Deipnosophisti* di Ateneo<sup>806</sup> e nel *Dione* di Plutarco, opera in cui viene citata in ambito topografico a proposito di un discorso su Platone che avrebbe misurato la distanza tra Scilla e Cariddi<sup>807</sup>. In merito alla paura della morte

---

<sup>800</sup> Servio, *Commento all'Eneide*, 3, 420. Tuttavia si veda Ressel 2000, p. 18, nota 35 per le differenti versioni del mito che vedono Scilla protagonista del racconto e non Cariddi.

<sup>801</sup> Come scrivono anche Apollonio Rodio e Apollodoro nei passi precedentemente citati.

<sup>802</sup> Strabone, 6, 2, 3: ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὴν φυγὴν ἐποιήσατο ἐκπεσῶν ἐκ τῆς νήσου. δείκνυται δὲ καὶ ἡ Χάρυβδις μικρὸν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ πόρῳ, βάθος ἑξαίσιον, εἰς ὃ αἱ παλίρροιαὶ τοῦ πορθμοῦ κατάγουσι φυσικῶς τὰ σκάφη τραχηλιζόμενα μετὰ συστροφῆς καὶ δίνης μεγάλης· καταποθέντων δὲ καὶ διαλυθέντων τὰ ναύγια παρασύρεται πρὸς ἡῶνα τῆς Ταυρομενίας, ἣν καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ συμπύματος τούτου Κοπρίαν, “Nel canale navale, a poca distanza dalla città, si trova Cariddi, un abisso mostruoso in cui le navi vengono facilmente trascinate dalle correnti di riflusso dello stretto e fatte precipitare a prua con un potente gorgo; quando le navi vengono inghiottite e fatte a pezzi, i relitti vengono trascinati fino alla costa di Tauromenio, che da questo fatto prende il nome di Copria”.

<sup>803</sup> Cicerone, *Orazioni, Phil.*, Quattordicesima orazione contro Marco Antonio, 2, 27: “Quale Cariddi fu mai così vorace? Cariddi, dico io? Cariddi, se è esistita, era solo un animale. L'oceano, lo giuro solennemente, sembra difficilmente in grado di inghiottire un tale numero di cose così ampiamente sparse e distribuite in luoghi così diversi con tale rapidità”.

<sup>804</sup> Lucrezio, *De Rerum Natura*, 1, 705: “qui l'abisso Cariddi”.

<sup>805</sup> Lucano, *Pharsalia*, 1, 523: “Poi la nera Cariddi, dalla sua sconfinata profondità, vomitò un mare di sangue”.

<sup>806</sup> Ateneo 13, 6: “Anche se sputa fuoco dalla bocca, che Cariddi, quale Scilla a tre teste, cane del mare, o idra, sfinge o leonessa furiosa, o vipera, o arpia alata (razza avida)”.

<sup>807</sup> Plutarco, *Dione*, 18: “Fu così, dunque, che Platone, come egli stesso dice, giunse per la terza volta allo stretto di Scilla, per poter misurare ancora una volta la sua strada per Cariddi”.

viene invece menzionata da Plutarco nel *De Tranquillitate Animi*<sup>808</sup> e nel *De Se Ipsum Citra Invidiam Laudando*<sup>809</sup>.

---

<sup>808</sup> Plutarco, *De tranquillitate animi*, 18: “Infatti è la paura della morte, non il desiderio della vita, che rende lo stolto dipendente dal suo corpo, aggrappato ad esso come Ulisse al fico per paura della Cariddi sottostante, dove le brezze non lo lasciano né sostare né navigare, così da essere scontento di questo e timoroso di quello”.

<sup>809</sup> Plutarco, *Moralia, De Se Ipsum*, 16: “Di questo sembra aver tenuto conto Omero, che fa sì che Ulisse, quando i suoi amici erano sgomenti per il rumore e le orribili onde di Cariddi, ricordi loro i suoi precedenti stratagemmi e il suo valore: O amici! Spesso provati da tempeste avverse! Con mali familiari in forme più terribili! Nel profondo dell'antro ciclopico giacevate, ma siete tornati sani e salvi: Ulisse vi ha guidato”.

## Scilla e Cariddi – Figure



Fig. 1 - Stretto di Messina visto dai Peloritani (Wikicommons)

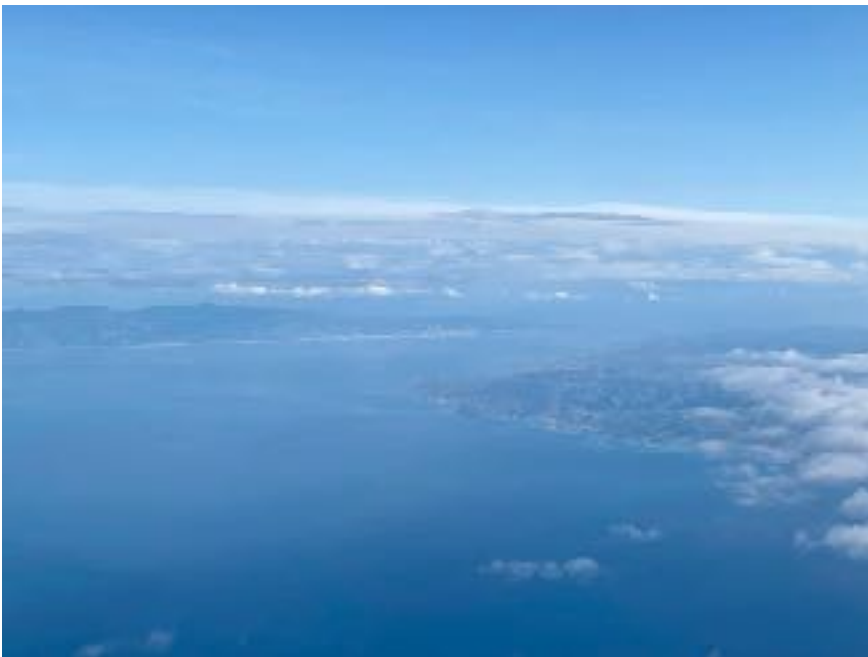


Fig. 2 - Stretto di Messina, veduta aerea (foto Autore)



Fig. 3 - Vista dello Stretto di Messina, A. Casembrot, 1644 (Manganaro *et alii* 2011)



Fig. 4 - Vista dello Stretto di Messina, J. Curtis, 1812 (Manganaro *et alii* 2011)



Fig. 5 - Fontana di Nettuno con Scilla e Cariddi, Messina (foto Autore)



Fig. 6 - Scilla dal Museo di Napoli (Wikicommons)

## 6.1.6 Himera

### Imera, area di Termini Imerese

#### Le Ninfe di Himera. Inquadramento geografico e fonti antiche

La fondazione di Himera risale al 648 a.C. ad opera di calcidesi e siracusani. La città si trovava nella costa nord dell'isola, presso la foce del fiume Himera ed era stata luogo di diversi eventi bellici, primo tra i quali la famosa Battaglia di Himera svoltasi nel 480 a.C. tra Cartaginesi e siracusani e agrigentini.

Per quanto riguarda il territorio e i miti connessi al paesaggio che la circondava, Diodoro narra che all'arrivo di Eracle le Ninfe delle acque del luogo fecero sgorgare una fonte termale per il ristoro dell'eroe dalle fatiche affrontate lungo il viaggio verso Occidente: "Poi, dal momento che desiderava fare il circuito di tutta la Sicilia, si mise in marcia dal Peloro in direzione di Erice.

Mentre percorreva la costa dell'isola, i miti raccontano che le Ninfe fecero scaturire bagni caldi perché si ritemprasse dai disagi che aveva sostenuto durante il viaggio. Essi erano due, chiamati Imeresi ed Egestani, e prendevano questi nomi dal luogo in cui si trovavano"<sup>810</sup>.

Gli abitanti della costa dovevano essere senz'altro interessati a spiegare le origini delle acque termali del loro territorio<sup>811</sup> e di questo dà notizia non solo Diodoro ma anche la numismatica<sup>812</sup>.

Nel repertorio iconografico della monetazione della città infatti è presente un tipo che mostra la testa di Eracle al recto, mentre al verso presenta tre Ninfe abbigliate con chitone e peplo (fig. 1), e ancora un altro tipo è costituito da una moneta di argento risalente alla produzione del VI a.C. su cui

---

<sup>810</sup> Diodoro 4, 23, 1: μετὰ δὲ ταῦτα βουλόμενος ἐγκυκλωθῆναι πᾶσαν Σικελίαν, ἐποιεῖτο τὴν πορείαν ἀπὸ τῆς Πελοριάδος ἐπὶ τὸν Ἔρυκα. διεξιόντος δ' αὐτοῦ τὴν παράλιον τῆς νήσου, μυθολογοῦσι τὰς Νύμφας ἀνεῖναι θερμὰ λουτρά πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν τῆς κατὰ τὴν ὁδοιπορίαν αὐτῷ γενομένης κακοπαθείας. τούτων δ' ὄντων διττῶν, τὰ μὲν Ἴμεραία, τὰ δ' Ἐγεσταία προσαγορεύεται, τὴν ὀνομασίαν ἔχοντα ταύτην ἀπὸ τῶν τόπων. Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.

<sup>811</sup> Ambaglio 2006, pp. 81-88.

<sup>812</sup> Si veda Manganaro 2008, pp. 91-104. Cfr. anche Salamone 2012a.



è rappresentata una ninfa offerente (fig. 2)<sup>813</sup>, un altro ancora presenta Eracle raffigurato seduto su una rupe con la clava in mano e l'arco dietro le spalle in segno di riposo<sup>814</sup>.

Le rappresentazioni della figura della ninfa sulle monete da Himera sembrerebbero confermare anche quanto descritto da Cicerone: “Si trattava di parecchie statue di bronzo; tra queste si distingueva per la sua bellezza la stessa Imera, rappresentata dal nome della città e del fiume in aspetto e abbigliamento femminili”<sup>815</sup>, portando a pensare proprio che la figura rappresentata sia la personificazione della ninfa Himera, divinità delle acque omonime del territorio.

Nello studio comparatistico sui ritrovamenti materiali inerenti i culti delle ninfe in Sicilia, la Portale discute il caso di Himera e le pratiche che avvenivano negli ambienti dell'abitato. Qui probabilmente venivano praticati riti di aggregazione sociale; come in altri casi<sup>816</sup> si trovano infatti nello stesso contesto cisterne e pozzi, *louteria*, arule e terrecotte votive che richiamano le tematiche ninfali e curotrofiche<sup>817</sup>. Altri tipi di terrecotte sono rappresentate da quelle che raffigurano Hermes ed Eracle<sup>818</sup>, protagonisti di vicende mitiche spesso connesse alle Ninfe. Nel caso di Himera è presente anche la dea Atena, che come divinità poliade è circondata da Ninfe<sup>819</sup>. È proprio dall'abitato di Himera<sup>820</sup> che provengono le maggiori attestazioni della ritualità collegata a queste entità, infatti nel piccolo santuario del quartiere Est<sup>821</sup> si sono trovati elementi connessi al passaggio di *status* dei giovani che dovevano diventare adulti. Sempre al contesto abitativo fa riferimento lo studio di R. Anzalone che riesamina la deposizione sul fondo della cisterna occidentale dell'isolato

---

<sup>813</sup> Si veda Vassallo 2004, p. 31 e bibliografia. Sui diversi tipi monetali con figura di ninfa e provenienti da Himera si veda Gabrici 1894. Sulle raffigurazioni della ninfa sui tipi monetali di V a.C. si vedano Caccamo Caltabiano 2005, pp. 129-141 e sui conii di Himera che raffigurano la ninfa eponima libante si vedano Salamone 2010a, pp. 29-41 e Salamone 2010b, pp. 153-163. Cfr. anche Salamone 2012a e Salamone 2013, pp. 29-41.

<sup>814</sup> Si veda Ciaceri 1896, p. 70.

<sup>815</sup> Cicerone, *Verrine*, 2, 87: *Erant signa ex aere complura: in his eximia pulchritudine ipsa Himera, in muliebrem figuram habitumque formata, ex oppidi nomine et fluminis [...]*. La trad. del passo tratto dal *Secondo dibattito contro Gaio Verre*, libro II è di L. Fiocchi.

<sup>816</sup> Si vedano ad esempio Monte Adranone o Grammichele.

<sup>817</sup> Secondo Portale questo dato è da porre in correlazione con le dinamiche coloniali. Cfr. Portale 2012a, p. 182.

<sup>818</sup> Si vedano Larson 2001, pp. 91-111 e Portale 2012a, p. 183 e bibliografia.

<sup>819</sup> Portale 2012a, p. 183.

<sup>820</sup> Sul santuario urbano di Himera e i ritrovamenti votivi provenienti dalle fasi del V secolo a.C. si veda anche Longhitano 2020, p. 270. Qui l'autrice descrive i pesi da telaio ivi rinvenuti e dell'associazione del luogo al possibile culto di Atena *Ergane*, Demetra e Kore o alle Ninfe.

<sup>821</sup> Luogo che presenta tutte le particolarità descritte già descritte per i luoghi tipici della ritualità sociale, ovvero installazioni idriche e oggetti utili per la ritualità avente per oggetto le acque. cfr. Portale 2012a, p. 183.



XVI nella quale si sono individuati oggetti cultuali che legano ancora una volta l'acqua e il sacro<sup>822</sup>.

Proprio il caso di Himera è emblematico anche per quanto riguarda la figura di Eracle, il quale è connesso in modo particolare alle acque dell'isola. Indice di questo stretto legame mitico sono le acque curative, *therma loutrà*, fatte scaturire dalle Ninfe per favorire, come si è detto, il ristoro dell'eroe dalle sue fatiche<sup>823</sup>. Il culto di Eracle, delle ninfe e delle acque potrebbe essere stato connesso con i passaggi di *status* all'interno di una società<sup>824</sup>, infatti i confronti con i dati cultuali di altre *poleis* d'Occidente come Sibari permettono di notare delle somiglianze tra le ritualità connesse ai culti di passaggio all'età adulta dei giovani, che presso alcune regioni specifiche connesse alle ninfe e alle acque dovevano rispettare un isolamento rituale<sup>825</sup>. In questo modo, oltre alla già nota ritualità urbana della città, si potrebbe ipotizzare anche l'esistenza di culti suburbani connessi alla *chora* di Himera e fondamentali per la comunità e la sua struttura sociale<sup>826</sup>.

---

<sup>822</sup> Anzalone 2009, pp. 17-31 e Portale 2012a, p. 184.

<sup>823</sup> O secondo altre tradizioni da divinità come Atena ed Efesto. Come ricorda Serino infatti questa tradizione sembra essere conosciuta già da Ibico (fr. 19 Page pmg = 46b (*Schol.* Ar. nub., 1050) e da Pindaro (*Olimpica* 12, 20 e *Schol.*) in Serino 2014, p. 23. Sempre sui culti connessi ad Eracle si vedano anche Camerata Scovazzo, Vassallo 1988-1989, pp. 701-702; De Bernardin 2012, p. 307; Frisone 2017, p. 147.

<sup>824</sup> Su Eracle, le ninfe, i passaggi di *status* e sulla rilettura dell'iconografia di materiali ceramici in relazione alle strutture di Himera si veda De Cesare 2015, pp. 41-60; si veda anche De Cesare 2013, pp. 67-76 su Eracle e le Ninfe connesse alle acque.

<sup>825</sup> Frisone 2017, p. 147.

<sup>826</sup> Frisone 2017, p. 147.

**Himera – Figure**



Fig. 1 - Moneta con ninfe da *Thermae Himeraei* (Larson 2001)



Fig. 2 - Tetradramma d'argento con la Ninfa Himera (MacLachlan 2021)

### 6.1.7. Egesta, il Crimiso e le acque termali Segesta e Polle del Crimiso

#### Il Crimiso e la nascita delle acque termali. Inquadramento geografico e fonti antiche

Tra le leggende che coinvolgono le nascite e le fondazioni delle città della Sicilia vi è anche quella di Crimiso<sup>827</sup> ed Egesta. Secondo la tradizione Κρίμισος era un fiume della Sicilia occidentale che non è ancora stato localizzato, e che secondo alcuni è identificabile in un ramo del fiume Belice<sup>828</sup>. Ricorda Strafforello che alcuni geografi, compreso Cluverio, confusero il Belice destro (ovvero l'*Hypsas* selinuntino) col *Crimisus* segestano, celebre per la vittoria che Timoleonte e i suoi 11.000 uomini riportarono su 70.000 Cartaginesi<sup>829</sup>.

La connessione tra il corso d'acqua e la città è resa in particolar modo dal mito della troiana Egesta e del dio fluviale Crimiso, dalla cui unione nacque Egeste, o Aceste, e di cui scrive Virgilio nell'*Eneide*<sup>830</sup>. A tal proposito, anche Servio dà notizia dell'evento discutendo della punizione voluta da Poseidone per il tradimento del re troiano Laomedonte. Il dio mandò infatti a Troia un mostro marino che trascinava la gente con sé, mentre Apollo inviò nel luogo una pestilenza. La vicenda, che ha come *focus* il tradimento di Laomedonte che non rispetta i giuramenti, è marginale

---

<sup>827</sup> Il Crimiso non era l'unico fiume venerato dagli antichi abitanti di Segesta, i quali veneravano altri due fiumi, tra i quali anche il Porpace. Su tale dato cfr. Ciaceri 1986, p. 95 che riferisce anche le testimonianze di Claudio Eliano (*Varia Historia* 2, 33) e di Senofonte. Tuttavia al fine della nostra discussione verrà considerato in questa sezione solo il Crimiso.

<sup>828</sup> Strafforello 1893, p. 58 riferisce che doveva trattarsi del Fiume Freddo o di S. Bartolomeo secondo Fazello, *De Reb. Sic.*, 8, 299.

<sup>829</sup> Strafforello 1893, p. 58 e Plutarco, *Timoleonte*, 25, 6: τούτους μὲν οὖν Τιμολέων κέρδος ἤγειτο πρὸ τῆς μάχης φανεροῦς γεγονότας, τοὺς δ' ἄλλους ἐπιρρώσας κατὰ τάχος ἦγε πρὸς τὸν Κριμισὸν ποταμὸν, ὅπου καὶ τοὺς Καρχηδονίους ἤκουσε συνάπτειν, "Ma Timoleonte riteneva un guadagno che essi si fossero rivelati prima della battaglia; incoraggiati gli altri, li guidava velocemente verso il fiume Crimiso, dove aveva sentito che anche i Cartaginesi si stavano dirigendo", trad. a cura di M.L. Amerio, D.P. Orsi, D. Magnino. Sul contesto storico-geografico relativo al fiume si veda anche la voce "Crimisus" in Smith 1854.

<sup>830</sup> Virgilio, *Eneide*, 5, 35-41: *At procul ex celso miratus vertice montis adventum sociasque rates occurrit Acestes, horridus in iaculis et pelle Libystidis ursae, Troia Criniso conceptum flumine mater quem genuit. Veterum non immemor ille parentum gratatur reducis et gaza laetus agresti excipit ac fessos opibus solatur amicis*, "Ma lontano, dall'alto, mira dalla vetta del monte l'arrivo delle amiche navi e accorre Aceste, irto di dardi e della pelle di una libica orsa. Troiana, da Criniso l'aveva concepito, dal fiume, la madre che lo generò; ed egli, non immemore dei suoi genitori, si congratula per il loro ritorno e lieta con tesori rustici li accoglie e con i suoi mezzi conforta la loro stanchezza, da amico". Trad. a cura di C. Carena.

alla vicenda di Egesta, figlia di Ippote, che venne mandata dal padre in Sicilia per sfuggire al mostro mandato da Poseidone<sup>831</sup>.

La lettura del mito è fondamentale per spiegare le origini delle sorgenti termali locali. Si dice infatti che il dio fluviale fece sì che le acque diventassero tiepide per dare sollievo ad Egesta in fuga da Troia<sup>832</sup>, che donna o ninfa<sup>833</sup> che fosse, a seconda della tradizione<sup>834</sup>, venne poi rappresentata come Ninfa nei didrammi di Segesta<sup>835</sup>. Infatti per mezzo secolo almeno, a partire dal 490 a.C., a Segesta venne raffigurata la Ninfa Egesta posta in relazione ad un cane<sup>836</sup>, probabilmente il fiume Crimiso il quale proprio sotto forma di cane giacque con Egesta (fig. 1). Talvolta il tipo del cane viene sostituito dalla figura di un cacciatore, che viene identificato alcune volte come fiume Crimiso e altre come Egesto, mitico fondatore della città<sup>837</sup>.

Nonostante sul mito segestano vi siano discordanze e siano presenti diverse problematiche legate a una parziale assenza di reali notizie sulla Ninfa, sembra importante a questo punto rivolgere lo sguardo alle acque termali locali. La relazione delle *therma loutrà* con le figure mitiche dell'isola non può non richiamare alla mente ancora una volta la vicenda di Eracle, che percorre il periplo della Sicilia e si ristora tra le sorgenti fatte scaturire dalle Ninfe locali<sup>838</sup>.

---

<sup>831</sup> La storia è analizzata da J. Conington in un commento all'*Eneide* di Virgilio mentre cita il riferimento di Servio, *ad Aen.*, 1-5, 550. Si veda anche Nenci 1987, p. 933.

<sup>832</sup> Si veda Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 142.

<sup>833</sup> Nei riferimenti numismatici analizzati in Rizzo 1946, pp. 283-290, Egesta è la Ninfa raffigurata sulle monete di Segesta. La tradizione affianca probabilmente alla figura di Egesta una identità ninfale dovuta all'unione col fiume. La possibilità che la donna rappresentata nelle monete di V secolo a.C. sia una Ninfa è avanzata anche nei pannelli espositivi presenti nell'Antiquarium di Segesta. Si ringrazia a tal proposito l'amica e collega Ilenia Melis per aver partecipato alle diverse ricognizioni che hanno avuto per oggetto l'area di Trapani, di Segesta, di Castelvetrano, di Santa Ninfa e di Selinunte.

<sup>834</sup> Egesta viene menzionata nelle fonti sempre come donna.

<sup>835</sup> Rizzo 1946, p. 283.

<sup>836</sup> Imhoof-Blumer 1886, p. 262 e Rizzo 1946, p. 283.

<sup>837</sup> A tal proposito si veda ancora Rizzo 1946, p. 283. Inoltre le informazioni qui riportate si trovano anche nei pannelli dell'Antiquarium segestano.

<sup>838</sup> Si ricorda il già menzionato passo diodoreo, Diodoro 4, 23, 1: μετὰ δὲ ταῦτα βουλόμενος ἐγκυκλωθῆναι πᾶσαν Σικελίαν, ἐποιεῖτο τὴν πορείαν ἀπὸ τῆς Πελωριάδος ἐπὶ τὸν Ἴερκα. διεξιόντος δ' αὐτοῦ τὴν παράλιον τῆς νήσου, μυθολογοῦσι τὰς Νύμφας ἀνεῖναι θερμὰ λουτρά πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν τῆς κατὰ τὴν ὁδοιπορίαν αὐτῷ γενομένης κακοπαθείας. τούτων δ' ὄντων διττῶν, τὰ μὲν Ἴμεραῖα, τὰ δ' Ἐγισταῖα προσαγορεύεται, τὴν ὀνομασίαν ἔχοντα ταύτην ἀπὸ τῶν τόπων, "Poī, dal momento che desiderava fare il circuito di tutta la Sicilia, si mise in marcia dal Peloro in direzione di Erice. Mentre percorreva la costa dell'isola, i miti raccontano che le Ninfe fecero scaturire bagni caldi perché si ritempresse dai disagi che aveva sostenuto durante il viaggio. Essi erano due, chiamati Imeresi ed Egestani, e prendevano questi nomi dal luogo in cui si trovavano". Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.

È quindi sulla base del racconto diodereo che si apprende una seconda versione del mitico scaturire delle sorgenti termali di Segesta ad opera delle Ninfe. Proprio su tale evento Ciaceri intravede anche la possibilità dell'esistenza di un culto alle Ninfe e all'eroe, pur dichiarando che non vi siano attestazioni a riprova di ciò<sup>839</sup>.

Sulla religiosità del luogo si è costretti ad asserire che vi sono poche notizie note. Da Cicerone<sup>840</sup> si viene a conoscenza di un santuario dedicato ad un antico culto di un idolo sacro alla dea Diana, che era stato sottratto agli abitanti di Segesta da mani Cartaginesi nel IV a.C., per venire poi restituito alla Sicilia dai Romani e poi rubato di nuovo da Verre. Nello specifico non sono stati individuati nel sito i luoghi di culto in cui si onoravano queste mitiche entità, infatti, nonostante si abbiano dei dati sulle tre aree sacre della città arcaica e classica, non si conoscono le identità delle divinità ivi venerate. Notevole è la disposizione delle tre aree cultuali poste a tutela di punti nevralgici della zona, ovvero il santuario sull'Acropoli, l'area sacra di contrada Mango sul pianoro posta in direzione di Selinunte, e il santuario sulla Collina occidentale, in direzione della costa nord-ovest dell'isola. Secondo gli studi in merito queste aree cultuali dovevano già essere in uso durante le prime fasi delle città greche in Sicilia<sup>841</sup> (fig. 2).

---

<sup>839</sup> Ciaceri 1986, p. 70.

<sup>840</sup> Cicerone, *Verrine*, 2, 4, 72-79.

<sup>841</sup> Nelle prime fasi probabilmente queste strutture dovevano essere semplici, in connessione col paesaggio circostante e forse a cielo aperto. Sono state ipotizzate anche dei percorsi rituali con edicole votive lungo delle vie che collegavano questi luoghi. Così anche nei pannelli espositivi presenti nell'Antiquarium di Segesta.

## Segesta – Figure



Fig. 1 - Didrammi da Segesta (Rizzo 1946)



Fig. 2 - Panorama di Segesta (Wikicommons)

### 6.1.8. Le Ninfe dell'Etna

#### Area dell'Etna e Paesi Etnei

#### **Inquadramento geografico e fonti antiche: L'area etnea tra mito e narrazione**

Pochi luoghi come la Sicilia hanno una vicinanza così intensa tra i luoghi montuosi e le proprie coste, attraversate e tagliate da corsi d'acqua e affluenti che velocemente percorrono il paesaggio e sfociano nel mare.

L'Etna, imponente elemento geografico protagonista indiscusso del paesaggio della Sicilia orientale, non è solo un vulcano. Non lo è mai stato, fin dall'antichità. Per dirla con le parole di G. Cusumano, *A Muntagna*, che a volte è chiamata al femminile e a volte al maschile, è “un paesaggio complesso che unisce, alla spiccata dimensione dell'elemento morfologico, dello stilema naturale, un'impronta antropica resiliente, stratificata, notevole”<sup>842</sup> (fig. 1). È in questa impronta che si nota come il paesaggio sia parte stessa del vivere dell'uomo e come lo stesso essere umano si adegui ad esso, facendone propri i fenomeni naturali, antropomorfizzandoli e creandone riti e credenze indispensabili, così nel passato, così nella contemporaneità.

Nelle isole il tempo scorre più lentamente rispetto alla terra ferma, e, nonostante la Sicilia sia l'isola più grande dell'intero Mar Mediterraneo, essa mantiene la sua stratificazione pluri-millennaria formatasi dalle diverse culture che vi hanno abitato. È per questo che “avvolta nella nebbia, imbiancata dalla neve, rugosa e nera, solcata di sangue infuocato, l'Etna condensa, come la materia primordiale che le ribolle nel ventre, la storia della comunità che ha generato e ospitato sin dal mito”<sup>843</sup>.

Ed è proprio dal mito che trae la propria essenza la società. Senza di esso non vi sono legami, né sincretismi, né collettività.

Dumas nel 1838 scriveva ancora “[...] l'Etna favoloso e antico, sui cui fianchi vivono ancora, dopo diciotto secoli, la mitologia di Ovidio e i racconti di Virgilio”<sup>844</sup> dimostrando che la percezione del

---

<sup>842</sup> Cusumano 2020, p. 9 e Cannizzaro 2020b.

<sup>843</sup> Cusumano 2020, p. 9.

<sup>844</sup> Si veda il riferimento a Dumas 1838 in Cusumano 2020, p. 10.



mito in relazione alla società non cambia, e ad oggi la convivenza tra l'uomo e la natura è dimostrata dal rapporto che i locali hanno con gli elementi naturali del territorio<sup>845</sup>.

Come si può immaginare la letteratura su un tale tipo di protagonista del paesaggio naturale è sterminata e ha radici antiche. L'Etna è mito<sup>846</sup> ed è fonte di narrazione in Pindaro<sup>847</sup>, in Eschilo<sup>848</sup>, in Tucidide<sup>849</sup>, in Licurgo<sup>850</sup>, in Apollodoro<sup>851</sup> e così via ed è sede principale di eventi per la maggior parte legati al territorio.

---

<sup>845</sup> Guglielmino 2020, p. 13.

<sup>846</sup> Su tale argomento si veda Cannizzaro 2020b, pp. 89-98.

<sup>847</sup> SI veda la *Pitica* I, 13-18 sulla vittoria di Ierone a Delfi in cui l'Etna viene ricordata per essere il luogo in cui giace Tifeo sconfitto. Si veda anche Basta Donzelli 2007, pp. 125-126 in cui la studiosa pone in evidenza come nonostante non vi siano attestazioni precedenti a Pindaro, il tormento di Tifeo possa essere un racconto di matrice più antica. Cfr. anche Brancato, Tortorici 2021, p. 19.

<sup>848</sup> Nel *Prometeo Incatenato*, 351-372 l'autore spiega le eruzioni del vulcano come un fenomeno connesso alla mitologia. Si vedano in generale Basta Donzelli 2007, pp. 128-135; Brancato, Tortorici 2021, p. 19.

<sup>849</sup> Tucidide 3, 116 in cui l'autore descrive un'eruzione che arrecò danni agli abitanti dell'area di Katane, discutendo persino il fatto che da quando i greci abitavano la Sicilia si erano verificate tre eruzioni e questa nello specifico era avvenuta cinquant'anni dopo la precedente.

<sup>850</sup> Licurgo, *Contro Leocrate*, 1, 95:

Λέγεται γοῦν ἐν Σικελίᾳ (εἰ γάρκαί μῦθωδέστερόν ἐστιν, ἀλλ'ἀρμόσει καὶ νῦν ἅπασι τοῖς νεωτέροις ἀκοῦσαι) ἐκ τῆς Αἴτνης ρύακα πυρὸς γενέσθαι· τοῦτον δὲ ρεῖν φασιν ἐπὶ τε τὴν ἄλλην χώραν, καὶ δὴ καὶ πρὸς πόλιν τινὰ τῶν ἐκεῖ κατοικουμένων. τοὺς μὲν οὖν ἄλλους ὀρμησαὶ πρὸς φυγὴν, τὴν αὐτῶν σωτηρίαν ζητοῦντας, ἕνα δὲ τινὰ τῶν νεωτέρων, ὀρῶντα τὸν πατέρα πρεσβύτερον ὄντα καὶ οὐχὶ δυνάμενον ἀποχωρεῖν, ἀλλὰ ἐγκαταλαμβανόμενον, ἀράμενον φέρειν. φορτίου δ'οἶμαι προσγενομένου καὶ αὐτὸς ἐγκατελήφθη. ὅθεν δὴ καὶ ἄξιον θεωρῆσαι τὸ θεῖον, ὅτι τοῖς ἀνδράσιν τοῖς ἀγαθοῖς εὐμενῶς ἔχει. λέγεται γὰρ κύκλω τὸν τόπον ἐκεῖνον περιρρυῆναι τὸ πῦρ καὶ σωθῆναι τούτους μόνους, ἀφ' ὧν καὶ τὸ χωρίον ἔτι καὶ νῦν προσαγορεύεσθαι τῶν εὐσεβῶν χώρον· τοὺς δὲ ταχεῖαν τὴν ἀποχώρησιν ποιησαμένους καὶ τοὺς ἑαυτῶν γονέας ἐγκαταλιπόντας ἅπαντας ἀπολέσθαι. ὥστε καὶ ἡμᾶς δεῖν τὴν παρὰ τῶν θεῶν ἔχοντας μαρτυρίαν ὁμογνωμόνως τοῦτον κολάζειν, τὸν ἅπασι τοῖς μεγίστοις ἀδικήμασιν ἐνοχονῶντα κατὰ τὸ ἑαυτοῦ μέρος. τοὺς μὲν γὰρ θεοὺς τὰς πατρίους τιμὰς ἀπεστέρησε, τοὺς δὲ γονέας τοῖς πολεμίοις ἐγκατέλιπε, τοὺς δὲ τετελευτηκότας τῶν νομίμων οὐκ εἶασε τυχεῖν. “Si racconta dunque che in Sicilia (infatti, anche se l'episodio è piuttosto mitico, comunque sarà opportuno per tutti giovani anche in questo momento ascoltarlo) dall'Etna sgorgò una colata di fuoco; e dicono che questa si mosse sia verso il resto della regione, e appunto anche verso una città di quelle che si trovano là. Gli altri dunque si misero in fuga cercando la propria salvezza, e invece uno dei giovani, vedendo il padre che era vecchio e non riusciva ad allontanarsi, ma era bloccato, avendolo sollevato lo portò via. Ma essendosi aggiunto il carico, credo, anche lui rimase bloccato. Quindi certo vale anche la pena ammirare la divinità, perché si comporta benevolmente con gli uomini buoni. Si dice infatti che il fuoco circondò tutt'intorno quel luogo e che si salvarono soltanto costoro, dai quali anche il luogo tuttora è chiamato luogo dei pii; e invece quelli che avevano compiuto veloce la ritirata e che avevano abbandonato i propri genitori tutti perirono. Cosicché bisogna che anche voi avendo la testimonianza da parte degli dei unanimemente puniate costui, che è, per quanto dipende da lui, colpevole di tutti i più gravi reati. Infatti privò gli dei degli onori tradizionali, e abbandonò ai nemici i genitori, e non permise che i morti ricevessero le esequie previste dalle istituzioni”.

<sup>851</sup> Apollodoro, 1, 6: φεύγειν δὲ ὀρμηθέντι αὐτῷ διὰ τῆς Σικελικῆς θαλάσσης Ζεὺς ἐπέρριψεν Αἴτνην ὄρος ἐν Σικελίᾳ· τοῦτο δὲ ὑπερμέγεθες ἐστίν, ἐξ οὗ μέχρι δεῦρο φασιν ἀπὸ τῶν βληθέντων κεραυνῶν γίνεσθαι πυρὸς ἀναφυσήματα, “Mentre si lanciava in fuga attraverso il mare di Sicilia, Zeus gli scagliò contro l'Etna, un monte che è in Sicilia, un monte altissimo dal quale ancor oggi erompono fiamme che hanno origine, si dice dai fulmini scagliati da Zeus”. Trad. a cura di M.G. Carini e P. Scarpi.



L'espedito letterario della natura personificata è ben presente quindi nel territorio etneo<sup>852</sup> e se alcune di queste narrazioni sono ben conosciute, come nel caso del Ciclope Polifemo e della Ninfa Galatea, altre sono meno note, e probabilmente si sono sviluppate da tradizioni orali di folklore e leggende destinate alla spiegazione di fenomeni naturali<sup>853</sup>.

Tra le ninfe delle acque coinvolte nelle vicende etnee sembrano esservi *Aitne* e Talia. Questa storia è particolarmente intrecciata alla vicenda dei crateri gemelli e del sito di Palikè, per il quale si rimanda però alla sezione dedicata alle sorgenti sulfuree. Su tali dati non si può non far riferimento al territorio etneo e, in particolar modo, ad Adrano.

La città venne fondata nel 400 a.C. da Dionisio il Vecchio e il punto in cui sorge rappresentava uno snodo cruciale per il controllo del territorio del Simeto. Nei pressi della fondazione si innalzava forse un tempio precedente dedicato ad Adrano<sup>854</sup> e tale notizia è ipotizzabile per via di un riferimento al fiume *Adranon* che leggiamo in Stefano Bizantino<sup>855</sup>. Sul santuario di Adrano scrive anche Plutarco, che narra di come il dio abbia benevolmente accolto Timoleonte<sup>856</sup> di Corinto nel 344 a.C.<sup>857</sup>: “(Gli Adraniti), che abitano una piccola città, che è sacra ad Adrano, un dio particolarmente onorato in tutta quanta la Sicilia, erano in discordia tra loro. Alcuni, infatti, parteggiavano per Iceta ed i Cartaginesi, mentre altri erano per Timoleonte. Come per coincidenza avvenne che entrambi i contendenti, affrettandosi, finissero per giungere nello stesso momento in quel luogo. (Dopo la sconfitta di Iceta) gli Adraniti, aprendo le porte, andarono incontro a Timoleonte, narrando con timore e meraviglia che, mentre aveva luogo la battaglia, le sacre porte del tempio di fossero aperte da sole e che fosse stata vista la lancia del dio scuotersi dall'estremità

---

<sup>852</sup> Si veda la sezione dedicata a Galatea e alle Aci.

<sup>853</sup> Si veda il caso della Ninfa Rosemarine e del pastore Mascali, non menzionati nella letteratura antica ma tramandati nell'ambito del folklore locale. In essi c'è da scorgere una probabile eco del mito che riguarda l'amore tra Aci e Galatea, infatti nella leggenda su Rosemarine, Vulcano, innamorato della ninfa, scaglia su Mascali un ruscello di fuoco incenerendolo. Si vedano Correnti 1975 e Cannizzaro 2020b, p. 95.

<sup>854</sup> Cfr. anche Gagliano 2012, pp. 301-319.

<sup>855</sup> Si veda in Chiai 2018, pp. 9-46, nota 28.

<sup>856</sup> Si veda anche Lamagna 2011, pp. 57-73.

<sup>857</sup> Tra l'altro le tracce archeologiche rimanenti sono proprio di questo periodo, mentre del precedente rimangono poche attestazioni.

della punta, mentre il suo viso grondava di molto sudore”<sup>858</sup>. Secondo l’autore la città, essendo sacra ad una divinità locale, era molto importante ed era da considerarsi una *hiera polis*, inoltre l’attributo divino della lancia ne chiarisce un aspetto guerriero già noto. La divinità poliade della città era anche eponima e il suo santuario sorgeva *intramoenia*, a differenza degli altri luoghi sacri dedicati al dio ad Halaesa e del Mendolito<sup>859</sup>.

Le divinità poliadi, queste *Schutzgottheiten* simili alle divinità dei villaggi della Frigia e della Lidia<sup>860</sup>, in quanto protettrici di una comunità, hanno un rapporto più intenso col territorio e ne sono rappresentanti.

### **Adrano e Aitne**

Le ninfe dell’area etnea sono diverse e anche analizzando il mito di *Daphnis*<sup>861</sup> ne possiamo individuare alcune che vengono descritte come le abitanti delle sorgenti calde<sup>862</sup> poste attorno al vulcano e dalle virtù terapeutiche<sup>863</sup>. A tal proposito non è facile chiarire l’identità di *Aitne* in

---

<sup>858</sup> οἱ πόλιν μικρὰν μὲν, ἱερὰν δ’ οὖσαν Ἀδρανοῦ, θεοῦ τινος τιμωμένου διαφερόντως ἐν ὅλῃ Σικελίᾳ, κατοικοῦντες ἐστασίασαν πρὸς ἀλλήλους, οἱ μὲν Ἰκέτην προσαγόμενοι καὶ Καρχηδονίους, οἱ δὲ πρὸς Τιμολέοντα διαπεμπόμενοι. καὶ πῶς ἀπ’ αὐτομάτου συνέτυχε σπευδόντων ἀμφοτέρων εἰς ἓνα καιρὸν ἀμφοτέροις γενέσθαι τὴν παρουσίαν. οἱ δ’ Ἀδρανῖται τὰς πύλας ἀνοίξαντες προσέθεντο τῷ Τιμολέοντι, μετὰ φρίκης καὶ θαύματος ἀπαγγέλλοντες ὡς ἐνισταμένης τῆς μάχης οἱ μὲν ἱεροὶ τοῦ νεῶ πυλῶνες αὐτόματοι διανοιχθεῖεν, ὀφθειῆ δὲ τοῦ θεοῦ τὸ μὲν δόρυ σειόμενον ἐκ τῆς αἰχμῆς ἄκρας, τὸ δὲ πρόσωπον ἰδρῶτι πολλῷ ῥεόμενον, in Chiai 2018, pp. 9-46.

<sup>859</sup> Chiai 2018, pp. 9-46.

<sup>860</sup> Chiai sottolinea come manchino studi su tale argomento, fatta eccezione per le analisi di B. Brackertz e A. Brelich.

<sup>861</sup> In proposito si veda anche Timeo, *ap. Diod.*, 4, 84 in Mertens-Horn 1991, pp. 22-23, nota 191.

<sup>862</sup> Si veda la parte dedicata alle sorgenti sulfuree in Sicilia.

<sup>863</sup> Si veda l’epigramma ellenistico di Lakon in *Anth. Gr.* 6, 203 in cui una vecchia storpia guarisce grazie ai bagni termali etnei: Ἡ γρηῆς ἢ χερνήτις, ἢ γυιὴ πόδας, πύστιν κατ’εσθλὴν ὕδατος παιωνίου ἤλθεν ποθ’ἐρπύζουσα σὺν δρυὸς ξύλῳ, τό μιν διεσκήριπτε τὴν τρετρωμένην. οἶκτος δὲ Νύμφας εἶλεν, αἴτ’ἐριβρόμου Αἴτνης παρωρείησι Συμαίθου πατρός ἔχουσι δινῆεντος ὕγρον οἰκίον. καὶ τῆς μὲν ἀμφιχῶλον ἄρτεμὲς σκέλος θερμῇ διεστήριζεν Αἰτναίῃ λιβάς· Νύμφαις δ’ἔλειπε βάκτρον· αἰ δ’ἐπήνεσαν πέμπειν μιν ἀστήρικτον ἥσθεῖσαι δόσει, “Una vecchia filatrice, storpia di piedi, per la buona fama dell’acqua salutare venne una volta trascinandosi con bastone di quercia, che lei invalida sorreggeva. Pietà colse le Ninfe, che abitano alle pendici montane dell’Etna, che emette boati, l’umida dimora del vorticoso padre Simeto. E di essa ambedue le zoppe gambe sane rinsaldò la calda sorgente etnea. Ella lasciò il bastone alle Ninfe ed esse liete del dono concessero di mandarla senza sorreggersi”. Trad. di G. Manganaro. Si veda Manganaro 1994, pp. 79-118.

quanto ninfa e figlia del fiume Simeto<sup>864</sup>, infatti la tradizione su di essa è duplice ed è agganciata al mito dei Palici e di Adrano<sup>865</sup>.

Nelle fonti più antiche vi è l'attestazione di una ninfa *Aitne*<sup>866</sup>, che secondo *Silenos*<sup>867</sup> era figlia di *Okeanos*, come la ninfa eponima di Camarina, e che aveva generato insieme al dio Efesto i divini *Palikoi*.

Alcune fonti antiche citano la ninfa in relazione a Dafni e ad Efesto. Lo scolio teocriteo che espone le parole dell'idillio di Dafni "Io sono tirsi di Etna"<sup>868</sup> menziona inizialmente le parole di Alkemos, storico siciliano di IV secolo, che dichiara che *Aitne* era eponima del vulcano<sup>869</sup>; invece il passo di Simonide cita *Aitne* come arbitro in una contesa tra Demetra ed Efesto per una *chora*, forse la regione intorno all'Etna che viene assegnata ad Efesto<sup>870</sup>.

Il caso della ninfa *Aitne* rispecchia quello di altre divinità naturali locali; essa sarebbe stata venerata come grande dea e indicata dai Greci come Ninfa. Ciò non sorprende, poiché le figure divine che sono personificazione di fenomeni naturali vengono associate a divinità ninfali protettrici del

---

<sup>864</sup> Di *Aitne* discute anche Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 140 scrivendo che la tradizione la vuole figlia del fiume Simeto, si veda Philipp. in *Anthol. Pal.* 5, 203.

<sup>865</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>866</sup> Anche Lattanzio cita la *Aetna Nympham*, si veda Lact. Plac. *ad stat. Theb.*, 12: *Iuppiter Aetnam nympham compressit. Quam cum Iuno persequeretur, illa Terrae imploravit auxilium et in sinus eius recepta enixa est geminos necdum partu maturo. Hos Terra intra gremium suum tamdiu fouit quamdiu lex uteri postulabat, posteaque enixa est. Unde Palici <id est> 'bis geniti' appellati sunt. Hos autem immites fuisse et humano sanguine placari consuetos fabula disserente firmatum est. Quod uidetur etiam strictim tetigisse Vergilius: 'et placabilis ara Palici'*, "Giove schiacciò la Ninfa Etna, che mentre Giunone la inseguiva, implorò l'aiuto della terra e, presa nel suo seno, depose i gemelli, non ancora maturi per il parto. La terra li seppellì nel suo seno finché la legge del grembo lo esigeva, e poi fu custodita. Onde i Palici furono chiamati 'due volte nati'. Ma è confermato dall'argomento che questi erano spietati e abituati a essere placati con sangue umano. Si vede che anche Virgilio ha toccato molto da vicino questo: "e l'altare placante di Palico". Si veda anche Mertens-Horn 1991, p. 22.

<sup>867</sup> Si veda Steph. Byz., s.v. *Palikè. Sikelikà*, fr. 7, infatti in un frammento dello storico Sileno (*FGrHist* 175, F 3) i Palici vengono detti figli di Etna figlia di Oceano. Secondo Servio invece (*ad Aen.* 9, 581), Giove si sarebbe unito alla ninfa Etna e dalla loro unione sarebbero nati i Palici. Si veda Chiai 2018, pp. 9-46 per ulteriori confronti.

<sup>868</sup> Teocrito, 1, 65: Θύρσις ὄδ' ὠξ Αἴτνας, καὶ Θύρσιδος ἀδέα φωνά. πᾶ ποκ' ἄρ' ἦσθ', ὄκα Δάφνης ἐτάκετο, πᾶ ποκα, Νύμφαι; ἢ κατὰ Πηνεῖῶ καλὰ τέμπεα, ἢ κατὰ Πίνδω; οὐ γὰρ δὴ ποταμοῖο μέγαν ῥόον εἶχετ' Ἀνάπω, οὐδ' Αἴτνας σκοπιάν, οὐδ' Ἄκιδος ἱερὸν ὕδωρ, "Io sono Tirsi d'Etna, e questa è la voce di Tirsi. Ove eravate allorché morì Dafni, ove. Ninfe, eravate? Per le ridenti valli penèe, per i gioghi di Pindo? Non su la gran corrente dell'Anapo certo eravate, non su la vetta de l'Etna, non d'Acì sui rivoli sacri", trad. a cura di E. Romagnoli.

<sup>869</sup> Mertens-Horn 1991, p. 22

<sup>870</sup> Si vedano in Mertens-Horn 1991 le note 196-197 sulla sconfitta di Demetra e sulla supremazia di Efesto nell'area etnea. Pindaro chiamerà infatti "ruscelli di Efesto" la lava del vulcano, come anche Eschilo e Euripide localizzeranno il dio Efesto sull'Etna, definendolo anche *Aitnaios*. In Mertens-Horn 1991, si vedano le note da 198 a 202 con bibliografia.

territorio<sup>871</sup>. Il fatto che il mito di *Aitne* sia posto in connessione con Adrano<sup>872</sup> e con i Palici rientra nell'ottica della religiosità sicula e non è strano immaginare che essa possa essere rapportabile, come già immaginava Manganaro, alle sorgenti dei territori di S. Venera o di Paternò<sup>873</sup>.

In uno studio recente G.F. Chiai propone una comparazione tra le tradizioni sui santuari di Adrano e di Efesto ad Enna e quello dei Palici per poter stabilire se esisteva veramente un modello comune di comunicazione religiosa. Tale argomento assume rilevanza anche per via dell'arrivo dei Greci, che con le loro usanze modificarono e ridefinirono i culti locali<sup>874</sup>.

Su Adrano esistono diverse notizie e a partire dal V secolo a.C. egli veniva identificato da Eliano come *epichorios daimon*<sup>875</sup> e probabilmente il santuario a lui dedicato era un santuario federale proprio come quello dei Palici<sup>876</sup>. Il dio era connesso al vulcano e questo è uno dei motivi che lo associa ad Efesto, inoltre si manifesta sotto forma di cane, animale a lui sacro<sup>877</sup>.

---

<sup>871</sup> Mertens-Horn 1991, p. 23.

<sup>872</sup> Su Adrano si veda Cusumano 2015 e bibliografia.

<sup>873</sup> Si vedano le sezioni dedicate a Galatea e alle sorgenti sulfuree.

<sup>874</sup> Chiai 2018, pp. 9-46. Su questo si vedano anche La rosa 1989, pp. 3-112 e La Rosa 1996, pp. 523-532.

<sup>875</sup> Eliano, *n.a.* 11, 20: Ἐν Σικελίᾳ Ἀδρανός ἐστι πόλις, ὡς λέγει Νυμφόδωρος, καὶ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ Ἀδρανοῦ νεώς, ἐπιχωρίου δαίμονος: πάνυ δὲ ἐναργῆ φησὶν εἶναι τοῦτον. καὶ ἄλλα μὲν ὅσα ὑπὲρ αὐτοῦ λέγει, καὶ ὅπως ἐμφανῆς ἐστὶ καὶ ἐς τοὺς δεομένους εὐμενῆς τε ἅμα καὶ ἴλεως, ἄλλοτε εἰσόμεθα: νῦν δὲ ἐκεῖνα εἰρήσεται. κύνες εἰσὶν ἱεροί, καὶ οἶδε θεραπευτῆρες αὐτοῦ καὶ λατρεύοντές οἱ, ὑπεραίροντες τὸ κάλλος τοῦς Μολοττοῦς κύνας καὶ σὺν τούτῳ καὶ τὸ μέγεθος, χιλίων οὐ μείους τὸν ἀριθμόν. οὐκοῦν οὗτοι μεθ' ἡμέραν μὲν αἰκάλλουσί τε καὶ σαίνουσι τοὺς ἐς τὸν νεῶν καὶ τὸ ἄλλος παρίοντας, εἴτε εἶεν ξένοι εἴτε ἐπιχώριοι: νύκτωρ δὲ τοὺς μεθύοντας ἤδη καὶ σφαλλομένους κατὰ τὴν ὁδὸν οἱ δὲ πομπῶν δίκην καὶ ἡγεμόνων μάλα εὐμενῶς ἄγουσι, προηγούμενοι ἐς τὰ οἰκεῖα ἐκάστω, καὶ τῶν μὲν παροινούντων τιμωρίαν ἀρκοῦσαν ἐσπράττονται: ἐμπηδῶσι γὰρ καὶ τὴν ἐσθῆτα αὐτοῖς καταρρηγνύουσι, καὶ σωφρονίζουσιν ἐς τοσοῦτον αὐτοῦς: τοὺς γε μὴν πειρωμένους λωποδυτεῖν διασπῶσι πικρότατα, “In Sicilia esiste la città di Adrano, come racconta Ninfodoro, ed in questa città si trova il santuario di Adrano, una divinità locale. Si dice che la presenza del dio sia molto tangibile. Quanto altro (Ninfodoro) ci racconta su di lui, in qual modo si renda manifesto e sia benigno e insieme propizio verso coloro che gli si rivolgono nel bisogno, lo conosceremo in un'altra occasione, mentre ora saranno narrati i seguenti fenomeni. Si trovano lì dei cani sacri, suoi servitori e ministri, che superano in bellezza e grandezza i cani molossi, e sono di numero non inferiore al migliaio. Ebbene, questi animali durante il giorno accolgono festosamente dimenando la coda i visitatori che si recano al santuario o al circostante boschetto sacro, e questo senza fare alcuna distinzione tra stranieri e persone del luogo. Diverso è invece il loro comportamento durante la notte, quando essi accompagnano con grande benevolenza, a guisa di scorta, quelli già ubriachi e coloro che non si reggono in piedi lungo il cammino, riconducendoli ciascuno alla propria casa. Fanno però espiare il giusto castigo a coloro che nell'ubriachezza commettono empietà: difatti li assalgono e lacerano la loro veste, e a tal punto li fanno rinsavire. Ma sbranano in maniera crudelissima coloro che provano a λωποδυτεῖν Trad. di Nicola Cusumano, si veda Chiai 2018, pp. 9-46.

<sup>876</sup> Manganaro 1961.

<sup>877</sup> Si vedano il capitolo “Il cane nei culti e nei miti di Sicilia” in Ciaceri 2004, pp. 74-80; Cusumano 2015 e Chiai 2018, pp. 9-46. Si veda anche Giammellaro 2008, pp. 49-76 sulla religiosità sicula discussa da Ciaceri.

Anche nel culto di Efesto ad Aitna-Inessa<sup>878</sup> a sovrintendere la giustizia divina vi sono i cani e tutte le attestazioni su questo culto si hanno a partire dal IV a.C., momento in cui la società presentava una forte caratterizzazione greca. È ancora una volta Eliano a darci notizie sul tempio di Efesto in Etna<sup>879</sup>: “Nella città di Etna in Sicilia è oggetto di particolare culto il tempio dedicato a Efesto, in cui si trovano un recinto, degli alberi sacri e un fuoco inestinguibile e sempre acceso. Intorno al tempio e al bosco ci sono dei cani sacri. Se entrano nel tempio e nel bosco persone per bene, con un aspetto dignitoso e come si deve, i cani le accolgono in modo festoso e dimenando la coda, proprio come se le conoscessero e fossero ben disposti nei loro confronti; se invece entra qualcuno che ha le mani macchiate da un’azione esecrabile, lo mordono e lo aggrediscono violentemente. Si contentano invece di cacciare via quelli che hanno l’impudenza di venire, reduci da intemperanze sessuali”<sup>880</sup> e dichiara anche di attingere da Ninfodoro<sup>881</sup> alle notizie sui cani presenti nei santuari di Adrano<sup>882</sup> e dei Palici. Anche in questo caso, come in altri menzionati nel testo<sup>883</sup>, l’azione dell’autore si inserisce in un contesto politico particolare, in cui l’interesse principale della politica di Ierone II era il recupero del passato e la dimostrazione di una continuità con i Dinomenidi e i Dionisii<sup>884</sup>.

---

<sup>878</sup> Non si discuterà in questa sede delle diverse problematiche legate all’identificazione di Aitna e di Aitna-Inessa. Tuttavia sembra rilevante indicare che nel tetradramma d’argento di Aitna, rinvenuto vicino Catania e che reca la legenda “AITNAION”, compare una figura silenica e al di sotto di essa uno scarabeo dell’Etna. Se la datazione sembra risalire ad un periodo compreso tra il 476 e il 465 a.C., ciò che si vuole porre in rilievo è la figura del sileno, che pur avendo assunto nel corso del tempo diversi connotati religiosi aventi a che fare con la sfera dionisiaca, è spesso collegato all’ambito fluviale e naturale. In uno studio recente G. Lepore evidenzia tra l’altro la profonda connessione tra i sileni e le ninfe nelle iconografie legate ai riti di passaggio, riti di carattere naturale e con profonde connessioni alla sfera paesaggistica del culto. Non vi sono studi approfonditi in merito a tale iconografia monetaria etnea, ma l’idea di una connessione con le acque del territorio rappresentate dal sileno è suggestiva e potrebbe trovare riscontro sia nello studio condotto da Lepore che nell’iconografia generalmente più nota delle divinità fluviali che hanno sembianze sileniche (si veda il modello di Acheloo, pur tenendo conto delle differenze stilistiche per ciascun caso). Si vedano Fariselli, Lepore, Mangione c.d.s. e per l’iconografia di Acheloo. Si veda per il tetradramma etneo Callatay (de), Gitler 2004, pp. 56-60.

<sup>879</sup> Sulla fondazione di Etna cfr. anche Totaro 2011, pp. 149-168.

<sup>880</sup> Eliano, *n.a.* 11, 20: ἐν Αἴτνῃ δὲ ἄρα τῆ Σικελικῆ Ἡφαίστου τιμᾶται νεώς, καὶ ἔστι περίβολος καὶ δένδρα ἱερὰ καὶ πῦρ ἄσβεστόν τε καὶ ἀκοίμητον. εἰσὶ δὲ κύνες περὶ τε τὸν νεών καὶ τὸ ἄλσος ἱεροί, καὶ τοὺς μὲν σωφρόνως καὶ ὡς πρέπει τε ἅμα καὶ χρῆ παριόντας ἐς τὸν νεών καὶ τὸ ἄλσος οἱ δὲ σαίνουσι καὶ αἰκάλλουσι, οἷα φιλοφρονούμενοί τε καὶ γνωρίζοντες δῆπου: ἐὰν δὲ τις ἧ τὰς χεῖρας ἐναγῆς, τοῦτον μὲν καὶ δάκνουσι καὶ ἀμύσσουσι, τοὺς δὲ ἄλλως ἕκ τινος ὀμύλιας ἤκοντας ἀκολάστου μόνον διώκουσιν, Trad. di Nicola Cusumano, si veda Chiaï 2018, pp. 9-46.

<sup>881</sup> Autore siracusano della seconda metà del III sec. a.C., scrisse Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων (*FGrHist* 572). si veda Chiaï 2018, pp. 9-46.

<sup>882</sup> Si veda anche Cusumano 1992, pp. 151-189 e Cusumano 2004, pp. 107-136.

<sup>883</sup> Si veda ad esempio la sezione su Galatea.

<sup>884</sup> Si veda Chiaï 2018, pp. 9-46.

Anche se le evidenze archeologiche non danno alcun riscontro sulla paredra di Adrano, sembra importante porre in evidenza il modo in cui Esichio descriva il dio come il padre dei fratelli Palici figli della ninfa delle acque Talia<sup>885</sup>. Un filone più vicino al mondo greco parla di Zeus e Talia (figlia di Efesto) come genitori dei gemelli divini<sup>886</sup>. Un'ulteriore tradizione tramanda che i gemelli divini siano figli di Efesto ed Etna (figlia di Oceano)<sup>887</sup>. Il *fil rouge* che collega i Palici ad Adrano è il tipo di culto praticato nei loro santuari. Nei quali venivano giudicati i reati, avvenivano riti ordalici e venivano condannati gli empi e i rei. L'unione tra una entità dell'acqua e una divinità del fuoco genera i gemelli divini, i crateri gemelli e le loro acque sulfuree.

È veramente difficile ipotizzare una ricostruzione delle credenze e dei culti locali pregrecci attenendosi alle sole testimonianze greche<sup>888</sup> e difficile è anche interpretare le rimanenze archeologiche per la ricostruzione delle pratiche culturali senza avere conoscenza dei testi indigeni, salvo alcune iscrizioni anelleniche<sup>889</sup>. Il contatto con i popoli greci risulta d'altronde fondamentale per la lettura di tutta una serie di testimonianze che dal VII a.C. possono essere individuate nelle aree santuariali in cui spesso è presente una sorta di ibridismo culturale<sup>890</sup>.

Se in Sicilia le testimonianze della lingua sicula, secondo le attestazioni rimasteci, hanno fine nel V a.C., è tramite le fonti greche che, anche parzialmente, conosciamo alcune parti della ritualità "indigena".

I documenti che possediamo sul culto di Adrano in ogni caso ne sottolineano l'antichità e l'attaccamento al territorio di questi culti locali ne dimostra il carattere indigeno e originario. Chiai, riprendendo G. Woolf<sup>891</sup>, confronta l'ellenizzazione sicula con la romanizzazione che si verifica in

---

<sup>885</sup> Esichio, s.v. Παλικοί: Ἀδράνω δύο γεννῶνται υἱοὶ Παλικοί, οἱ νῦν τῆς Συρακουσίας εἰσι κρατῆρες, οἱ καλούμενοι Παλικοί, οἱ καὶ κατοικήσαντες αὐτήν. Si veda la nota 24 in Chiai 2018, pp. 9-46.

<sup>886</sup> Questa la tradizione tramandata da Stefano Bizantino, s.v. *Palikè*.

<sup>887</sup> Questo è il caso del già citato frammento di Sileno.

<sup>888</sup> Brelich 1964-1965. Si vedano anche Cusumano 2005 e Chiai 2018, pp. 9-46. Si veda anche Öhlinger 2015 sull'uso dei materiali archeologici per la ricostruzione delle pratiche rituali locali di periodo arcaico.

<sup>889</sup> Cfr. Agostiniani 1988-1989, Agostiniani 2009, pp. 115-118 e Chiai 2018, pp. 9-46.

<sup>890</sup> Ampolo 2012.

<sup>891</sup> Woolf 1998.

Gallia<sup>892</sup> e ciò che avviene nell'area celtica a livello culturale è in primo luogo la formazione di una cultura mista, e in secondo luogo una differenziazione tra ciò che è stato ottenuto dal sincretismo rispetto a ciò che era da considerarsi preesistenza celtica.

È ciò che probabilmente avviene con alcune rimanenze rituali in Sicilia: ad una iniziale ellenizzazione<sup>893</sup> corrisponde in una seconda fase un contaminato ritorno al carattere culturale probabilmente pregreco e questo fenomeno probabilmente ha diverse spiegazioni che vanno dai motivi politici di riavvicinamento e riaffermazione della comunità, all'autocelebrazione della liberazione da un precedente tiranno, alla mera e semplice propaganda per rabbonirsi le comunità locali.

---

<sup>892</sup> Chiai 2018, pp. 9-46. Si veda anche Traina 2006, pp. 151-158.

<sup>893</sup> Su questo argomento si veda anche Adamesteanu 1962, pp. 167-198.

## Etna – Figure



Fig. 1 - Etna, eruzione del 1669, G. Platania (Wikicommons)



## **6.2. Siti attestati dai rinvenimenti archeologici**

### 6.2.1. *Pelorias* e Capo Peloro Laghi di Ganzirri e Capo Peloro

#### Capo Peloro: Inquadramento geografico e fonti antiche

Capo Peloro, situato nella punta nord orientale della Sicilia, sorge nei pressi dei laghi di Ganzirri, frazione della provincia metropolitana di Messina (figg. 1-4). È il principale punto di ingresso a nord dello Stretto ed è bagnato dalle acque dello Ionio e del Tirreno, che lì si incontrano.

Diverse fonti letterarie discutono Capo Peloro da un punto di vista geografico, si veda ad esempio la descrizione fattane da Strabone: “La Sicilia ha una forma triangolare e per questo fu dapprima chiamata “Trinacria” e poi, modificando il nome per ragioni di eufonia, “Trinachia”. Questa configurazione le è data da tre capi: il capo Peloro che con il promontorio di Caenys e quello di Colonna di Rhegion forma lo Stretto di Sicilia, il capo Pachino che, guardando verso oriente e batutto dal mar di Sicilia, è rivolto in direzione del Peloponneso e del braccio di mare che lo divide da Creta e, terzo, il capo Lilibeo, che si avvicina alla Libia ed è rivolto verso quest’ultima e verso il tramonto invernale”<sup>894</sup>, che prosegue con la menzione delle distanze tra i tre promontori e con la storia geografica dell’isola<sup>895</sup>.

L’area dello Stretto è stata sin dall’antichità luogo rinomato, sia per le sue caratteristiche fisiche, che per il suo significato. Il canale che collega la Sicilia e l’Italia rappresenta infatti un passaggio, che sin dai tempi dei tempi, per via dei gorghi presenti in esso e per via delle difficoltà che gli antichi naviganti vi riscontravano, è stato a lungo raccontato nelle narrazioni mitologiche e nelle leggende come luogo pieno di creature mostruose e di entità sovranaturali.

Tra le creature mitologiche afferenti a quest’area dell’isola è nota la Ninfa *Pelorias*, probabile personificazione della zona lacustre esistente vicino al promontorio. La creatura “abitava” la zona

---

<sup>894</sup> Strabone, 6, 2: “Ἔστι δ' ἡ Σικελία τρίγωνος τῷ σχήματι, καὶ διὰ τοῦτο Τρινακρία μὲν πρότερον, Θρινακία δ' ὕστερον προσηγορεύθη μετονομασθεῖσα εὐφωνότερον. τὸ δὲ σχῆμα διορίζουσι τρεῖς ἄκραι, Πελωριάς μὲν ἡ πρὸς τὴν Καῖνον καὶ τὴν στυλίδα τὴν Ῥηγίων ποιούσα τὸν πορθμόν, Πάχυνος δὲ ἡ ἐκκειμένη πρὸς ἕω καὶ τῷ Σικελικῷ κλυζομένη πελάγει, βλέπουσα πρὸς τὴν Πελοπόννησον καὶ τὸν ἐπὶ Κρήτης πόρον· τρίτη δ' ἔστιν ἡ προσεχὴς τῇ Λιβύῃ βλέπουσα πρὸς αὐτὴν ἅμα καὶ τὴν χειμερινὴν δύσιν, Λιλύβαιον. Trad. a cura di A.M. Biraschi.

<sup>895</sup> Cfr. anche Smith 1854, s.v. *Caenys* (ἡ Καῖνος).

denominata “Margi” di Capo Peloro<sup>896</sup> e veniva rappresentata contestualmente alla conchiglia *Pinna nobilis*<sup>897</sup>, nota per la produzione del bisso, pregiato tessuto molto utilizzato in antico<sup>898</sup> (figg. 5-8).

### ***Pelorias, Pheraimon, il tridente e la conchiglia***

Nonostante sia inesistente una corposa bibliografia relativa alla creatura, essa dovette essere una entità di grande rilevanza visto l’ambiente di cui era eponima. Sulla ninfa *Pelorias* è stato possibile individuare solo alcune attestazioni di ambito numismatico<sup>899</sup> analizzate da G.E. Rizzo<sup>900</sup>, M. Caccamo Caltabiano<sup>901</sup> e G. Salamone<sup>902</sup>.

Analizzando il rapporto tra le produzioni monetali e le tradizioni religiose a Messana<sup>903</sup> si nota che è proprio negli ultimi decenni del V secolo a.C. che appare su di esse il tipo di una testa femminile e la leggenda “*Pelorias*”<sup>904</sup>. Dunque l’identificazione della ninfa *Pelorias* è ipotizzabile come personificazione dello stesso promontorio o come ninfa connessa ad esso.

La ninfa compare sulle monete in associazione all’eroe locale *Pheraimon*, che appare sul retro, così come accade per le monete di Siracusa e di Gela (fig. 9). L’analisi prosegue con l’indagine semantica della parola *πελώριος*, che, derivando da *πελώρ*, parola appartenente ad un vocabolario epico-religioso di vecchie formule, evoca i mostri della mitologia insulare e dello Stretto. C’è ancora da chiedersi se l’attributo del tridente sia da considerare proprio anche della ninfa, così come per *Artemis Dictynna* di Phalasarina, che presenterebbe a livello iconografico delle similarità con la

---

<sup>896</sup> Sulla zona e sul sistema lagunare di Capo Peloro si veda Berdar, Riccobono 1993; Giuffrè 2011, pp. 187-214. Cfr. anche Poole 1876, pp. 106-107; Pace 1945, p. 543.

<sup>897</sup> Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, pp. 134-135.

<sup>898</sup> Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, p. 135.

<sup>899</sup> Si veda anche Manganaro 2003b, pp. 147-156.

<sup>900</sup> Si veda Rizzo 1946, pp. 145-147, nello specifico le voci di catalogo: 11-12-14-16 e le relative tavole.

<sup>901</sup> Caccamo Caltabiano 1985, pp. 5-33. Si veda anche Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, pp. 134-135.

<sup>902</sup> Si veda Salamone 2012a anche per la moneta con legenda ΜΕΣΣΑΝΑ.

<sup>903</sup> Caccamo Caltabiano 1985, pp. 5-33.

<sup>904</sup> La figura ricorre nelle emissioni di oro, argento e bronzo, si veda Caccamo Caltabiano 1985, p. 5 e bibliografia.

*Pelorias* di Sicilia<sup>905</sup>. Oltre al tridente, a sottolineare la natura marina di *Pelorias* sulla moneta a volte compaiono anche delle conchiglie, dei delfini e una lepre<sup>906</sup> (fig. 10). La conchiglia, appartenente alle bivalvi di cui molti autori antichi hanno scritto, è ciò che più rappresenta l'entità e il suo *status* di creatura delle acque<sup>907</sup>. La conchiglia bivalve era dunque il simbolo attribuito alla ninfa ed è stata indagata sotto diversi aspetti: l'identificazione della specie, l'inquadramento nell'ecosistema e le implicazioni che la conchiglia ebbe nella gestione di Capo Peloro<sup>908</sup>. La ricerca interdisciplinare ha previsto una fase di confronto numismatico tra le monete di Zancle-Messana e quelle dell'area mediterranea, e una indagine sistematica delle specie bivalve mediterranee e, nello specifico, di quelle delle acque di Capo Peloro tramite documentazione grafica e fotografica<sup>909</sup>. È stato riconosciuto l'endemismo mediterraneo della *Pinna Nobilis* e alcune di queste sono state individuate anche nelle raffigurazioni delle zecche di Cizico in Propontide e di Gryneion in Eolide. Tra di loro le rappresentazioni differiscono per lo sfondo e per l'ornamento della conchiglia stessa, che invece in quelle di *Pelorias* mostra le costolature; inoltre le indagini dei fondali mostrano che le diverse specie esistono sia nei fondali sabbiosi più bassi che in alcuni più profondi<sup>910</sup>. Sempre la numismatica è stata indice della percezione della biodiversità degli ambienti naturali in relazione ai benefici economici<sup>911</sup>. L'impiego di elementi del paesaggio nell'iconografia ufficiale sta infatti a simboleggiare la prosperità e l'importanza dell'elemento raffigurato. Tra il IV e il IV secolo a.C. la ninfa *Pelorias* divenne la personificazione dell'attuale zona di Capo Peloro e dei Laghi di Ganzirri<sup>912</sup>.

---

<sup>905</sup> Caltabiano 1985, pp. 18-19.

<sup>906</sup> Caltabiano 1985, p. 20.

<sup>907</sup> Si vedano le fonti indicate da Caltabiano 1985, pp. 20-21.

<sup>908</sup> I dati presentati dagli studiosi fanno parte di un programma interdisciplinare (PRA) condotto sin dal 2006. Si veda Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, pp. 134-135.

<sup>909</sup> Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, pp. 134-135.

<sup>910</sup> Caccamo Caltabiano 1985, pp. 5-33. Secondo De Guadan, Lascaris 1960 inoltre la griglia al cui centro è posta la conchiglia in una delle rappresentazioni monetali potrebbe rappresentare un'area di culto. Si vedano anche Imhoof-Blumer, Keller 1889 e Giacobbe, Leonardi 1987.

<sup>911</sup> Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, p. 134. Cfr. anche Salamone 2012a.

<sup>912</sup> I calcidesi affermarono probabilmente così la loro identità. Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, pp. 134-135.

## Il Santuario al Peloro

Le esalazioni dell'area non permettevano a nessuno di recarsi in prossimità di essa, ma da Esiodo è noto che nei pressi della stessa area paludosa sorgeva un tempio dedicato al dio del mare<sup>913</sup>. Anche in Diodoro, alla fine del quarto libro, si trova un passo molto interessante su Orione in relazione alla mitologia siciliana: “Ora tratteremo i miti relativi a Orione. Si dice che costui, superando di molto per corporatura e forza fisica gli eroi di cui si ha ricordo, fu amante della caccia e costruì grandi opere grazie alla sua forza e al suo desiderio di celebrità. Infatti, in Sicilia costruì per Zanclo, allora regnante su quella che all'epoca era chiamata dal suo nome Zancle, ma ora è Messene, varie opere e tra le altre creò il porto ammucciando terra per gettare il molo e formò la cosiddetta Acte. Poiché abbiamo menzionato Messene, pensiamo che non sia fuori luogo aggiungere a quanto è stato esposto cosa si narra riguardo allo Stretto. Affermano, infatti gli antichi mitografi, che la Sicilia era in precedenza una penisola e che più tardi divenne un'isola per le seguenti ragioni: l'istmo, battuto dal mare nel suo tratto più stretto sui due lati, si ruppe, e quel luogo per questo fatto fu chiamato Reggio, e la città che vi fu fondata molti anni più tardi ricevette la denominazione omonima. Certuni però dicono che fu perché c'erano stati grandi terremoti che il collo del continente si spezzò e si formò lo Stretto, perché il mare separava il continente dall'isola. Il poeta Esiodo però afferma che, al contrario, poiché il mare si stendeva tra le due località, Orione ammucciò della terra creando il promontorio situato al Peloro, e costruì il recinto sacro di Poseidone, che viene particolarmente onorato dalla gente del paese. Dopo che ebbe realizzato queste opere, si trasferì in Eubea e là abitò; annoverato tra gli astri del cielo a motivo della sua celebrità, ottenne ricordo immortale. Di lui anche il poeta Omero fa menzione nella *Nekya*, affermando: <<e poi scorsi il gigantesco Orione, che raccoglieva insieme le fiere nel prato di asfodeli, quelle che lui stesso aveva ucciso sui monti solitari; teneva in mano una clava tutta di bronzo, che mai si spezza>>. Ugualmente, per mostrare anche la sua grande corporatura, avendo esposto prima la storia degli Aloadi, i quali all'età di nove anni erano larghi nove cubiti e altri altrettante orge, aggiunge. “enormi li nutrì la terra datrice di grano e più belli di tutti, dopo il famoso Orione”. Ma per quanto

---

<sup>913</sup> Si veda Esiodo, Fr. 149 M.-W. cfr. Debiasi 2010, pp. 9-27.

ci riguarda, dal momento che abbiamo parlato a sufficienza degli eroi e dei semidei, secondo la promessa fatta all'inizio, concluderemo qui questo libro<sup>914</sup>.

Orione è dunque artefice di opere monumentali come il porto costruito per il re Zanclo; subito dopo vengono formulate diverse ipotesi sulla formazione dello Stretto sia, tecniche che mitologiche<sup>915</sup>.

Orione è visto quindi come un artefice di *monumenta*, figura che in Diodoro è rilevante come *fil rouge* che collega la storia arcaica a quella recente<sup>916</sup>. Il Peloro è visto come il margine estremo della *chora* e Orione è inserito in uno spazio che cronologicamente si colloca nella prima età “coloniarica”<sup>917</sup> intorno allo Stretto. Ovviamente la testimonianza esiodea è fondamentale per la figura di Orione e le sue connessioni con la Beozia e l'Eubea. Il suo stesso nome potrebbe forse essere accostato con una delle tribù di Eretria<sup>918</sup>. terminate le imprese che lo vedono coinvolto nella Sicilia nord-orientale, l'eroe Orione si stabilisce in Eubea, seguendo un itinerario inverso rispetto a quello seguito dai Calcidesi, ai quali probabilmente è da imputare la costruzione del santuario extraurbano dedicato a Poseidone al Peloro<sup>919</sup>. Consuetudine vuole che in stretti e promontori si

---

<sup>914</sup> Diodoro 4, 85, 5: *περὶ δὲ Ὠρίωνος τὰ μυθολογούμενα νῦν διέξιμεν. λέγεται γὰρ τοῦτον σώματος μεγέθει καὶ ῥώμῃ πολὺ τῶν μνημονευομένων ἡρώων ὑπεράγοντα φιλοκύνηγον γενέσθαι καὶ κατασκευάσαι μεγάλα ἔργα διὰ τὴν ἰσχὺν καὶ φιλοδοξίαν. κατὰ μὲν γὰρ τὴν Σικελίαν κατασκευάσαι Ζάγκλω τῷ τότε βασιλεύοντι τῆς τότε μὲν ἀπ' αὐτοῦ Ζάγκλης, νῦν δὲ Μεσσήνης ὀνομαζομένης, ἄλλα τε καὶ τὸν λιμένα προσχώσαντα τὴν ὀνομαζομένην Ἀκτὴν ποιῆσαι. ἐπεὶ δὲ τῆς Μεσσήνης ἐμνήσθημεν, οὐκ ἀνοίκειον προσθεῖναι νομίζομεν τοῖς προκειμένοις τὰς περὶ τὸν πορθμὸν διηγήσεις. φασὶ γὰρ οἱ παλαιοὶ μυθογράφοι τὴν Σικελίαν τὸ πρὸ τοῦ χερρόνησον οὖσαν ὑστερον γενέσθαι νῆσον διὰ τοιαύτας αἰτίας. τὸν ἰσθμὸν κατὰ τὸ στενώτατον ὑπὸ δυοῖν πλευρῶν θαλάττῃ προσκλυζόμενον ἀναρραγῆναι, καὶ τὸν τόπον ἀπὸ τούτου Ῥήγιον ὀνομασθῆναι, καὶ τὴν ὑστερον πολλοῖς ἔτεσι κτισθεῖσαν πόλιν τυχεῖν τῆς ὁμωνύμου προσηγορίας. ἔνιοι δὲ λέγουσι σεισμῶν μεγάλων γενομένων διαρραγῆναι τὸν ἀνχένα τῆς ἠπείρου, καὶ γενέσθαι τὸν πορθμὸν διεργούσης τῆς θαλάττης τὴν ἠπειρον ἀπὸ τῆς νήσου. Ἡσίοδος δ' ὁ ποιητὴς φησὶ τούναντίον ἀναπεπταμένου τοῦ πελάγους Ὠρίωνα προσχώσαι τὸ κατὰ τὴν Πελωρίδα κείμενον ἀκρωτήριον, καὶ τὸ τέμενος τοῦ Ποσειδῶνος κατασκευάσαι, τιμώμενον ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων διαφερόντως· ταῦτα δὲ διαπραζόμενον εἰς Εὐβοίαν μεταναστῆναι κάκεῖ κατοικῆσαι· διὰ δὲ τὴν δόξαν ἐν τοῖς κατ' οὐρανὸν ἀστροῖς καταριθμηθέντα τυχεῖν ἀθανάτου μνήμης. περὶ οὗ καὶ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος ἐν τῇ Νεκυίᾳ μνησκόμενος φησὶ [:] τὸν δὲ μετ' Ὠρίωνα πελώριον εἰσενόησα θῆρας ὁμοῦ εἰλεῦντα κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα, οὓς αὐτὸς κατέπεφεν ἐν οἰοπόλοισιν ὄρεσσι, χερσὶν ἔχων ῥόπαλον παγγάλκεον, αἰὲν ἀαγές. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ μεγέθους ἐμφανίζων, καὶ προεκθέμενος τὰ περὶ τοὺς Ἀλφάδας, ὅτι ἐνναετείς ἦσαν τὸ μὲν εὖρος πηγῶν ἐννέα, τὸ δὲ μῆκος τῶν ἴσων ὄργυιων, ἐπιφέρει [:] τοὺς δὲ μῆκιστους θρέψε ζεῖδωρος ἄρουρα καὶ πολὺ καλλίστους μετὰ γε κλυτὸν Ὠρίωνα. ἡμεῖς δὲ κατὰ τὴν ἐν ἀρχῇ πρόθεσιν περὶ τῶν ἡρώων καὶ ἡμιθέων ἀρκούντως εἰρηκότες αὐτοῦ περιγράψομεν τήνδε τὴν βίβλον. Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.*

<sup>915</sup> Debiasi 2010, pp. 9-27.

<sup>916</sup> Debiasi 2010, p. 10.

<sup>917</sup> Debiasi 2010, p. 11.

<sup>918</sup> Debiasi 2010, p. 11.

<sup>919</sup> Il *temenos* di Poseidone condurrebbe all'età della fondazione di Zancle e sarebbe simile al *Poseidonion* di Geresto in Eubea. Cfr. Debiasi 2010, p. 12 e bibliografia. Si vedano anche Vallet 1958, p. 118; Vallet 1968, pp. 67-142; Panessa 1985, pp. 436-438; Brelich 1964-1965, pp. 35-54; Schumacher 1993, pp. 62-87.

siano stabilite creature sovranaturali a loro difesa<sup>920</sup> e pur rimandando agli studi sull'argomento<sup>921</sup> per quanto riguarda la figura di Orione, non si può non porre in evidenza come in Omero egli venga designato con l'epiteto *πελώριος*<sup>922</sup>.

Come spesso accade nei miti aventi per soggetto creature legate al territorio, anche in questo caso potrebbe esserci un celato significato politico simile al caso di Polifemo e Dionigi I<sup>923</sup>. In questo caso Orione viene posto in parallelo ad Anassilao, fondatore della città di Messene<sup>924</sup>. Anassilao come eroe fondatore paragonato ad Orione non dovette avere un grosso impatto politico, e, tra i suoi oppositori vide primo tra tutti Ierone di Siracusa, colui che deteneva il controllo dello Stretto a seguito della battaglia di Himera. A. Debiasi, ricordando la permanenza di Eschilo alla corte di Ierone, intravede un riferimento ironico ad Orione nel dramma satiresco *Glauco Marino*<sup>925</sup>. Inoltre Eschilo sembra essere a favore della spiegazione razionale della creazione dello Stretto, nato da una spaccatura terrestre, e non della mitologica attestazione esiodea riguardante Orione<sup>926</sup>.

Tale tipo di razionalizzazione del mito non si avverte in Diodoro, poiché l'autore utilizza come fonte non solo Esiodo, ma anche Timeo, esplicitamente in accordo con le politiche di Anassilao e di Micito, suo successore.

Sulle raffigurazioni relative al luogo di culto presente a Capo Peloro vi sono dei contributi di F. Caruso<sup>927</sup> che non possono non essere inseriti nel novero di questa disamina relativa al promontorio e alla cultualità dell'area. Una pittura parietale rinvenuta nelle catacombe di Santa Lucia a Siracusa raffigura infatti Capo Peloro visto dal mare (fig. 11). Qui “al centro, su un basamento murario fortificato compreso fra due torri, l'immagine di Zeus, nudo, frontale con il piede sinistro posato sulla prua rostrata di una nave; porta l'elmo, un balteo fissato in basso da un pomello ed impugna una lunga asta; nel campo, in alto, iscriz. ZEYΣ ΠΕΛΩΡΟΣ. Ai piedi della torre di sinistra, sul mare

---

<sup>920</sup> Si vedano lo Stretto di Gibilterra con Briareo e lo stesso Geresto. Cfr. Antonelli 1997, pp. 65-66 e 155-158 e Debiasi 2004, pp. 81-94.

<sup>921</sup> Debiasi 2010, pp. 9-27 e bibliografia.

<sup>922</sup> Omero, Odissea, 11, 572: τὸν δὲ μετ'Ὀρίωνα πελώριον εἰσενόησα, “dopo di lui scorsi Orione, immenso”. Trad. a cura di G. Aurelio Privitera.

<sup>923</sup> Si veda la sezione dedicata a Galatea.

<sup>924</sup> Nella quale restarono comunque i calcidesi che abitavano Zancle. Debiasi 2010, p. 26.

<sup>925</sup> Debiasi 2010, pp. 9-27.

<sup>926</sup> Debiasi 2010, p. 27.

<sup>927</sup> Caruso 2009, p. 434 e Caruso 2017, pp. 31-44.

attraversato da delfini, P. semidraiato su uno scoglio o una zattera, con le gambe coperte da un mantello, ed un timone nella mano sinistra; in alto iscriz. ΠΟΡΘΜΟΣ (*Poseidon Porthmios* per Agnello)” (figg. 12-13)<sup>928</sup>. Secondo Caruso, *Zeus Pelorios* è legato ad una leggenda tramandataci da Batone di Sinope<sup>929</sup> che discute il sisma che avrebbe causato la frattura della Valle di Tempe facendone defluire le acque (mentre invece la Tessaglia sarebbe stata in precedenza un bacino lacustre). Somiglianza questa che accomuna la leggenda alla Sicilia, separata dalla penisola dallo Stretto di Messina a causa di fenomeni naturali come terremoti o erosione marina. *Zeus Peloros* della Sicilia, posto a sorvegliare il *porthmos*, è quindi simile al *Pelorios* tessalo. La rappresentazione di Capo Peloro è resa esplicita proprio dalla presenza di Porthmos, personificazione dello Stretto che è raffigurato semidraiato come di norma per le divinità delle acque. La grande importanza della raffigurazione è duplice. Da un lato l’opera è importante a livello topografico, poiché offre un’idea di come poteva essere il promontorio nord-orientale dell’isola in epoca tardo-repubblicana<sup>930</sup>, dall’altro tale rappresentazione aggiunge come divinità anche Zeus alla tradizione su Capo Peloro, che aveva visti insigniti del nome Peloros soltanto il timoniere di Annibale, seppellito proprio presso il promontorio dopo essere stato messo a morte ingiustamente<sup>931</sup>, e Orione<sup>932</sup>.

Per quanto riguarda *Pelorias*, invece, non vi sono elementi che conducono con sicurezza ad ipotizzare un culto delle acque dei luoghi omonimi. È tuttavia plausibile, alla luce dei parallelismi con altri casi illustri quali Camarina, ad esempio, ipotizzare una cultualità nel luogo per una figura divina come la Ninfa in questione.

---

<sup>928</sup> Si vedano Caruso 2009, p. 434 e Caruso 2017, pp. 31-44 per l’indagine iconografica.

<sup>929</sup> FG rH 268 F 5 in Caruso 2009, p. 434

<sup>930</sup> Caruso 2017, p. 33.

<sup>931</sup> Si veda Strabone 1, 1, 17. Si veda anche Caruso 2017, p. 33 e bibliografia.

<sup>932</sup> Per quanto riguarda l’analisi sulla struttura raffigurata nella pittura, la sua funzione di faro e di fontana monumentale e le indagini condotte sui resti della torre romana inglobata nel c.d. fortino degli Inglesi di Capo Peloro si rimanda a Caruso 2017, pp. 31-44 e bibliografia.



**Pelorias – Figure**



Fig. 1 - Laghi di Ganzirri (Elaborazione di V. Mirto)

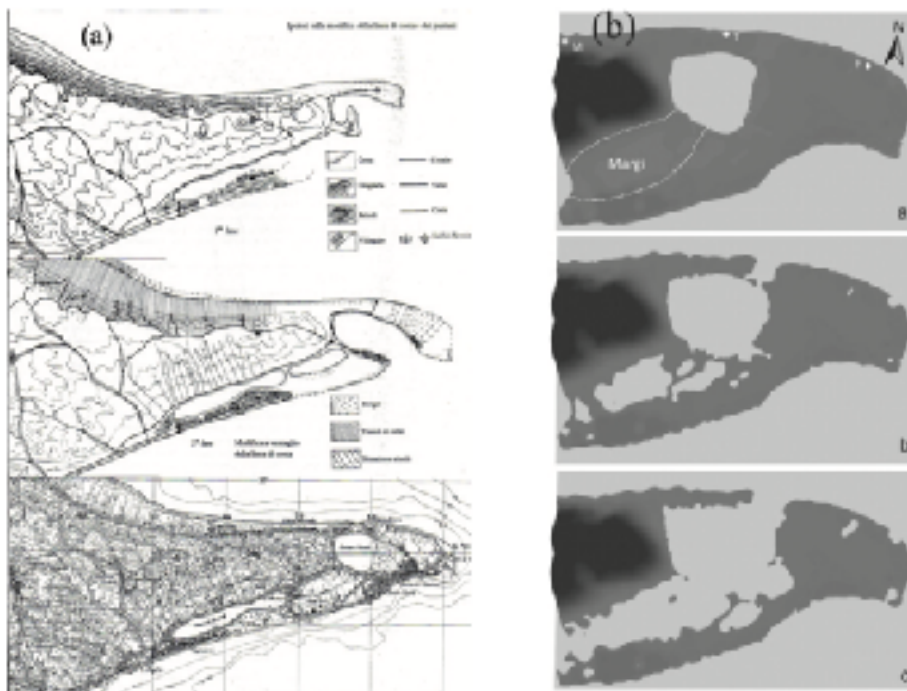


Fig. 2 - Evoluzione dell'area di Capo Peloro (Manganaro *et alii* 2011)

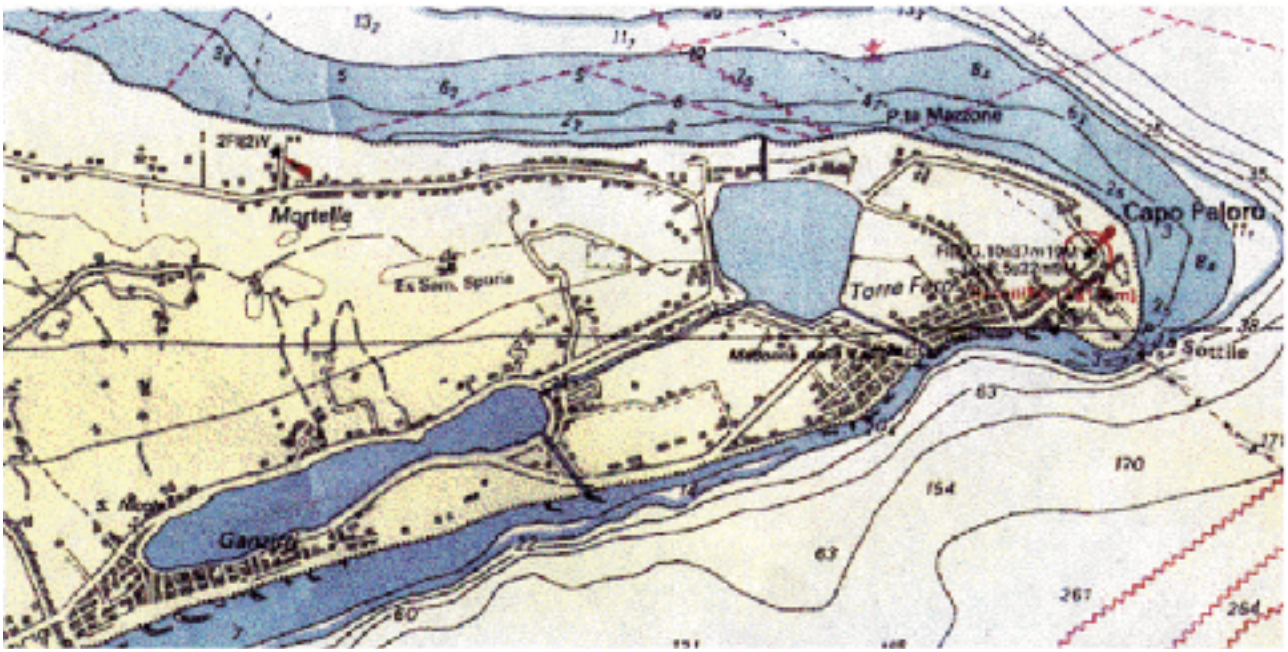


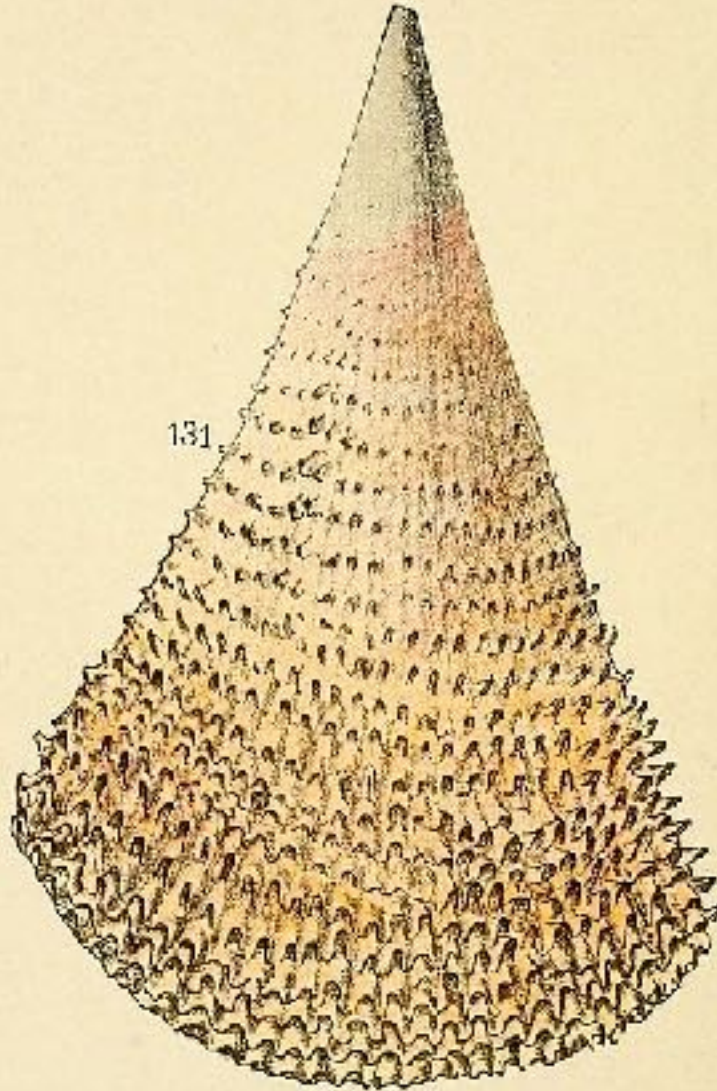
Fig. 3 - Mappa di Capo Peloro (Manganaro *et alii* 2011)





Fig. 4 - Ganzirri, a) foto d'epoca, b) foto moderna (Manganaro *et alii* 2011)

Famille : Aviculidés.



131. — *Pinna nobilis*.

Fig. 5 - Atlante tascabile delle conchiglie delle coste francesi, Parigi, Biblioteca di Scienze Naturali, Paul Klincksieck, 1913 (Wikicommons)





Fig. 6 - Pinnidae. *Pinna nobilis* (Wikicommons)



Fig. 7 - *Pinna Nobilis*, Naturalis Biodiversity Center (Wikicommons)

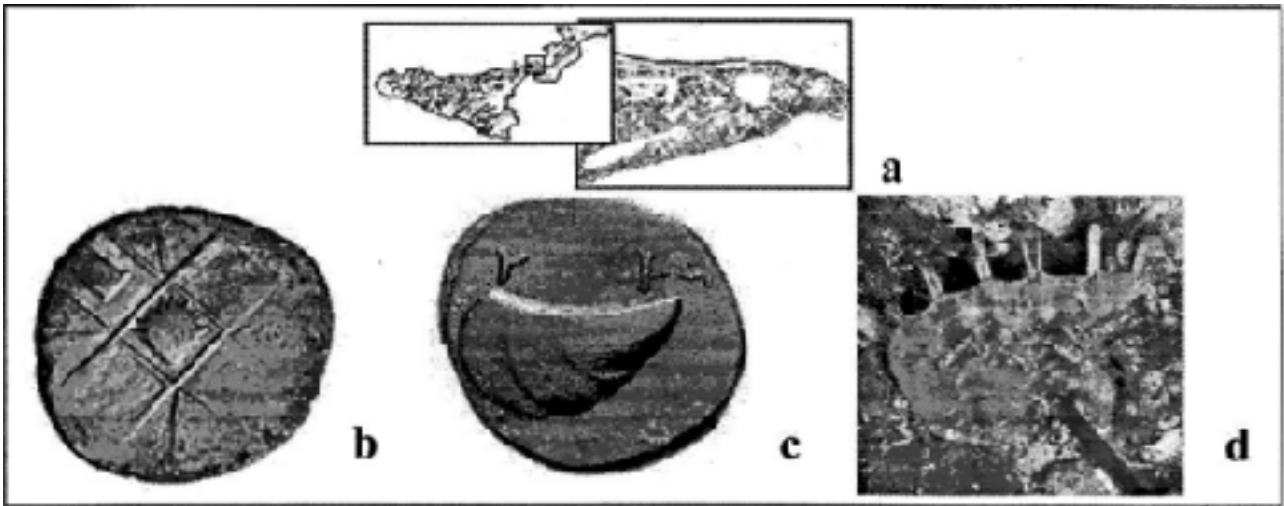


Fig. 8 - a) Area di Capo Peloro, b) Moneta di VI a.C. con *Pelorias*, c) Moneta con la *Pinna Nobilis*, d) *P. rudis* nel lago di Faro. (Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009)



Fig. 9 - Moneta raffigurante *Pelorias* (Manganaro et alii 2011)



Fig. 10 - Moneta da Messina, Ninfa *Pelorias* (Larson 2001)



Fig. 11 - Planimetria delle Catacombe di Santa Lucia, in evidenza l'area del "Sacello Pagano".  
Siracusa (Caruso 2017)

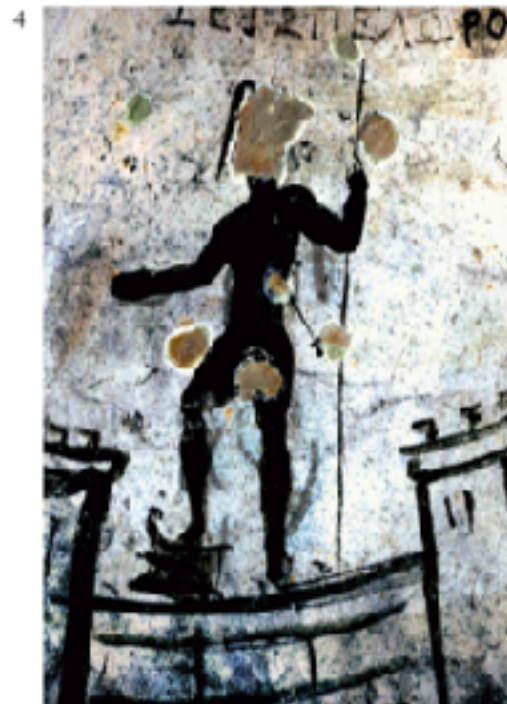


Fig. 12 - Catacombe di Santa Lucia. 1) Nicchia occidentale, 2) Nicchia occidentale, Zeus *Peloros*, 3) Nicchia occidentale, *Porthmos*, 4) Nicchia occidentale, Zeus *Peloros* (Caruso 2017)





Fig. 13 - *Porthmos* (Caruso 2009)

## 6.2.2. *Eurymedousa*

### Selinunte

#### **Inquadramento dell'area e ricerche: La Fonte della Gaggera e il Tempio M**

Nell'area della collina occidentale di Selinunte, oltre il fiume Modione, si susseguono alcuni luoghi di culto quali l'area sacra ad Hera, il recinto dedicato alla Malophoros e a Zeus *Meilichios* e il Tempio M (figg. 1-4).

Per via della sua planimetria complessa questo edificio è stato spiegato in diversi modi, ad esempio J. Marconi Bovio<sup>933</sup> lo ha interpretato come tempio<sup>934</sup>, ma C. Masseria<sup>935</sup> nel 1979 ne ha proposto l'identificazione come fontana monumentale sacra e connessa alla fonte della Gaggera<sup>936</sup> per via di una cisterna costituita dalla cella del tempio stesso.

Nel 1996 T. Fischer-Hansen ripropose l'idea che l'edificio fosse in realtà una fontana monumentale<sup>937</sup>. Poiché la struttura era stata eretta all'epoca della tirannide di Pitagora e di Eurileonte e poiché non presentava costruzioni quali altari, probabilmente poteva essere identificabile in una fontana naomorfa<sup>938</sup>. Allo stesso periodo risale infatti la fontana voluta da Teagene a Megara Nisea; basandosi su questo confronto è possibile l'identificazione del monumento di Selinunte in fontana pubblica<sup>939</sup>. Il tiranno selinuntino aveva voluto dare un monumento pubblico importante alla città come il tiranno suo contemporaneo aveva fatto nella madrepatria<sup>940</sup>.

---

<sup>933</sup> Marconi Bovio 1954. Cfr. anche Pompeo 1999, pp. 7-8 per la bibliografia sul tempio, in particolare nota 1 e Becker 2003.

<sup>934</sup> Si vedano Theodorescu 1975, pp. 115 e ss. e sull'orientamento del tempio Mertens 2006, p. 174, fig. 303.

<sup>935</sup> Masseria 1978-1979.

<sup>936</sup> Il Tempio M si trova a settentrione della fonte della Gaggera, si veda Zoppi 2009, p. 57.

<sup>937</sup> Fishcer-Hansen 1996, p. 349. Zoppi nota però che Fishcer-Hansen sembra non conoscere Sguaitamatti 1993.

<sup>938</sup> Torelli 2005, p. 8 e p. 211.

<sup>939</sup> Veronese 2006.

<sup>940</sup> Coarelli, Torelli 1984, p. 103.

L'edificio fu datato alla metà del VI a.C. anche se successivamente sia esso che la sua funzione vennero ridiscussi e ridatati al secondo quarto del VI secolo a.C.

Sguaitamatti e L. Pompeo hanno confutato questa ipotesi della fontana e Zoppi concorda con loro<sup>941</sup>. Infatti durante gli scavi dell'area del Tempio vennero ritrovati diversi doni votivi di V a.C. e fu possibile l'attestare nel sito una frequentazione cultuale precedente alla costruzione del tempio stesso<sup>942</sup>. Probabilmente le canalette che erano state rinvenute e forse utilizzate per l'impianto della fontana, erano invece state utilizzate per impedire il ristagno delle acque dal terreno alle spalle del Tempio, o comunque non erano poste in connessione con l'interno della struttura per poter essere utilizzate come canalette di una fontana. Escluso il Tempio M, una possibile fontana è stata in un secondo tempo riconosciuta nell'edificio noto come Casa Messana, posto ad est della Gaggera<sup>943</sup>.

### **Fonti antiche: La Ninfa *Eurymedousa***

Sulla base dei reperti numismatici in argento facenti parte della monetazione di Selinunte, C.

Zoppi<sup>944</sup> ha pensato di identificare in loco il culto della ninfa *Eurymedousa*.

Infatti tipica di Selinunte è una rara dramma di argento<sup>945</sup> che reca impresso il tipo della ninfa della palude  $\text{Ευρυμέδουσα}$ <sup>946</sup>, che si trovava presso la foce del fiume *Selinos*<sup>947</sup>. Al rovescio è presente la personificazione di *Selinos*, un giovane con le corna e le orecchie appuntite e al dritto la testa della ninfa e un uccello acquatico<sup>948</sup>. Si trova anche una litra che presenta al dritto una entità femminile

---

<sup>941</sup> Sguaitamatti 1993; Pompeo 1999, pp. 74-76; Zoppi 2009, pp. 65-66.

<sup>942</sup> Zoppi 2009, p. 64. Si veda anche il lavoro di D'Aleo 2013-2014.

<sup>943</sup> Zoppi 2009, p. 65. Si veda inoltre l'opinione di S. Tusa su un'altra possibile area situata nelle vicinanze della Gaggera, che presentava una struttura associabile ad una fontana, in Zoppi 2009, p. 67 e Ruggeri 2006, p. 99.

<sup>944</sup> Si veda per un approfondimento sulla storia degli studi relativi al Tempio M Zoppi 2009, pp. 57-70.

<sup>945</sup> Del periodo compreso tra il 466 e il 415 erano tipici i tetradrammi e i didrammi con le raffigurazioni dei fiumi Selino e Ipsa che sacrificano ad Apollo e Artemide posti su quadriga ed Eracle che coma un toro. Della dramma di argento vi è forse un solo esemplare, si veda Zoppi 2009, p. 67.

<sup>946</sup> Si veda Manganaro 1999, pp. 63-64, tavv. VIII-IX. Di *Eurymedousa* e della sua appartenenza alle ninfe delle sorgenti si discute anche nel *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, alla voce "*Eurymedousa*".

<sup>947</sup> Mirone 1930, pp. 5-13.

<sup>948</sup> È presente anche la leggenda "*Eurymedo*". Si veda Zoppi 2009, p. 67, fig. 20.

seduta su una roccia e che tocca con la mano destra un serpente eretto, e al rovescio il fiume Selino sotto forma di toro androprosopo con un pesce in esergo<sup>949</sup> (figg. 5-7).

Ad avvalorare l'ipotesi che l'identità dell'*Eurymedousa* della dramma possa essere proprio quella della Ninfa figlia di Acheloo è il fatto che nella zona<sup>950</sup>, e forse nello stesso Tempio M si praticasse il culto di Eracle, che come si è visto presenta una forte connessione con le Ninfe delle sorgenti<sup>951</sup>. Eracle è annoverato infatti tra le divinità selinuntine e nei pressi del tempio sono stati rinvenuti diversi vasi con iscrizione "HE"; inoltre, come si è visto per diversi luoghi dedicati a divinità naturali, anche il Tempio M si trova nel punto esatto da cui gli abitanti probabilmente partirono per giungere nell'entroterra.

Ancora, proprio nelle *Homiliae* pseudo-clementine e nel *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, alla voce "*Eurymedousa*", troviamo un riferimento alla ninfa *Eurymedousa* figlia di Acheloo<sup>952</sup>.

L'identità della figura femminile rappresentata sulle lire è invece dibattuta. Inizialmente era stata identificata come Igea, in connessione con Asclepio o Apollo per quanto riguarda il risanamento del territorio effettuato da Empedocle, identificazione ormai superata secondo Zoppi, che non accetta nemmeno le proposte di Holm e di Pareti sul fatto che *Eurymedousa* possa rappresentare la personificazione della palude della foce del Selino<sup>953</sup>. Se Holm interpretava la figura femminile come la Ninfa che si compiaceva della virtù risanatrice del serpente di Asclepio, secondo Pareti il toro androprosopo e il serpente raffiguravano le acque dannose debellate<sup>954</sup>. Altre ipotesi hanno

---

<sup>949</sup> Questa tipologia di moneta presenta dunque tre varianti per le quali si rimanda allo studio iconografico condotto da Zoppi. Cfr. Zoppi 2009, p. 67, figg. 21-23.

<sup>950</sup> A Poggioreale il culto di Eracle è attestato sin dal VI a.C.

<sup>951</sup> Si vedano i casi di Himera e Segesta ad esempio. Si vedano anche gli studi di Parisi Presicce in Parisi Presicce 1985, nello specifico pp. 70-71, n. 156.

<sup>952</sup> Ps. Clem. *hom.* 5, 13, 5: Εὐρώπη τῆ Φοίνικος διὰ ταύρου συνῆλθεν, ἐξ ἧς Μίνως καὶ Ραδάμανθους καὶ Σαρπηδὼν ἐξέφυσαν. Εὐρυμεδοῦση τῆ Ἀχελώου μύρμηξ γενόμενος, ἐξ ἧς Μυρμιδῶν, "E con Europa, la figlia di Fenice, si trasformò come un toro, da cui ebbero origine Minosse, Radamanto e Sarpedonte. E con Eurymedusa, figlia di Acheloo, trasformandosi in formica, da cui nacque Mirmidone". Lo stesso passo ricorda tra l'altro la madre dei Palici figlia di Efesto, trasformatasi in uccello. Si veda a tal proposito il catalogo delle metamorfosi di epoca imperiale e tardoantica in Guichard 2007, pp. 15-40. Si vedano anche Holm 1906, p. 73, n. 85 e Berger-Doer 1988.

<sup>953</sup> Secondo Zoppi la prova che la laguna ormai fosse stata bonificata era da intravedersi nell'uccello palustre della moneta che si allontanava dalla ninfa. Tuttavia si sono discussi già diversi esempi di rappresentazioni di ninfe delle acque palustri e non, raffigurate con elementi tipici del paesaggio locale, come nel caso di Pelorias o Camarina. Quindi la questione resta spinosa.

<sup>954</sup> Holm 1906, pp. 73-74; Pareti 1914, pp. 260-261.

visto nella scena la rappresentazione di Persefone sedotta da Zeus trasformatosi in serpente<sup>955</sup>; per Berger-Doer i nomi *Eurymedousa* ed *Eurynome* hanno un significato analogo, associando egli la Ninfa alla leggendaria *Eurynome* connessa ad Ofione, il serpente della cosmogonia greca<sup>956</sup>. Dapprima probabilmente l'entità venne individuata come una divinità salutare, ma infine si è riconosciuto che la Ninfa *Eurymedousa*, debba essere identificata come una ninfa di sorgenti selinuntine<sup>957</sup>. Lo stesso serpente, volendo un po' forzare l'identificazione, potrebbe far parte della fauna locale<sup>958</sup> o, più congeniale al tipo, potrebbe rappresentare una sorta di *genius loci*, pur non sembrando strano che esso possa raffigurare il connotato salutare che spesso rappresenta; inoltre il serpente è in ogni caso un essere ctonio e legato alle acque sotterranee e viene spesso affiancato alle ninfe come difensore delle sorgenti<sup>959</sup>. *Eurymedousa* sarebbe raffigurata anche nella statuetta marmorea selinuntina di V a.C. che rappresenta un individuo femminile semidraiato<sup>960</sup>. Questa fu rinvenuta nel pozzo situato nei pressi del *megaron* della Malophoros<sup>961</sup> e inizialmente fu interpretata come Persefone<sup>962</sup>. Secondo Weiss invece la posizione semidraiata era troppo insolita e somigliava maggiormente alla raffigurazione di una ninfa delle acque correlate al santuario di Malophoros, ovvero quelle della Gaggera<sup>963</sup>, e nella ninfa nello specifico riconosceva *Eurymedousa*. Se così fosse, la ninfa avrebbe una giusta connessione con la rappresentazione della dramma e delle litre con il *Selinus*, strettamente connesso anche a livello topografico alla fonte<sup>964</sup>.

---

<sup>955</sup> Carbé 1986, pp. 13-14, Zisa 1993, pp. 88-89 concorda con Carbé e riflette sulla possibilità che *Eurymedousa* si stia una ninfa locale poi col tempo assimilata a Persefone. Si vedano anche Bottini 1992, p. 123 e Zoppi 2009, p. 68.

<sup>956</sup> Berger-Doer 1988, pp. 106-107.

<sup>957</sup> Larson 2001, p. 220.

<sup>958</sup> Zoppi 2009, p. 68.

<sup>959</sup> Beschi 2005, p. 100 e Zoppi 2009, p. 68.

<sup>960</sup> Weiss 1984, pp. 145-146; Berger-Doer 1988, pp. 106-107.

<sup>961</sup> Zoppi corregge tra l'altro le due studiosi che avevano indicato una localizzazione del ritrovamento errata, Zoppi 2009, p. 69.

<sup>962</sup> Era stata ritrovata anche una statuetta di divinità in trono con frutto nella mano destra che per Gabrici rappresentava Demetra, cfr. Gabrici 1927, cc. 164-165, tav. 25.

<sup>963</sup> Weiss 1984, pp. 145-146.

<sup>964</sup> Zoppi 2009, p. 69.

## La bonifica di Empedocle. Mito o realtà?

Discutendo sull'identità della Ninfa si nota anche il fatto che quanto raffigurato nella moneta potrebbe forse fare riferimento all'azione di Empedocle di Agrigento, il quale, per accelerare il corso del fiume *Selinos* al fine di farlo congiungere con il fiume *Hypsas* per sanificare l'aria selinuntina, disseccò l'*Eurymedousa*, ponendo fine così anche ad alcune esalazioni malsane provenienti dalla palude. Nonostante molti studiosi non concordino col riconoscimento di *Eurymedousa* come Ninfa della palude eponima, ma la pongano a sovrintendere la fonte della Gaggera, da Diogene Laerzio<sup>965</sup> apprendiamo che “Diodoro di Efeso, a proposito di Anassimandro, dice che Empedocle ne era geloso, affettando arie di attore tragico e vestendosi con un costume magnifico. Un'epidemia, egli dice, imperversava sui Selinuntini, prodotta dai miasmi del fiume che costeggiava la città; essa li faceva morire e aggravava i parti delle donne. Empedocle decise di riversarvi a sue spese due dei fiumi vicini; con questa mistione, egli addolcì le acque. Così l'epidemia ebbe fine. Un giorno che i Selinuntini si davano a dei festeggiamenti sulle rive del fiume, apparve Empedocle. Essi si alzarono per prosternarsi davanti a lui e rendergli omaggio come se fosse un dio. È per confermare questa superstizione che egli si sarebbe gettato nel fuoco”<sup>966</sup>. È vero che il testo non discute di una palude specifica, quindi le acque malsane potevano essere quelle del fiume stesso. Non come nel caso camarinense, quelle di un vero e proprio lago stagnante, ma più un'area del luogo stesso divenuta mefitica.

L'evento menzionato da Diogene Laerzio<sup>967</sup> secondo alcuni era richiamato nell'iconografia della moneta di V a.C., secondo altri invece le raffigurazioni dei fiumi sulle monete commemoravano come di norma l'importanza dei corsi d'acqua locali per le popolazioni<sup>968</sup>.

Gli studiosi sono ancora in dubbio sull'autenticità del racconto di Diogene Laerzio, tanto da chiedersi se l'opera di bonifica del territorio selinuntino è realmente da considerarsi opera del filosofo agrigentino.

---

<sup>965</sup> Si veda anche Rambaldi 2010, pp. 14-17.

<sup>966</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 8, 70. Si veda Fresina, Bonanno 2013.

<sup>967</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 8, 70.

<sup>968</sup> Rambaldi 2010, p. 17.

A tal proposito in uno studio recente S. Rambaldi riesamina l'episodio della bonifica narrato da Diogene Laerzio cercando di chiarire se il fatto sia da ritenersi autentico o invenzione<sup>969</sup>.

Nelle opere empedoclee tramandateci vi sono diversi riferimenti a problemi di idraulica, come nei *Physica*, nei quali si trova la descrizione, ricca di iperboli e costrutti poetici, di un sistema di irrigamento dei campi durante la stagione estiva; inoltre lo stesso filosofo aveva scritto un poema sulle purificazioni<sup>970</sup>. L'ipotesi che l'opera di bonifica possa essere stata attribuita ad Empedocle in quanto grande intellettuale del V secolo a.C. è plausibile, in più a quanto pare le acque del fiume si erano impaludate, diffondendo una grande pestilenza tra gli abitanti di Selinunte. Su queste basi forse Empedocle era stato ricordato per via della sua fama di guaritore, nota anche tramite i suoi stessi scritti sulle purificazioni<sup>971</sup>.

Addirittura, anche se ipotesi priva di fondamento, alcuni ipotizzarono che venne eretto dai cittadini riconoscenti un *heroon* in onore di Empedocle e che esso potesse essere identificato proprio col Tempio B dell'acropoli di Selinunte<sup>972</sup>.

Si dibatte ancora sulla paternità empedoclea della bonifica selinuntina e anche in questo caso, come negli altri fin adesso analizzati, è facile comprendere quanto l'intervento della divinità sia fondamentale nella gestione del territorio in cui essa stessa risiede. Resta ancora oggetto di discussione lo stesso atto della bonifica, anche se il Modione (antico *Selinos*), il Gorgo Cottone e il Belise (antico *Hypsas*) hanno sempre avuto la tendenza ad impaludarsi<sup>973</sup>.

Anche i viaggiatori del Settecento e dell'Ottocento<sup>974</sup> che andavano a visitare Selinunte descrivono le paludi mefitiche della zona, tuttavia restano da identificare i fiumi di cui Diogene scrive nel passo, sia quello con le acque stagnanti che quelli coinvolti nella bonifica. Il Belice sarebbe da escludersi poiché troppo distante per deviarne il corso al fine di farlo confluire negli altri due<sup>975</sup>. Quindi nel primo bisognerebbe riconoscere o il Modione o il Cottone<sup>976</sup>. Tra l'altro in questi due

---

<sup>969</sup> Rambaldi 2010, pp. 13-17.

<sup>970</sup> Rambaldi 2010, p. 14.

<sup>971</sup> Fr. 112 D.-K., 8-12 in Rambaldi 2010, p. 15.

<sup>972</sup> Marconi 2008, pp. 59-91, in particolare p. 78 e Rambaldi 2010, p. 15.

<sup>973</sup> Rambaldi 2010, p. 15.

<sup>974</sup> Rambaldi 2010, p. 15.

<sup>975</sup> Rambaldi 2010, p. 15.

<sup>976</sup> Rambaldi 2010, pp. 15-16.

fiumi si trovavano i porti cittadini che spesso però, così come le parti terminali dei fiumi, si insabbiavano o si impaludavano, così come accade a Camarina e a Siracusa; questi luoghi divenivano difese naturali per le vicine città<sup>977</sup>.

Probabilmente il fiume impaludato del racconto di Diogene sarebbe il Cottone, che vedeva il porto più importante alla sua foce; a verifica di tale ipotesi è il resoconto del 1865 di Schubring che scriveva della palude del Cottone<sup>978</sup>.

---

<sup>977</sup> Si veda Traina 1988, p. 93. Si veda anche la sezione dedicata a Camarina.

<sup>978</sup> Schubring 1865, pp. 401-443; Rambaldi 2010, p. 16.



*Eurymedousa* – figure

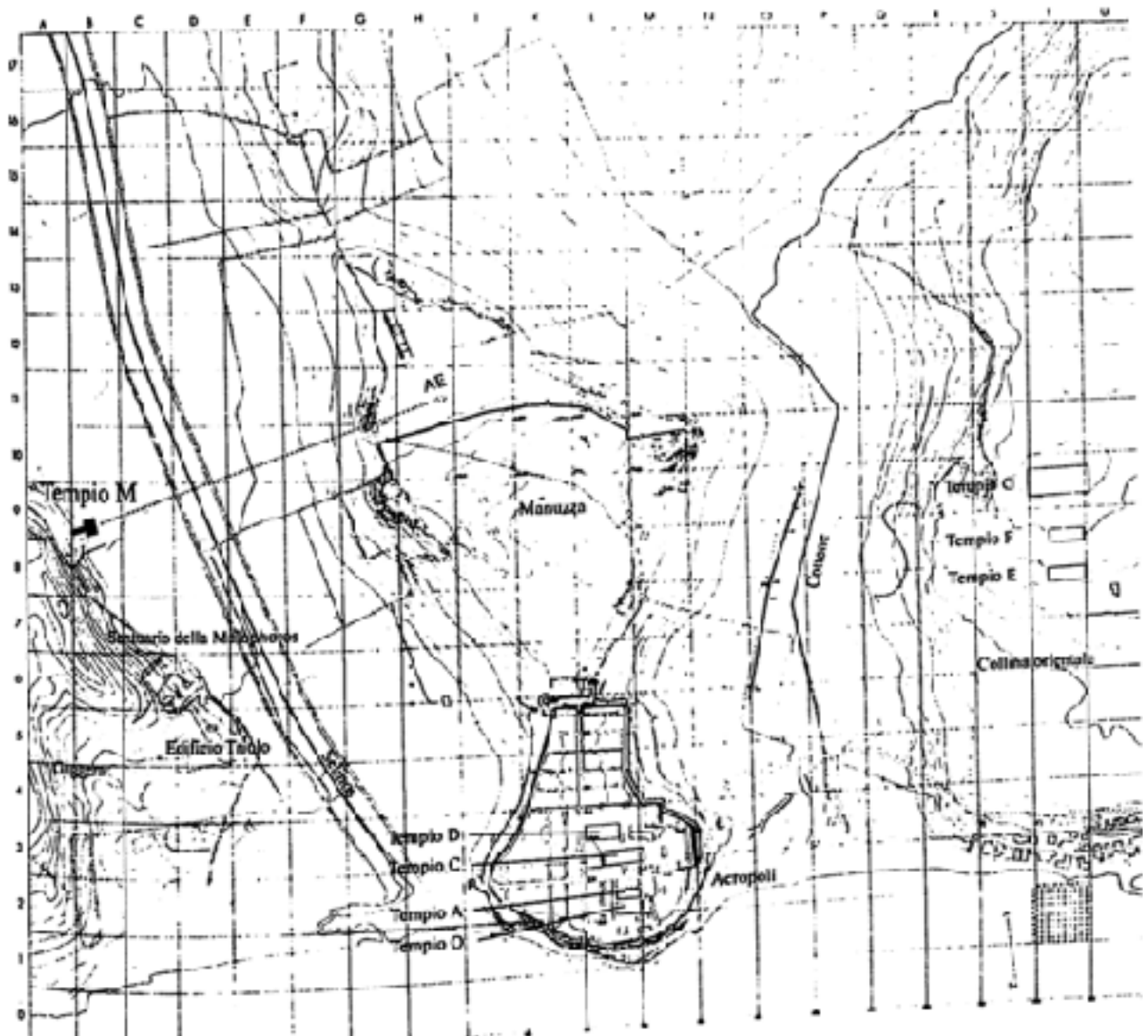


Fig. 1 - Pianta di Selinunte (Zoppi 2009)



Fig. 2 - Ricostruzione città di Selinunte (Caminnecci 2022)



Fig. 3 - Tempio M (Zoppi 2009)

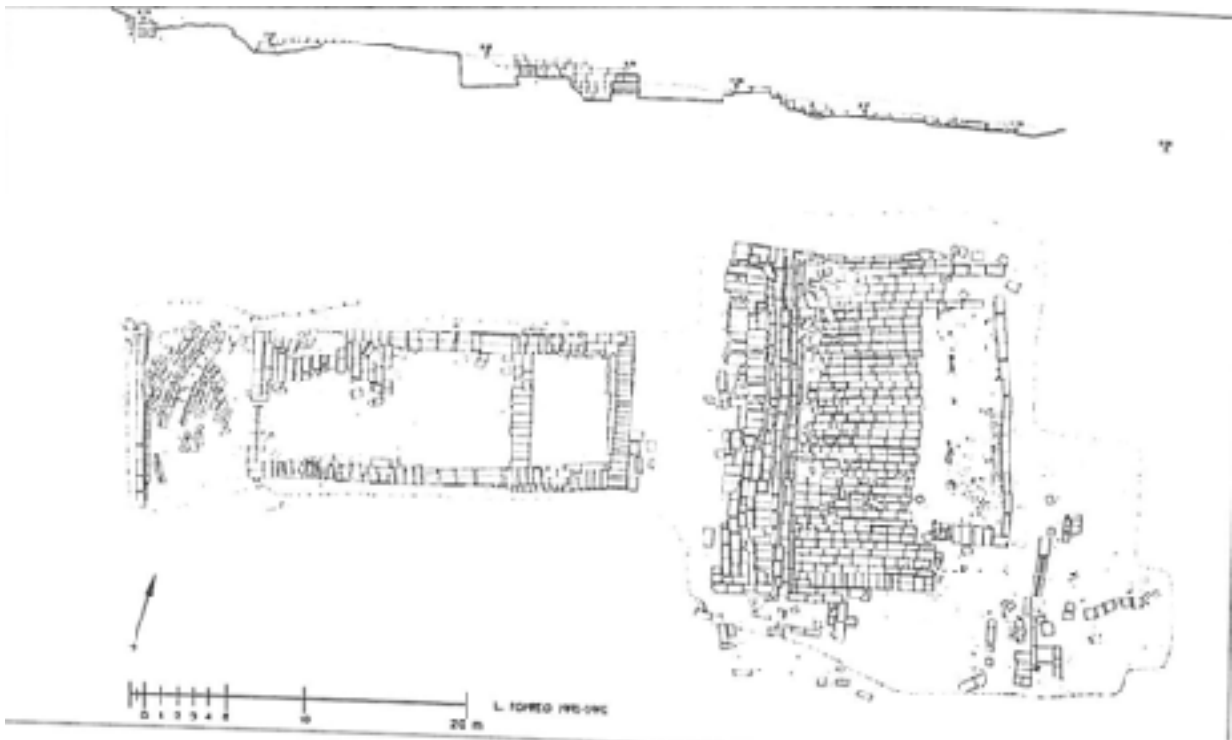


Fig. 4 - Pianta Tempio M (Zoppi 2009)



Fig. 5 - Dramma da Selinunte con *Eurymedousa* (Zoppi 2009)



Fig. 7 - Litra da Selinunte con *Eurymedousa* (Zoppi 2009)



Fig. 7 - Litra da Selinunte con *Eurymedousa* (Zoppi 2009)

### 6.2.3. Le acque di Agrigento. Akragas, Asterope, Nestis e il Santuario rupestre Agrigento

#### Le acque di Agrigento. Inquadramento geografico e fonti antiche

Ad Agrigento la ritualità è quanto mai complessa, in particolar modo per ciò che riguarda entità come le ninfe. In assenza di attestazioni sicure che dovrebbero prevedere almeno una dualità di fonti filologiche e archeologiche, ci si rifà spesso solo ad una delle due. Se si osserva solo il punto di vista filologico si corre il rischio di incappare in diversi problemi di natura topografica; viceversa, se si esaminano solo rimanenze culturali e cultura materiale diventa problematico creare una seriazione certa che identifichi la divinità venerata nel luogo indagato.

La città di Agrigento, così come altre in Sicilia, presenta un territorio ricco di acque che hanno dato la vita ai suoi abitanti e che hanno consentito lo sviluppo di commerci e viabilità e fornito protezione in più occasioni nel corso della storia (fig. 1-2).

Tra le acque agrigentine non mancano quelle palustri, definite da Strabone come *limnai*<sup>979</sup> e descritte come salmastre: “Presso Agrigento ci sono dei laghi che hanno il sapore dell’acqua di mare, ma ne differiscono per alcune proprietà. Non è infatti possibile, anche se uno non sa nuotare, affondarvi, ma si resta in superficie, come legno”<sup>980</sup>. Queste acque, in particolar modo quelle del fiume Drago-*Hypsas*, nel XIX furono responsabili della diffusione di una grave epidemia di malaria

---

<sup>979</sup> Si consiglia su tale argomento la lettura del nuovo studio di V. Caminneci (Caminneci 2022, pp. 125-141).

<sup>980</sup> L’anomalia secondo Strabone consisteva nel fatto che le acque erano di natura diversa, tuttavia presentavano probabilmente un livello di salinità elevato dimostrato dal galleggiamento di alcuni corpi. Caminneci 2022, p. 125. Si veda Strabone, 6, 2, 9: *περὶ Ἀκράγαντα δὲ λίμναι τὴν μὲν γεῦσιν ἔχουσι θαλάττης, τὴν δὲ φύσιν διάφορον· οὐδὲ γὰρ τοῖς ἀκολύμβοις βαπτίζεσθαι συμβαίνει ξύλων τρόπον ἐπιπολάζουσιν*, trad. italiana a cura di A.M. Biraschi. Caminneci ricorda anche un *lacus agrigentinus* differente da quello descritto da Strabone e discusso da Solino, 5, 24: *In lacu Agrigentino oleum supernatat: hoc pingue haeret harundinum comis de assiduo volutabro, e quarum capillamentis legitur unguentum medicum contra armentarios morbos [...]* *Idem ager Agrigentinus eructat limosas scaturrigines et ut venae fontium sufficiunt rivis subministrandis, ita in hac Siciliae parte solo numquam deficiente aeterna reiectione terram terra evomit*. Questo probabilmente faceva riferimento alle Maccalubbe. Cfr. Caminneci 2022, p. 125.

e secondo la Caminneci forse anche le pestilenze del 406 a.C.<sup>981</sup> e del 262 a.C.<sup>982</sup> furono dettate dalle stesse cause.

L'idrografia agrigentina sin dai tempi più antichi si presentava molto complicata da gestire a causa della morfologia e della geologia del terreno e sicuramente vennero realizzate nel territorio diverse canalizzazioni e alcuni sistemi di drenaggio<sup>983</sup> sfruttando a tal fine la manodopera degli schiavi catturati dopo la battaglia di Himera<sup>984</sup>.

---

<sup>981</sup> Il λοιμός in questione colpì l'esercito cartaginese accampato sul alto ovest delle mura e nelle vicinanze del fiume *Hypsas*, tra l'altro i cartaginesi stavano distruggendo i monumenti funebri per ordine di Annibale, quindi un morbo di tal genere era inteso anche come punizione divina. Effettivamente Diodoro descrive di quanto superstiziosi fossero i soldati e di come gli indovini non avessero voluto che venisse demolita la tomba di Terone in seguito ad un fulmine che colpendola era stato interpretato come segno di disapprovazione divina. Diodoro 13, 86: οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀννίβαν σπεύδοντες κατὰ πλείονα μέρη τὰς προσβολὰς ποιεῖσθαι, παρήγγειλαν τοῖς στρατιώταις καθαιρεῖν τὰ μνήματα καὶ χώματα κατασκευάζειν μέχρι τῶν τειχῶν. ταχὺ δὲ τῶν ἔργων διὰ τὴν πολυχειρίαν συντελουμένων ἐνέπεσεν εἰς τὸ στρατόπεδον πολλὴ δεισιδαιμονία. τὸν γὰρ τοῦ Θήρωνος τάφον ὄντα καθ' ὑπερβολὴν μέγαν συνέβαινεν ὑπὸ κεραυνοῦ διασεῖσθαι· διόπερ αὐτοῦ καθαιρουμένου τῶν τε μάντεων τινες προνοήσαντες διεκώλυσαν, εὐθὺ δὲ καὶ λοιμὸς ἐνέπεσεν εἰς τὸ στρατόπεδον, καὶ πολλοὶ μὲν ἐτελεύτων, οὐκ ὀλίγοι δὲ στρέβλαις καὶ δειναῖς ταλαιπωρίας περιέπιπτον, “Annibale intanto, essendo impaziente di attaccare le mura da più parti, ordinò ai suoi soldati di demolire i monumenti funebri e di innalzare un terrapieno fino all'altezza delle mura. Ma dopo che queste opere furono portate a compimento nel giro di poco tempo per il gran numero di uomini che furono impegnati, l'intero esercito fu assalito da forti timori superstiziosi. Accadde infatti che la tomba di Terone, eccezionale per le sue dimensioni, fosse scossa violentemente da un fulmine, così che, quando stava per essere demolita, alcuni indovini, prevedendo ciò che sarebbe avvenuto, impedirono tali lavori. Ben presto una pestilenza invase il campo, mietendo numerose vittime, e non pochi furono coloro che caddero in preda a dolori atroci e a sofferenze terribili”. Trad. a cura di C. Micciché. La tomba di cui scrive Diodoro però non è la stessa conosciuta oggi con lo stesso nome nei pressi di porta Aurea.

<sup>982</sup> Si veda Polibio 1, 19, 1-2: μετὰ δὲ ταῦτα θεωρῶν ὁ προειρημένος ἀνὴρ τοὺς μὲν Ῥωμαίους ὑπὸ τε τῆς νόσου καὶ τῆς ἐνδείας ἀσθενῶς διακειμένους διὰ τὸ λοιμικὴν εἶναι παρ' αὐτοῖς κατάστασιν, τὰ δὲ σφέτερα στρατόπεδα νομίζων ἀξιοχρεὰ πρὸς μάχην ὑπάρχειν, ἀναλαβὼν τὰ τε θηρία περὶ πενήκοντα τὸν ἀριθμὸν ὄντα καὶ τὴν λοιπὴν δύναμιν ἄπασαν προήγε κατὰ σπουδὴν ἐκ τῆς Ἡρακλείας, παραγγείλας τοῖς Νομαδικοῖς ἵππεῦσι προπορεύεσθαι καὶ συνεγγίσασι τῷ χάρακι τῶν ἐναντίων ἐρεθίζειν καὶ πειρᾶσθαι τοὺς ἵππους αὐτῶν ἐκκαλεῖσθαι, κἄπειτα πάλιν ἐκκλίνασιν ἀποχωρεῖν, ἕως ἂν αὐτῷ συμμίξωσι, “In seguito a questi fatti il generale cartaginese che abbiamo sopra nominato osservando che i Romani erano in cattive condizioni fisiche per le malattie e la scarsità dei viveri, visto che fra loro imperversava una pestilenza, e ritenendo invece che il suo esercito fosse all'altezza del combattimento, radunati gli elefanti che erano circa cinquanta e il resto delle truppe, condusse in fretta tutto l'esercito fuori da Eraclea, ordinando alla cavalleria numidica di spingersi avanti e, una volta avvicinatasi all'accampamento nemico, di minacciare e cercare di provocare la sortita della cavalleria romana; quindi avrebbero dovuto ripiegare e tornare indietro fino a ricongiungersi con lui”. Trad. di R. Nicolai.

<sup>983</sup> Si veda Furcas, Parello 2020.

<sup>984</sup> Caminneci 2022, p. 127. Si veda anche Diodoro 11, 25, 3: πλείστων δὲ εἰς τὸ δημόσιον ἀνενεχθέντων, οὗτοι μὲν τοὺς λίθους ἔτεμον, ἐξ ὧν οὐ μόνον οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν ναοὶ κατασκευάσθησαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς τῶν ὑδάτων ἐκ τῆς πόλεως ἐκροὰς ὑπόνομοι κατασκευάσθησαν τηλικούτοι τὸ μέγεθος, ὥστε ἀξιοθέατον εἶναι τὸ κατασκευάσμα, καίπερ διὰ τὴν εὐτέλειαν καταφρονούμενον. ἐπιστάτης δὲ γενόμενος τούτων τῶν ἔργων ὁ προσαγορευόμενος Φαίαξ διὰ τὴν δόξαν τοῦ κατασκευάματος ἐποίησεν ἀφ' ἑαυτοῦ κληθῆναι τοὺς ὑπονόμους φαίακας, “Coloro che furono consegnati allo stato, ed erano la maggior parte, furono impiegati a tagliare la pietra utilizzata per la costruzione non solo dei maggiori templidelle divinità, ma anche dei canali sotterranei per lo scolo delle acque dalla città, un'opera così importante la cui realizzazione è veramente mirabile, anche se di poco conto per il suo basso costo. Sovrintendente ai lavori fu un cittadino di nome Feace, il quale, grazie alla fama legata a quest'opera, diede il suo nome alle condutture che furono pertanto chiamate ‘feacie’”. Trad. a cura di C. Micciché.

L'importanza delle acque per la città continua in epoca tarda e nel VII secolo Agrigento vanta un porto<sup>985</sup> importante, sede di rotte che partono dall'Africa e da Roma e testimoniate dai viaggi del vescovo Gregorio<sup>986</sup>, ed è anche una tra le tappe di una navigazione di cabotaggio che tocca diversi punti della costa siciliana e che doveva probabilmente agevolare la transitabilità rispetto a quella terrestre<sup>987</sup>. In età tardo romana, lungo tutta la costa occidentale dell'isola si trovano infatti diversi possibili *emporion* che servivano probabilmente da tramite tra l'entroterra e la costa. Questi erano posti alle foci dei diversi fiumi e facevano probabilmente parte di un sistema di comunicazione più ampio legato ad *Agrigentum* e *Lilybaeum* e alla gestione dei traffici marittimi<sup>988</sup>.

Per quanto riguarda la viabilità, essa era probabilmente favorita da tutto un sistema di acque interne connesse da una rete idroviaria naturale ed artificiale analizzata da Caminneci in uno studio recente<sup>989</sup>. In un contesto paesaggistico del genere, in cui l'acqua era elemento preponderante per la vita, la religiosità, l'economia e la transitabilità, gli specchi d'acqua lagunari giocavano un grande ruolo che incrementava le possibilità di controllo e di comunicazione tra le aree interne e la costa. L'*emporion* agrigentino sin dall'età classica appariva come un quartiere suburbano collegato e controllato dalla città<sup>990</sup> e serviva in particolar modo per i commerci con Cartagine<sup>991</sup> (figg. 3-5). La vicinanza paesaggistica tra la città *potamia*<sup>992</sup> e le sue acque è dimostrata in diversi momenti anche in ambito sacro, a partire già dalle personificazioni del fiume eponimo della città e delle figure ad esso collegato.

---

<sup>985</sup> Sulle analisi archeologiche e topografiche legate al porto e alla costa si vedano Caminneci, Rizzo 2018; Caminneci, Cucchiara, Presti 2016; Caminneci 2014; Caminneci 2020; Caminneci 2022, pp. 128-137 e bibliografia. Si veda Caminneci 2022, pp. 128-137 anche per una panoramica sui bacini e su alcuni aspetti della portualità interna in Sicilia.

<sup>986</sup> Caliri 2006, p. 1168 e Caminneci 2014, pp. 164-168.

<sup>987</sup> Caminneci 2014, pp. 164-168.

<sup>988</sup> Caminneci 2014, pp. 164-173.

<sup>989</sup> Caminneci 2022, pp. 134-137.

<sup>990</sup> Ampolo 1994; Gras 2021, pp. 23-24; Caminneci 2022, p. 134.

<sup>991</sup> Caminneci scrive ad esempio del commercio dell'olio agrigentino con la Tunisia, Caminneci 2022, p. 134.

<sup>992</sup> Si veda Caminneci 2022, p. 127.

## Asterope e Akragas

La ninfa Asterope è menzionata per lo più proprio in relazione al più famoso figlio, Akragas. Che questa genealogia mitica riguardi la fondazione della città stessa di Agrigento è possibile, infatti Akragas come figlio di Giove e della Ninfa Asterope è eponimo della città e non è inusuale che i greci utilizzassero espedienti mitologici per rivendicare le ascendenze divine delle città in cui risiedevano<sup>993</sup>. Inoltre proprio all'area dell'Akragas, fiume ricordato anche da Pindaro per quanto riguarda la colonizzazione della zona<sup>994</sup>, fanno riferimento le testimonianze archeologiche più antiche<sup>995</sup>.

Buonfiglio Costanzo riferisce le parole di Stefano Bizantino "Acragante denominato dal figliuolo di Giove, di Asterope Ninfa figliuola dell'Oceano"<sup>996</sup>, infatti Akragas<sup>997</sup> era il dio del fiume agrigentino omonimo e un suo simulacro in avorio era stato inviato in dono dagli agrigentini all'oracolo di Delfi<sup>998</sup>. D'altronde che ad Agrigento venisse onorato il fiume Akragas è risaputo e ne dà notizia Eliano<sup>999</sup>. Il culto del fiume Akragas è inoltre confermato dalla numismatica<sup>1000</sup>, tuttavia, se si hanno diverse notizie sul culto di Akragas, pochissime e sparse sono quelle su Asterope, e sono appunto limitate a ciò che si evince da Stefano Bizantino.

Sull'iconografia di Akragas e sul culto dedicato all'eponimo dio fluviale hanno scritto in molti e uno studio recente di V. Caminneci e G. Scicolone ha raccolto le diverse ipotesi riguardanti il

---

<sup>993</sup> Si veda la voce "Acragante" in Bazzarini 1836, p. 23, in cui Acragante è definito il fondatore di Agrigento. Sull'eponimia del fiume si veda Tucidide 6, 4, 4: ἔτεσι δὲ ἐγγύτατα ὀκτῶ καὶ ἑκατὸν μετὰ τὴν σφετέραν οἴκισιν Γελῶσι Ἀκράγαντα ᾤκισαν, τὴν μὲν πόλιν ἀπὸ τοῦ Ἀκράγαντος ποταμοῦ ὀνομάσαντες, οἰκιστὰς δὲ ποιήσαντες Ἀριστόνου καὶ Πυστίλου, νόμιμα δὲ τὰ Γελῶν δόντες, "Circa 108 anni dopo la loro colonizzazione i Geloi fondarono Agrigento, dando alla città il nome del fiume Agrigento, nominando come fondatori Aristonoo e Pistilo e dando alla città le istituzioni del Geloi". Trad. a cura di F. Ferrari.

<sup>994</sup> Si veda Pindaro, *Olimpica* 2, 8-9.

<sup>995</sup> Caminneci cita i ritrovamenti provenienti dalla collinetta di Montelusa, cfr. Caminneci 2022, p. 128.

<sup>996</sup> Buonfiglio Costanzo 1604, p. 5. Si veda anche Cordano 2009, p. 155.

<sup>997</sup> Si cita il frammento di Empedocle menzionato in Lanza 1902, p. 473.

<sup>998</sup> Sul riconoscimento dell'ipotetico tempio al dio fluviale agrigentino si vedano Holm 1869, I, p. 554; Cavallari 1879, p. 73; Caminneci, Scicolone 2022, pp. 279-318.

<sup>999</sup> Eliano, *Varia Historia*, 2, 33: Ἀκραγαντῖνοι δὲ τὸν ἐπόνυμον τῆς πόλεως ποταμὸν παιδὶ ὀραίῳ εἰκάσαντες θύουσιν. οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ ἐν Δελφοῖς ἀνέθεσαν ἐλέφαντος διαγλύψαντες ἄγαλμα, καὶ ἐπέγραψαν τὸ τοῦ ποταμοῦ ὄνομα. καὶ παιδὸς ἔστι τὸ ἄγαλμα.

<sup>1000</sup> Si veda Ciaceri 2004 (1911), p. 143 nota 4.



ritrovamento del famoso Efebo agrigentino (fig. 6), additato da molti come una statua facente parte di un santuario dedicato al fiume Akragas<sup>1001</sup>. Il luogo del ritrovamento<sup>1002</sup> era quello delle aree sacre poste alle pendici orientali della Rupe Atenea, a monte del fiume Akragas-San Biagio<sup>1003</sup> (figg. 7-9) e per questo si pensa che la statua avesse a che fare con la cultualità delle acque e che fosse parte della fontana monumentale del Santuario rupestre<sup>1004</sup>. L'identificazione non è ovviamente unanime<sup>1005</sup>, tuttavia dal nuovo studio proposto dalla Caminneci e da Scicolone emergono interessanti dati riguardo alla possibile originaria ubicazione della statua. Secondo queste ultime ipotesi la scultura, che non può essere definita con certezza statua cultuale, proviene da un luogo prossimo al ritrovamento effettivo che amplia l'area della città antica e ripropone una volta

---

<sup>1001</sup> Caminneci, Scicolone 2022, p. 280.

<sup>1002</sup> Per la cui dibattuta posizione esatta si rinvia allo studio sistematico di Caminneci e Scicolone. Cfr. Caminneci, Scicolone 2022, pp. 279-318.

<sup>1003</sup> Caminneci, Scicolone 2022, p. 302.

<sup>1004</sup> De Miro 2005; De Miro 2021, pp. 10-17; Portale 2014, nota 3 e Caminneci, Scicolone 2022, p. 302.

<sup>1005</sup> M. Bell e G. Adornato proposero altre diverse ipotesi non collegabili al culto del fiume agrigentino.

ancora la grande culturalità presente nell'area prossima alla Rupe Atenea, fondamentale per il suo paesaggio di pietre e di acque<sup>1006</sup>, risorse primarie per la città antica e moderna<sup>1007</sup>.

## Nestis

---

<sup>1006</sup> Caminnecki, Scicolone 2022, p. 314.

<sup>1007</sup> Diodoro 11, 25: Ὁ δὲ Γέλων μετὰ τὴν νίκην τοὺς τε ἰππεῖς τοὺς ἀνελόντας τὸν Ἀμίλκαν δωρεαῖς ἐτίμησε καὶ τῶν ἄλλων τοὺς ἠνδραγαθηκότας ἀριστεῖους ἐκόσμησε. τῶν δὲ λαφύρων τὰ καλλιστεύοντα παρεφύλαξε, βουλόμενος τοὺς ἐν ταῖς Συρακούσαις νεὰς κοσμηῆσαι τοῖς σκύλοις· τῶν δ' ἄλλων πολλὰ μὲν ἐν Ἰμέρα προσήλωσε τοῖς ἐπιφανεστάτοις τῶν ἱερῶν, τὰ δὲ λοιπὰ μετὰ τῶν αἰχμαλώτων διεμέρισε τοῖς συμμάχοις, κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν συστρατευσάντων τὴν ἀναλογίαν ποιησάμενος. αἱ δὲ πόλεις εἰς πέδας κατέστησαν τοὺς διαιρεθέντας αἰχμαλώτους, καὶ τὰ δημόσια τῶν ἔργων διὰ τούτων ἐπεσκεύαζον. πλείστους δὲ λαβόντες Ἀκραγαντίνοι τὴν τε πόλιν αὐτῶν καὶ τὴν χώραν ἐκόσμησαν· τοσοῦτον γὰρ παρ' αὐτοῖς τῶν ἠλωκότων ἦν τὸ πλῆθος, ὥστε πολλοὺς τῶν ἰδιωτῶν παρ' αὐτοῖς ἔχειν δεσμώτας πεντακοσίους. συνεβάλετο γὰρ αὐτοῖς πρὸς τὸ πλῆθος τῶν αἰχμαλώτων οὐ μόνον ὅτι πολλοὺς στρατιώτας ἀπεσταλκότες ἦσαν ἐπὶ τὴν μάχην, ἀλλὰ καὶ διότι γενομένης τῆς τροπῆς πολλοὶ τῶν φευγόντων εἰς τὴν μεσόγειον ἀνεχώρησαν, μάλιστα δὲ εἰς τὴν Ἀκραγαντίνων, ὧν ἀπάντων ὑπὸ τῶν Ἀκραγαντίνων ζωγρηθέντων ἔγεμεν ἡ πόλις τῶν ἐαλωκότων. πλείστων δὲ εἰς τὸ δημόσιον ἀνερχθέντων, οὗτοι μὲν τοὺς λίθους ἔτεμνον, ἐξ ὧν οὐ μόνον οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν ναοὶ κατασκευάσθησαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς τῶν ὑδάτων ἐκ τῆς πόλεως ἐκροῶς ὑπόνομοι κατασκευάσθησαν τηλικούτοι τὸ μέγεθος, ὥστε ἀξιοθέατον εἶναι τὸ κατασκευασμα, καίπερ διὰ τὴν εὐτέλειαν καταφρονούμενον. ἐπιστάτης δὲ γενομένου τούτων τῶν ἔργων ὁ προσαγορευόμενος Φαίαξ διὰ τὴν δόξαν τοῦ κατασκευάσματος ἐποίησεν ἀφ' ἑαυτοῦ κληθῆναι τοὺς ὑπονόμους φαίακας. κατασκεύασαν δὲ οἱ Ἀκραγαντίνοι καὶ κολυμβήθραν πολυτελῆ, τὴν περίμετρον ἔχουσαν σταδίων ἑπτὰ, τὸ δὲ βάθος πήχων εἴκοσι. εἰς δὲ ταύτην ἐπαγομένων ποταμίων καὶ κρηναίων ὑδάτων ἰχθυοτροφεῖον ἐγένετο, πολλοὺς παρεχόμενον ἰχθῦς εἰς τροφήν καὶ ἀπόλαυσιν· κύκνων τε πλείστων εἰς αὐτὴν καταπαμένων συνέβη τὴν πρόσοψιν αὐτῆς ἐπιτερεπῆ γενέσθαι. ἀλλ' αὕτη μὲν ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις ἀμελεθεῖσα συνεχώσθη καὶ διὰ τὸ πλῆθος τοῦ χρόνου κατεφθάρη, τὴν δὲ χώραν ἄπασαν ἀγαθὴν οὖσαν ἀμπελόφυτον ἐποίησαν καὶ δένδρεσι παντοίοις πεπυκνωμένην, ὥστε λαμβάνειν ἐξ αὐτῆς μεγάλας προσόδους. Γέλων δὲ τοὺς συμμάχους ἀπολύσας τοὺς πολίτας ἀπήγαγεν εἰς τὰς Συρακούσας, καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐημερίας ἀποδοχῆς ἐτύγχανεν οὐ μόνον παρὰ τοῖς πολίταις, ἀλλὰ καὶ καθ' ὅλην τὴν Σικελίαν· ἐπήγετο γὰρ αἰχμαλώτων τοσοῦτο πλῆθος, ὥστε δοκεῖν ὑπὸ τῆς νήσου γεγενῆσθαι τὴν Λιβύην ὅλην αἰχμάλωτον, “Gelone, dopo il brillante successo, non solo ricompensò con doni i cavalieri che avevano ucciso Amilcare, ma decorò con premi al valore anche i soldati che fra gli altri si erano distinti per aver combattuto da prodi. Custodi la parte migliore del bottino, poiché desiderava adornare i templi di Siracusa con le spoglie dei nemici: di quello rimasto, gran parte lo fece inchiodare nei templi più importanti di Imera, mentre il resto fu da lui distribuito agli alleati insieme con i prigionieri, in proporzione al numero dei soldati che avevano combattuto nel suo esercito. Le città misero in catene i prigionieri loro destinati e li utilizzarono per la costruzione di opere pubbliche. Il gruppo più cospicuo fu portato via dagli Acragantini che abbellirono la loro città e il territorio circostante; poterono infatti disporre di una massa così numerosa di prigionieri, che molti cittadini privati ne ebbero nelle loro case cinquecento. Alla presenza tra di loro di un sì gran numero di prigionieri contribuì non solo il fatto che gli Acragantini avevano inviato in battaglia un grosso contingente di uomini, ma anche il fatto che dopo la ritirata molti dei Cartaginesi avevano trovato scampo nell'entroterra dell'isola, soprattutto nel territorio degli Acragantini, ma furono tutti catturati vivi, sicché la città di Acragas era piena di prigionieri. Coloro che furono consegnati allo stato, ed erano la maggior parte, furono impiegati a tagliare la pietra utilizzata per la costruzione non solo dei maggiori templi delle divinità, ma anche dei canali sotterranei per lo scolo delle acque dalla città, un'opera così importante la cui realizzazione è veramente mirabile, anche se di poco conto per il suo basso costo. Sovrintendente ai lavori fu un cittadino di nome Feace, il quale, grazie alla fama legata a quest'opera, diede il suo nome alle condutture che furono pertanto chiamate «teacie». Gli Acragantini inoltre provvidero alla costruzione di una magnifica piscina che misurava sette stadi di circonferenza e aveva una profondità di venti cubiti. In essa furono fatte confluire le acque di fiumi e di sorgenti e fu trasformata in un vivaio contenente molte varietà di pesci destinati a essere allevati per fornire cibo e piacere nello stesso tempo: e poiché vi furono collocati moltissimi cigni, quella piscina costituiva uno spettacolo particolarmente piacevole. Essa però negli anni successivi per l'incuria fu ricoperta di terra e dopo tanto tempo andò in rovina. L'intera zona, essendo piuttosto fertile, fu piantata a vite e circondata con alberi d'ogni specie, sicché grande fu la rendita che gli Acragantini ne ricavarono. Gelone intanto, dopo aver licenziato gli alleati, ricondusse i suoi concittadini a Siracusa e per quel successo così prestigioso si guadagnò le festose accoglienze della sua città e il favore dell'intera Sicilia: infatti così sterminata era la moltitudine di prigionieri che egli trascinava con sé, che si aveva l'impressione che ormai tutta quanta la Libia fosse prigioniera”. Trad. a cura di C. Micciché.

Nestis viene ricordata da Empedocle come colei che “con le sue lacrime bagna la fonte dei mortali”<sup>1008</sup> e la storia degli studi la identifica a volte come una divinità delle acque e a volte come una Persefone di ambito greco<sup>1009</sup>. Il filosofo agrigentino cita la dea come personificazione delle acque evidenziandone le caratteristiche in relazione ai quattro elementi primordiali<sup>1010</sup>. Dagli studi relativi all’argomento si evince che Zeus rappresenta il fuoco<sup>1011</sup>, Hera l’aria, Aidoneo (Ade) la terra<sup>1012</sup> e Nestis l’acqua. Questa è rappresentata in Empedocle come sgorgata dalle lacrime della divinità<sup>1013</sup>, probabilmente sulla scia di un misticismo orfico-pitagorico che era diffuso in ambiente agrigentino<sup>1014</sup>. La misticizzazione e divinizzazione dell’acqua in elemento femminile<sup>1015</sup> sono tipiche dell’ambito culturale mediterraneo e nel caso empedocleo ciò era volto a raffigurare la vera vita che iniziava dopo il cessare dell’esistenza terrena<sup>1016</sup>.

In ogni caso, seguendo quanto detto dalla Veronese nello studio su Ciane<sup>1017</sup>, sia che Empedocle si riferisca a Core<sup>1018</sup> menzionando la correlazione tra Nestis e Aidoneo, sia che essa rappresenti una

---

<sup>1008</sup> “δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειν” in Fr. 6DK del I libro del *Poema fisico* e Veronese 2006a, p. 212.

<sup>1009</sup> Si veda Andò 1982-1983, p. 35 e ss.

<sup>1010</sup> τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ’ Αἰδωνεὺς Νῆστις θ’, ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον, “Delle quattro radici di tutte le cose ascolta dapprima: Zeus brillante ed Era datrice di vita e Aidoneo e Nesti, che con le lacrime bagna la sorgente mortale”. Trad. a cura di A. Maggio. Si veda Fr. 6 DK in Maggio 2018-2019, pp. 107-108.

<sup>1011</sup> ἀργῆς indicherebbe la folgore di Zeus, e il Ciclope che la fabbricava si chiamava proprio Arges. Sul finire dell’Ottocento vengono invertiti ancora una volta gli elementi assegnati alle divinità, e il fuoco viene assegnato ad Aidoneo, la terra ad Hera e l’aria a Zeus. Sulla discussione si veda Maggio 2018-2019, p. 109, in tutti i casi in ogni caso a Nestis rimane assegnato l’elemento acquatico.

<sup>1012</sup> Alcuni riconoscono invece gli elementi in maniera inversa e assegnando l’aria ad Aidoneo e la terra ad Hera. Secondo Aezio invece Hera rappresenta l’aria e Aidoneo la terra. Le due tesi sono in ogni caso tutte e due cronologicamente tarde. Maggio 2018-2019, p. 109.

<sup>1013</sup> Tale dato la pone in relazione con Ciane, Persefone e Demetra. Si vedano Zuntz 1971a, p. 89, Gallavotti 1975, p. 174 e Veronese 2006a, p. 212.

<sup>1014</sup> Veronese 2006a, p. 212.

<sup>1015</sup> Andò 1982-1983, p. 49.

<sup>1016</sup> Veronese 2006a, p. 212.

<sup>1017</sup> Si veda la sezione dedicata. Si veda anche Maggio 2018-2019, p. 119.

<sup>1018</sup> Core ha uno stretto rapporto con l’acqua. Questo è dimostrato oltre che dal mito che la riguarda anche dal fatto che il suo corteo era costituito da ninfe acquatiche, inoltre in Messenia, presso il bosco Carnasio, la statua della dea si trovava vicina ad una sorgente. Si vedano Pausania, 4, 33, 4-5; Claudiano, *Pros.*, 2, 55-61; Claudiano, *Pros.*, 2, 204. Inoltre dai fiumi che scorrevano nell’Ade avevano origine tutti i fiumi (Platone, *Fedro*, 112a-113c). Cfr. Maggio 2018-2019, p. 119.

divinità a sé, il legame tra Nestis e le acque è evidente<sup>1019</sup>. Tuttavia, anche se Empedocle attribuisce alla coppia divina di Zeus ed Era il fuoco e l'aria e ad Ade-Aidoneo, dio infero, la terra, non appare invece subito chiara la correzione Nestis-acqua<sup>1020</sup>. Nestis viene menzionata solo un'altra volta nel poema empedocleo, nel momento in cui si discute della formazione delle ossa<sup>1021</sup>, e secondo tale passo le ossa si formerebbero tramite quattro parti di fuoco, due di terra, un ottavo di acqua e un ottavo di aria.

Oltre che in questi due frammenti Nestis è menzionata solo in due attestazioni tarde, nel *Lessico* di Fozio<sup>1022</sup> e nel commentario all'*Iliade* di Eustazio che si rifà forse a Fozio<sup>1023</sup>. Meineke nel 1840<sup>1024</sup> concorda sul riconoscere nella Nestis del commediografo Alessi e di Fozio la stessa divinità citata da Empedocle. Sull'identità della dea e sul significato del nome si sono interrogati in molti. A. Maggio ne analizza l'etimologia attraverso l'esame delle fonti e scrive che la prima testimonianza sul nome è riferita da Ippolito: “Zeus, dice, è il fuoco, Era datrice di vita la terra, che produce i frutti per la vita, Aidoneo l'aria, poiché pur guardando ogni cosa attraverso lui, lui solo non vediamo, Nesti l'acqua: solo questa infatti, pur essendo ‘veicolo (cioè causa) di nutrimento’ per tutti i viventi, di per sé non può nutrirli. Se infatti avesse nutrito, dice, gli esseri animati non sarebbero mai stati colti dalla fame, giacché l'acqua nel mondo abbonda sempre. Per questo, dunque, chiama l'acqua

---

<sup>1019</sup> Veronese pone in evidenza inoltre l'importanza dell'acqua nei riti propiziatori, in particolar modo in quelli connessi alla sfera nuziale. Evidenzia anche alcuni legami che potrebbero porre in stretta correlazione Nestis e Core in ambito siciliano. Veronese 2006a, p. 213.

<sup>1020</sup> Si veda Andò 1982-1983, p. 33.

<sup>1021</sup> Questo frammento non identifica la divinità ma la continua ad associare alle acque. ἡ δὲ χθῶν ἐπίτηρος ἐν εὐστέρνοις χοάνοισι τῶ δὺο τῶν ὀκτῶ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης, τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὄστέα λευκὰ γέροντο Ἄρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν, “E la terra benigna nei crogiuoli dal bel seno, di otto parti, ne ottenne due dello splendore di Nesti, e quattro di Efesto: e le ossa bianche nacquero, divinamente adattate per le giunture di Armonia” trad. a cura di A. Maggio. Si veda Fr. 96 DK in Andò 1982-1983, p. 34 e in Maggio 2018-2019, pp. 107-108.

<sup>1022</sup> Si veda Alexis *apud* Phot. *Lex*, fr. 322 Kock in Andò 1982-1983, p. 34: Νήστις. Σικελικὴ θεὸς Ἄλεξις, “Nesti, dea siciliana. Alessi”. Forse, secondo Andò, perché Alessi, commediografo attivo tra il IV e il III a.C., aveva inserito la dea in un discorso sul filosofo agrigentino. Sulla testimonianza di Fozio come spesso unica fonte su Alessi si veda anche Maggio 2018-2019, pp. 103-123.

<sup>1023</sup> Si veda Eustath. *In Il.*, 1180, 10: Σικελικὴ δὲ τις, φασί, θεὸς Νήστις ἐλέγετο. Andò 1982-1983, p. 35. Inoltre Mentre Fozio cita il termine “Νήστις”, così come tramandato dai codici *Galeanus* e *Zavordensis*, “Νήστις” fu proposta da Alberti nel 1766. Sulla disamina filologica si veda Maggio 2018-2019, pp. 103-104.

<sup>1024</sup> FCG III 524, *nec dubito quin eadem sit quam Siculus poeta, Empedocles, in carminibus suis celebravit*. Su Meineke si veda Maggio 2018-2019, p. 107.

‘Nesti’, poiché, pur essendo causa di nutrimento, non ha la forza di nutrire i viventi”<sup>1025</sup>. Simplicio e Giovanni Filopono<sup>1026</sup> dicono invece: “E le chiama entrambe (*sc.* una parte di aria e una di acqua) ‘Nesti splendente’, ‘Nesti’ per via dell’umido da *νάειν* e *ῥεῖν*, ‘splendente’ in quanto limpida”<sup>1027</sup> e, “E dice che due parti di acqua e aria sono messe nella terra. Indica con ‘Nesti’, da *νάειν*, l’umido dell’acqua e dell’aria, con ‘splendore’ la limpidezza”<sup>1028</sup>.

Secondo la Andò questa divinità “diventa” parte del *pantheon* siciliano nel momento in cui è Empedocle a menzionarla, pur dovendo per forza essere nota agli abitanti dell’isola poiché sarebbe stato altrimenti difficile riconoscere un nome non associabile ad una divinità delle acque presente nel territorio<sup>1029</sup>. Si doveva quindi trattare di una entità legata alle acque e conosciuta quasi quanto gli altri tre esseri divini legati ai tre elementi naturali.

Secondo alcuni autori sarebbe di derivazione illirica<sup>1030</sup> o balcanica in generale<sup>1031</sup>. Tra le varie disamine linguistiche che costituiscono gli studi di J.L. Perpillou<sup>1032</sup>, di J. Bollack<sup>1033</sup> e di G. Alessio<sup>1034</sup>, sembra si possa concordare sullo stretto rapporto che in ogni caso lega il nome della entità all’idronimia<sup>1035</sup>.

---

<sup>1025</sup> Ζεὺς ἐστὶ, <φησί> τὸ πῦρ, Ἥρη δὲ φερέσβιος ἡ γῆ, ἡ φέρουσα τοὺς πρὸς τὸν βίον καρπούς, Ἄιδωνεὺς δὲ ὁ ἀήρ, ὅτι πάντα δι’ αὐτοῦ βλέπομεν μόνον αὐτὸν οὐ καθορῶμεν, Νῆστις δὲ τὸ ὕδωρ· μόνον γὰρ τοῦτο, «ὄχημα τροφῆς», <τουτέστιν> αἴτιον, γιν(ό)μενον πᾶσι τοῖς τρεφομένοις, αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τρέφειν οὐ δύναται τὰ τρεφόμενα. εἰ γὰρ ἔτρεφε, φησίν, οὐκ ἂν ποτε λιμῶ κατελήφθη τὰ ζῶα, ὕδατος ἐν τῷ κόσμῳ πλεονάζοντος ἀεί. διὰ τοῦτο <οὖν> Νῆστιν καλεῖ τὸ ὕδωρ, ὅτι τροφῆς αἴτιον γινόμενον, τρέφειν οὐκ εὐτонеῖ τὰ τρεφόμενα. Trad. a cura di A. Maggio. Si veda *haer.* VII 29,5-6 Mar-covich (*ad* Emped. fr. 6 D.-K.) in Maggio 2018-2019, pp. 112-113.

<sup>1026</sup> Commentatori al De anima aristotelico. Tutti e due del VI secolo a.C.

<sup>1027</sup> ἄ δὴ ἄμφω (*sc.* ἐν μὲν μέρος ἀέρος ἐν δὲ ὕδατος) ‘Νῆστιν αἴγλην’ προσαγορεύει, Νῆστιν μὲν διὰ τὸ ὑγρὸν ἀπὸ τοῦ νάειν καὶ ῥεῖν<sup>41</sup>, αἴγλην δὲ ὡς διαφανῆ. Simplic. *CAG* XI 68, 13-14 Hayduck in Maggio 2018-2019, p. 113.

<sup>1028</sup> λέγει δὲ ὕδατος καὶ ἀέρος δύο μοίρας ἐν τῇ γῆ ἐμβληθῆναι. σημαίνει δὲ διὰ τοῦ μὲν Νῆστιδος παρὰ τὸ νάειν τὸ ὑγρὸν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος, διὰ δὲ τῆς αἴγλης τὸ διαφανές. Philop. *CAG* XV 178, 2-4 Hayduck in Maggio 2018-2019, p. 113.

<sup>1029</sup> Andò 1982-1983, p. 35.

<sup>1030</sup> Von Blumenthal 1930, pp. 147-148.

<sup>1031</sup> Zamboni 1975, pp. 475-488.

<sup>1032</sup> Perpillou 1972, pp. 109-115.

<sup>1033</sup> Bollack, III, 1, pp. 174-177.

<sup>1034</sup> Alessio 1970, pp. 115-116.

<sup>1035</sup> Andò 1982-1983, p. 37. Sulla base idronimica *nes-* si veda Maggio 2018-2019, p. 119.

La divinità dell'acqua è così paretra di Aidoneo-Ade<sup>1036</sup> e viene quindi associata a Persefone<sup>1037</sup> (si ricorda inoltre che il giorno di festa dedicato a Persefone viene chiamato *νηστεία* nell'ambito delle Tesmoforie)<sup>1038</sup>. Ma perché associare il culto di Persefone ad un eventuale culto delle acque? In origine Persefone è una divinità forse pregreca che solo in seguito viene associata alla greca Core<sup>1039</sup> e al mito che fa parte del mondo protoagrario mediterraneo<sup>1040</sup>. Probabilmente ci fu una osmosi culturale vera e propria che comportò che i greci rinominassero le divinità indigene e che i locali adattassero alle loro divinità i nomi e alcuni attributi delle divinità greche. Per quanto risulti estremamente difficile chiarire le basi della cultualità locale pregreca dell'isola anche dopo i diversi studi che si sono susseguiti, sembra chiaro tuttavia che vi fosse una ritualità riguardante una figura femminile, dea e madre, che richiama un po' la figura della Grande Madre<sup>1041</sup>, e che essa fosse accompagnata da Ninfe<sup>1042</sup>.

Si è inoltre più volte ribadito di come i culti e le loro rivisitazioni abbiano a che fare con l'elemento politico e con quello sociale e proprio sulla ritualità che vede come protagoniste Demetra e Core si

---

<sup>1036</sup> Per la cui figura si rimanda a Pagliaro 1956, pp. 25-27 e ad Andò 1982-1983, p. 37.

<sup>1037</sup> Andò 1982-1983, p. 37.

<sup>1038</sup> Nilsson 1957, pp. 313-325 e Andò 1982-1983, p. 38. Cfr. anche Maggio 2018-2019, p. 116.

<sup>1039</sup> Cfr. Andò 1982-1983, p. 38. Sulle figure di Core e Demetra in questo contesto, in particolare sulla Demetra protogreca che vive il rinnovarsi del ciclo vitale ritrovando la figlia così come da mito, si vedano Zuntz 1971a e Jung, Kerényi 1972, pp. 153-220.

<sup>1040</sup> Si veda Chirassi 1968, p. 191. Su questo argomento bisogna tenere in considerazione la figura del *dema* che la Andò cita in riferimento a questo studio e che forse si può accostare ad alcuni elementi della religiosità pregreca dell'isola. *Dema* è tra l'altro anche un tipo di divinità venerata in Nuova Guinea, nella Papua sud-occidentale, e rappresenta gli antenati legati alla terra. La storia di questa entità somiglia a quella di Osiride, essa infatti viene fatta a pezzi e dai questi nasceranno piante e alimenti commestibili. Nello specifico A.E. Jensen ha indagato il concetto di Dema (per il cui concetto si veda anche Brelich 1963) in riferimento alla mitologia melanesiana, e un esempio di questa tipologia di mito ancestrale delle origini connesso al territorio è dato da Hainuwele, mito legato alla terra dell'isola di Seram, la quale fa parte dell'arcipelago delle Molucche in Indonesia. Il mito di Hainuwele è un mito della creazione basato sull'ambiente circostante e secondo Jensen questo tipo di divinità definita *Dema* esiste nelle comunità che fondano la loro struttura sociale sulla coltivazione e non sulla caccia-raccolta. Le divinità Dema esistono in tutto il mondo e tendenzialmente Jensen le identifica come entità primordiali, divinità-demoni, dal cui corpo si ottengono elementi naturali. Nella sua disamina inoltre egli analizza anche alcune culture asiatiche e individua due tipi di società, quelle che coltivavano le radici e quelle che coltivavano cereali, creando una differenza probabilmente cronologica tra le due tipologie di culture. Le due culture vedono figure differenti protagoniste dei loro miti primordiali: le prime hanno una religione totemistica basata sulle divinità che hanno un diretto legame con la terra; le seconde venerano delle divinità celesti. Bisogna comunque dire che tale riflessione antropologica analizzata su larga scala geografica presenta delle forti difficoltà, a partire dall'assenza di testimonianze archeologiche. Cfr. Jensen, Niggemeyer 1939; Campbell 1959; Jensen 1963.

<sup>1041</sup> Prosdocimi 1971, pp. 716-722; Andò 1982-1983, p. 39.

<sup>1042</sup> Secondo Manni infatti quasi tutte le divinità femminili dell'isola avevano un corteo di Ninfe al seguito. L'autore discute ad esempio dei casi di Enna (Demetra, Core e le Ninfe), ed Erice (Afrodite, le cui Ninfe sono forse da individuare a Segesta). Cfr. Manni 1963, pp. 109 e ss.; Manni 1972-1973, pp. 326-335.

è ipotizzato che questa fosse precedente anche rispetto alla politica dei Dinomenidi, che ne potenziarono le caratteristiche per fini istituzionali<sup>1043</sup>.

Leggendo Diodoro Siculo apprendiamo che gli abitanti della Sicilia rivendicavano il culto delle due dee<sup>1044</sup>, che dovevano comunque già essere note ai siculi prima della colonizzazione<sup>1045</sup> e che quindi dichiaravano una specie di autonomia dall'influsso greco<sup>1046</sup>. Inoltre è a Persefone che, secondo Pindaro, Zeus dona la Sicilia<sup>1047</sup> e questo è uno tra i fattori che contribuiscono all'identificazione di Persefone come divinità che differisce per certi aspetti dalla Core ellenica<sup>1048</sup>. Sempre a Persefone è particolarmente connessa la città di Agrigento<sup>1049</sup>, infatti ancora una volta in Pindaro troviamo dei riferimenti al fatto che la città fosse la sede del culto della dea<sup>1050</sup>. Probabilmente alla corte di Terone vi era un clima cultuale di misticismo ravvisabile nell'opera pindarica che si adatta alle situazioni culturali per le quali l'autore scrive; infatti, nello specifico, Pindaro rincuora il sovrano sulla possibilità di una beatitudine eterna attraverso la fede escatologica che emerge dalle opere in questione<sup>1051</sup>. "Mistico"<sup>1052</sup> sembra dunque il culto agrigentino di Persefone (non essendo possibile determinare con certezza le ascendenze dall'orfismo arcaico e dal

---

<sup>1043</sup> Sulla politica religiosa dei Dinomenidi si veda Privitera 1980, pp. 393-411, il quale contrasta il pensiero di Ciaceri sostenendo che il culto delle due divinità venne utilizzato in funzione aristocratica (Ciaceri rifletteva invece sul culto diffuso da Gelone per supportare le classi popolari). Si vedano quindi anche Ciaceri 1911, pp. 187-214 e Andò 1982-1983, p. 40 che riprende e ridiscute l'argomento.

<sup>1044</sup> Diodoro 5, 4, 4.

<sup>1045</sup> Su questo si veda Freeman 1891, pp. 169-170, 530-542.

<sup>1046</sup> Andò 1982-1983, p. 40.

<sup>1047</sup> Pindaro, *Nem.* 1, 13.

<sup>1048</sup> Si vedano Zuntz 1971a, pp. 70-75 e Andò 1982-1983, p. 41.

<sup>1049</sup> Maggio 2018-2019, p. 115.

<sup>1050</sup> Pindaro, *Pitica* 12, 2. Il riferimento al fatto che Zeus avesse donato la città a Persefone si trova invece in uno scolio alla *Olimpica* 2, 15 d. Si veda anche Andò 1982-1983, pp. 41-42, che sulla base dei versi dell'*Olimpica* 2 discute della Persefone agrigentina e della fede pindarica in una dottrina dell'anima e della reincarnazione (si veda il fr. 133 Snell-Maehler di Pindaro in Andò 1982-1983, p. 42). Tuttavia queste nozioni secondo l'autrice rivelano che la dottrina in Pindaro non è unitaria e che anzi se a volte il processo di reincarnazione è triplice, altre volte diventa un processo unitario.

<sup>1051</sup> Andò 1982-1983, p. 44.

<sup>1052</sup> Andò 1982-1983, p. 44.

pitagorismo primitivo)<sup>1053</sup>, che avrebbe anche funzione salvifica<sup>1054</sup> e sarebbe proprio Empedocle, scienziato, poeta, mago e taumaturgo, uno dei testimoni delle dottrine pseudo-misteriche dell'ambiente agrigentino<sup>1055</sup>.

Il pianto di Nestis va dunque interpretato in chiave mistica come “l'antico cordoglio di Persefone”<sup>1056</sup>, e tale atto unifica il misticismo e la manifestazione dell'acqua che simboleggia la connessione preellenica col mondo mediterraneo<sup>1057</sup>, affiancando Nestis a Persefone in un ambito locale. L'acqua ha in ogni caso funzione vitale e purificatrice in diverse culture ed è elemento primordiale che cancella e rigenera, come nel caso del fiume Lete, o che ancora ha funzione terapeutica, e viene quindi associata a contesti di diversa natura attraverso figure ultraterrene importanti per le comunità di appartenenza<sup>1058</sup>. Si sarebbe così portati a pensare a Nestis come ad una divinità locale, personificazione delle acque e sostituita poi dalla Persefone preellenica e Empedocle utilizzerebbe il nome locale per sottolineare l'aspetto mistico espresso anche dal pianto della divinità e già insito negli aristocratici dell'Agrigento del tempo<sup>1059</sup>. Secondo alcuni autori la dea poteva rappresentare una Ninfa, ma la vicinanza con Aidoneo supporta l'identificazione in Persefone<sup>1060</sup>.

Le tesi della Veronese, di Maggio e della Andò coinciderebbero nell'individuare delle similitudini tra la figura di Persefone e quella di Nestis; le due dee tuttavia rappresenterebbero due fasi differenti del culto e due momenti politici differenti della società agrigentina. Sulla scia degli studi linguistici condotti da Maggio, sull'assenza di marcatori che indichino l'autoctonia di Nestis<sup>1061</sup> e alla luce delle difficoltà nel ricostruire la cultualità pregreca della figura divina, si ritiene che Nestis possa

---

<sup>1053</sup> Sulle tesi discordanti si veda Andò 1982-1983, p. 44 e bibliografia.

<sup>1054</sup> Sabbatucci 1965, pp. 51 e ss.

<sup>1055</sup> Si veda sull'argomento Andò 1982-1983, pp. 45-46 e bibliografia.

<sup>1056</sup> Si veda sempre il fr. 133 Snell-Maehler di Pindaro in Andò 1982-1983, p. 42 e p. 48.

<sup>1057</sup> Andò 1982-1983, p. 48.

<sup>1058</sup> Vista la sterminata bibliografia sull'argomento si fa riferimento alla lettura di alcuni testi e della bibliografia citata. Si vedano quindi Eliade 1939, pp. 131-152; Eliade 1957, pp. 193-221; Gallini 1963, pp. 61-90; Rudhart 1971; Seppilli 1977.

<sup>1059</sup> Andò 1982-1983, p. 51.

<sup>1060</sup> Maggio 2018-2019, p. 114.

<sup>1061</sup> Presenti invece nei casi di Adrano e dei Palici ad esempio. Si vedano le sezioni dedicate.



essere una divinità greca connessa allo scorrere delle acque, affiancata in un secondo momento a Persefone<sup>1062</sup>.

Anche se mancano i dati archeologici riguardanti Nestis, si è proposta l'individuazione del culto della divinità presso il Santuario rupestre di San Biagio<sup>1063</sup>, sulla pendice nord-orientale della Rupe Atenea<sup>1064</sup>.

### ***Sacred Landscape. La Rupe Atenea***

L'intera area della Rupe Atenea come si è detto presenta forti connessioni culturali. Il paesaggio rupestre è legato strettamente alle acque locali, rinvia a quell'ambito culturale della Sicilia antica tipico della ritualità connessa al territorio. Culti come quelli di Demetra e Kore, di Artemide e delle Ninfe sono incorniciati in paesaggi sacri come quello del Santuario rupestre agrigentino (figg. 10-16), e la Portale, nell'ambito di una revisione del materiale rinvenuto e dell'ambiente che circonda il luogo, ha proposto l'identificazione del santuario come luogo dedicato a Nestis e alle ninfe.<sup>1065</sup>

---

<sup>1062</sup> Maggio 2018-2019, p. 120.

<sup>1063</sup> Portale 2012a, pp. 169-191.

<sup>1064</sup> Si veda ancora Maggio 2018-2019, p. 128.

<sup>1065</sup> Portale 2012a, pp. 169-191.

Il complesso di cui ci si accinge a discutere non presenta facile lettura e si trova nella stessa area in cui probabilmente è da collocare l'acropoli della città greca<sup>1066</sup>; Polibio ne descrive il contesto naturale, la roccia scoscesa e i due fiumi che circondano il luogo. Nel sito si trova un sistema di grotte realizzate per l'uso dell'edificio e una fontana che presenta una pianta rettangolare ed è posta a ridosso della parete rocciosa, aprendosi ad est su un piazzale con recinto trapezoidale e con diverso orientamento; inoltre all'interno della struttura si trovano due vani-serbatoi utilizzati per la raccolta e l'impiego dell'acqua<sup>1067</sup>.

I primi ritrovamenti di materiali culturali risalgono agli inizi del secolo scorso<sup>1068</sup>. Questi furono rinvenuti a seguito di scavi di frodo e vennero interpretati come elementi di un culto rivolto a divinità ctonie poste in rapporto al santuario di Demetra<sup>1069</sup>. Veri e propri scavi archeologici furono eseguiti nel 1926 e nel 1927 da P. Marconi grazie al sostegno economico del mecenate inglese Alexander Hardcastle<sup>1070</sup>. I dettagli sui lavori compiuti e sull'architettura delle strutture sono esposti

---

<sup>1066</sup> Cfr. Fino 2014, p. 67. Si veda inoltre Polibio, 9, 27, 1-9: ἡ δὲ τῶν Ἀκραγαντίνων πόλις οὐ μόνον κατὰ τὰ προειρημένα διαφέρει τῶν πλείστων πόλεων, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ὄχυρότητα, καὶ μάλιστα κατὰ τὸ κάλλος καὶ τὴν κατασκευὴν. ἔκτισται μὲν γὰρ ἀπὸ θαλάττης ἐν ὀκτωκαίδεκα σταδίοις, ὥστε μηδενὸς ἀμοίρους εἶναι τῶν ἐκ ταύτης χρησίμων· ὁ δὲ περιβόλος αὐτῆς καὶ φύσει καὶ κατασκευῇ διαφερόντως ἡσφάλισται. κεῖται γὰρ τὸ τεῖχος ἐπὶ πέτρας ἀκροτόμου καὶ περιρῶγος, ἧ μὲν αὐτοφυοῦς, ἧ δὲ χειροποιήτου, περιέχεται δὲ ποταμοῖς· ρεῖ γὰρ αὐτῆς παρὰ μὲν τὴν νότιον πλευρὰν ὁ συνώνυμος τῆ πόλει, παρὰ δὲ τὴν ἐπὶ τὰς δύοσεις καὶ τὸν λίβρα τετραμμένην ὁ προσαγορευόμενος Ὑψας. ἡ δ' ἄκρα τῆς πόλεως ὑπέρεκειται κατ' αὐτὰς τὰς θερινὰς ἀνατολάς, κατὰ μὲν τὴν ἔξωθεν ἐπιφάνειαν ἀπροσίτω φάραγγι περιεχομένη, κατὰ δὲ τὴν ἐντὸς μίαν ἔχουσα πρόσοδον ἐκ τῆς πόλεως. ἐπὶ δὲ τῆς κορυφῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἔκτισται καὶ Διὸς Ἀταβυρίου, καθάπερ καὶ παρὰ Ῥοδίοις· τοῦ γὰρ Ἀκράγαντος ὑπὸ Ῥοδίων ἀπωκισμένης, εἰκότως ὁ θεὸς οὗτος τὴν αὐτὴν ἔχει προσηγορίαν ἣν καὶ παρὰ τοῖς Ῥοδίοις. κεκόσμηται δὲ καὶ τᾶλλα μεγαλοπρεπῶς ἡ πόλις ναοῖς καὶ στοαῖς, καὶ (μὴν) ὁ τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου νεὸς παντὲ λειαν μὲν οὐκ εἴληφε, κατὰ δὲ τὴν ἐπιβολὴν καὶ τὸ μέγεθος οὐδ' ὁποῖου τῶν κατὰ τὴν Ἑλλάδα δοκεῖ λείπεσθαι, “La città di Agrigento differisce dalla maggior parte delle altre città non solo per quanto ho detto, ma anche per le fortificazioni naturali e soprattutto per la bellezza dei suoi edifici. Infatti è stata fondata a diciotto stadi dal mare, cosicché nessuno dei cittadini è privo dei vantaggi che vengono da esso: il suo perimetro e eccezionalmente fortificato sia dagli elementi naturali, sia da quelli artificiali. Le mura sorgono su una roccia dirupata e scoscesa, così conformata in parte dalla natura, in parte dall'intervento dell'uomo, e sono circondate da fiumi: infatti scorre lungo il fianco meridionale della città il fiume omonimo, mentre lungo il lato occidentale e quello esposto a libeccio scorre il fiume chiamato Ipsa. La rocca che domina la città guarda verso il solstizio d'estate: è circondata sul lato esterno da un inaccessibile baratro, ed ha all'interno una sola via di accesso proveniente dalla città. Sulla sommità c'è il tempio di Atena e quello di Zeus Atabirio, come è chiamato anche dai Rodi: infatti, essendo stata Agrigento fondata dai Rodi, è ovvio che questo dio abbia lo stesso nome che ha presso i Rodi. La città è splendidamente adornata anche da altri templi e portici. Il tempio di Zeus Olimpico non è stato terminato, ma per il progetto e la mole non sembra inferiore ad alcun altro tempio della Grecia”. Trad. di R. Nicolai.

<sup>1067</sup> Fino 2014, p. 69 e bibliografia.

<sup>1068</sup> Nonostante il luogo fosse già noto dalla fine del XIX secolo e dagli studi di G.E. Rizzo, cfr. Rizzo 1910 e Marconi 1926.

<sup>1069</sup> Fino 2014, p. 69 e bibliografia. Si veda anche Portale 2012, pp. 172-172.

<sup>1070</sup> Richardson 2009 e Fino 2014, p. 69.

in un recente studio condotto da A. Fino<sup>1071</sup> al quale si rimanda<sup>1072</sup>, tuttavia fu subito posto l'accento sulle connessioni tra la struttura architettonica e il paesaggio circostante<sup>1073</sup>.

Il complesso venne risistemato con delle opere di restauro e messo in sicurezza, ma a causa di questi lavori il contesto naturale fu compromesso<sup>1074</sup>. Il ruolo fondamentale delle diramazioni idriche connesse al monumento fu in ogni caso chiaro sin dal principio<sup>1075</sup> e proprio dalle grotte provenivano diversi materiali ceramici e alcuni busti fittili femminili che determinarono una iniziale identificazione ctonia della cultualità dell'area, anche a causa della *lectio facilior* dettata dalla solita identificazione e assimilazione di questa tipologia di immagini sacre a Demetra e Kore<sup>1076</sup>. Forse si era davanti ad un santuario collegato a divinità ctonie, di epoca precedente la colonizzazione greca e connesso alle grotte ivi rinvenute<sup>1077</sup>. Cultrera datò invece il contesto a un generale periodo preellenico<sup>1078</sup> e G. Zuntz, T.J. Dunbabin e J. De Waele spostarono la cronologia del monumento al V secolo a.C.<sup>1079</sup>

Successivamente vennero effettuate delle indagini specifiche riguardanti l'architettura del monumento<sup>1080</sup> il cui paesaggio circostante si era nel frattempo modificato anche rispetto alle indagini svolte precedentemente<sup>1081</sup>. È la Siracusano a confrontare per prima il monumento agrigentino con strutture come la fontana di Morgantina<sup>1082</sup> e la fonte Castalia a Delfi<sup>1083</sup>. Sempre

---

<sup>1071</sup> Ringrazio il prof. Antonello Fino che sin dal 2017 mi ha consigliata e supportata, insieme ai proff. Gianmichele Gerogiannis e Luciano Piepoli.

<sup>1072</sup> Fino 2014, pp. 67-91.

<sup>1073</sup> Per la descrizione si vedano Marconi 1929, p. 5 e Fino 2014, p. 71.

<sup>1074</sup> Si vedano Cultrera 1942, pp. 609-912 per quanto riguarda gli interventi di restauro e consolidamento del monumento e Fino 2014, p. 73.

<sup>1075</sup> Fino 2014, p. 75.

<sup>1076</sup> Portale 2012, p. 172 e bibliografia e Fino 2014, p. 76.

<sup>1077</sup> Marconi 1929, pp. 18-26.

<sup>1078</sup> Marconi 1929, pp. 18-26; Cultrera 1942, p. 620 e Fino 2014, p. 76.

<sup>1079</sup> Dunbabin 1948; Zuntz 1963; De Waele 1980; Fino 2014, pp. 76-77.

<sup>1080</sup> Siracusano 1983.

<sup>1081</sup> Fino 2014, p. 77.

<sup>1082</sup> Bell 1986.

<sup>1083</sup> Glaser 1983, pp. 101-105.

nello stesso studio Fino propone di individuare nel monumento una funzione di “casa delle fonti” nel momento in cui avviene anche il trasferimento del culto al cosiddetto “santuario superiore”<sup>1084</sup>. Le grotte della struttura vengono considerate come *favisae sacrae*<sup>1085</sup> dai ricercatori che vi hanno lavorato e sono stati fatti diversi confronti in ambito culturale e architettonico sia con ambiti cretesi e geloi che con altri contesti ctonii agrigentini<sup>1086</sup>. Un lavoro recente di C. Zoppi che analizza i precedenti studi e le fasi costruttive del monumento ne discute infine nella sua interezza, includendovi le grotte, l’acquedotto<sup>1087</sup> che alimentava la zona, la fontana e il piazzale e accostando al culto ctonio già ipotizzato dai suoi predecessori quello delle ninfe discusso anche da Zuntz<sup>1088</sup> e De Waele<sup>1089</sup>. Quest’ultimo verrà ripreso da E.C. Portale nelle sue indagini sulla sacralità della struttura<sup>1090</sup>.

Fino nel suo studio sull’analisi delle strutture del luogo in rapporto all’elemento idrico<sup>1091</sup> pone a sua volta l’accento sui forti connotati del paesaggio locale in cui il complesso è inserito, aggiungendo nuovi confronti con il mondo tardo-classico ed ellenistico orientale e con i paesaggi artificiali tipici di questi periodi<sup>1092</sup>. In particolar modo si discute degli esempi provenienti dalle città di Camiro, di Rodi, di Cirene, come anche di Siracusa e Locri<sup>1093</sup>.

Il paesaggio e la sua pianificazione in contesto rupestre sarebbero da ascrivere al IV a.C., secolo in cui tale pratica diventa consuetudine<sup>1094</sup>. L’autore conclude la sua indagine con l’analisi del

---

<sup>1084</sup> Si veda Fino 2014, p. 79 e bibliografia.

<sup>1085</sup> Marconi 1926, pp. 145-147; Siracusano 1983; Portale 2012, p. 170; Fino 2014, p. 79.

<sup>1086</sup> Si vedano su tali confronti Siracusano 1983, pp. 62-67 e Fino 2014, p. 79 e bibliografia.

<sup>1087</sup> La cui costruzione era attribuita a Feace. Si veda Zoppi 2004, pp. 75 e ss. Per una revisione dei lavori si veda Fino 2014, p. 79.

<sup>1088</sup> Zuntz 1963, p. 123.

<sup>1089</sup> De Waele 1980, p. 196.

<sup>1090</sup> Si vedano Portale 2012a, pp. 169-191 e Portale 2012b, pp. 227-254.

<sup>1091</sup> Fino 2014, pp. 67-91.

<sup>1092</sup> Fino 2014, p. 87.

<sup>1093</sup> Si veda Fino 2014, p. 87 e bibliografia, nello specifico: Calì 2012, pp. 268-270 su Camiro; Lauter 1972 sui ninfei di Rodini; Stucchi 1970 sulla fontana dell’*Apollonion* di Cirene, che Fino menziona come città particolarmente legata ad Alessandria dal punto di vista culturale; Polacco 1983-1984 per la fontana-ninfeo del teatro siracusano; Martorano 1992 per i modellini fittili dei ninfei di Locri.

<sup>1094</sup> Fino 2014, p. 87.

complesso in relazione ai santuari limitrofi, e pur non escludendone l'uso culturale, ed evidenziandone anzi la possibile connessione ad un culto delle ninfe praticato nell'ambito di una struttura legata alla funzionalità della fruizione delle acque, ne attesta la dismissione nel momento in cui il complesso viene rioccupato come stalla<sup>1095</sup>.

L'indagine della Portale risulta a tal proposito fondamentale; infatti dal riesame dei materiali emerge la difficoltà primaria dovuta alla dispersione dei dati di scavo<sup>1096</sup> e all'assenza di riferimenti certi sui ritrovamenti dei votivi<sup>1097</sup>. In un luogo in cui l'acqua è elemento essenziale, la vicinanza al culto delle Ninfe agrigentine era stata ipotizzata anche da De Miro, che aveva ideato una riflessione sulla possibile trasformazione del culto di Kore in quello delle ninfe<sup>1098</sup>. La Portale indaga la situazione specifica della cultualità del luogo agrigentino alla luce dei nuovi studi sulla materia inserendo il complesso monumentale in un contesto molto più ampio, sia a livello locale che mediterraneo e discute anche la già menzionata figura di Nestis<sup>1099</sup>.

L'analisi ha inizio con la disamina sulla funzione dell'edificio proprio in relazione alla cultualità dell'area e all'edificio superiore, proseguendo inoltre col commento sugli studi di de Miro che identifica il santuario inferiore come *Persephoneion*, pur pensandolo in interdipendenza col santuario superiore<sup>1100</sup>. Invece il santuario rupestre, alla luce dell'ambientazione in cui esso sorge, deve essere posto in relazione con la religiosità locale agrigentina<sup>1101</sup>.

I materiali che provengono dal santuario e che presentano in ogni caso i problemi legati all'identificazione certa della provenienza cui si è già fatto cenno<sup>1102</sup>, sono ascrivibili a diverse fasi cronologiche e il III strato di IV e III secolo è il più rappresentativo<sup>1103</sup>. In questa è indicata la

---

<sup>1095</sup> Fino 2014, p. 88.

<sup>1096</sup> Su questo argomento si vedano Portale 2012a, pp. 169-191 e Fino 2014, p. 79.

<sup>1097</sup> Portale e Fino pongono in evidenza come addirittura vi possano essere stati disordini dovuti alla toponomastica delle aree da cui provengono i ritrovamenti, cfr. Portale 2012a, pp. 169-191 e Fino 2014, p. 79.

<sup>1098</sup> De Miro 2005, p. 238. Si veda anche Fino 2014, p. 79 per il riesame dei dati editi.

<sup>1099</sup> Portale 2012a, pp. 169-191.

<sup>1100</sup> Si vedano De Miro 2000, p. 94 e De Miro 2005, p. 238.

<sup>1101</sup> Si veda Portale 2012a, p. 172.

<sup>1102</sup> A volte viene confusa la pertinenza dei reperti del santuario superiore e di quello inferiore di San Biagio, e confusione viene creata anche con il santuario delle divinità ctonie situato nella parte sud-ovest della Collina dei Templi. Si veda su questo argomento Portale 2012a, pp. 172-173.

<sup>1103</sup> In Portale 2012a, p. 174 l'autrice cita anche i rinvenimenti di V secolo tra cui testine di offerenti, bustini con *polos*, testine con *lampadion* e "lindie".

presenza di lucerne, di *thymiateria* o *louteria* miniaturistici e di diversi vasi e figurine femminili; inoltre la copiosità di vasi potori associati alle statuette femminili, ad una triade di Ninfe, ad un'erma di Hermes e ad un neonato in fasce, conducono a parlare di *Kultgeschirr* per i recipienti ceramici<sup>1104</sup>. La tematica che collega la cultualità del luogo alle ninfe è dimostrata, oltre che dall'architettura della fontana, proprio dai votivi che rappresenterebbero il "concetto di *nymphe*" e che la Portale analizza meticolosamente in uno studio apposito<sup>1105</sup> (figg. 17-21). Queste statuette potrebbero quindi far parte di una ritualità destinata al tema della maturazione femminile, consentendo l'identificazione della divinità venerata presso il Santuario rupestre. Questa sarebbe una entità "di carattere ninfale consustanziale"<sup>1106</sup> posta in stretta relazione con le acque del paesaggio e protettrice (come già visto per altre Ninfe in altri casi) del passaggio di *status* della fanciulla a donna. L'acqua rappresenterebbe il nesso tra l'architettura paesaggistica e la prassi rituale, infatti la "scenografia" del luogo serviva da ambientazione per i riti che ivi si svolgevano. Dallo studio sembra inoltre rilevante anche che il contesto paesaggistico agrigentino, così come accade per Himera, Monte Adranone, Siracusa e Morgantina<sup>1107</sup>, affianchi strutture utilizzate per l'uso delle acque (ovvero cisterne, canali e pozzi) ad elementi della ritualità come *louteria* e grandi contenitori aperti, forse utilizzate per le abluzioni<sup>1108</sup>.

In conclusione, l'importante sistema idrico e architettonico del Santuario rupestre di San Biagio, associato ai ritrovamenti archeologici, fa riflettere sulla progettazione paesaggistica predisposta in sintonia con la sacralità del culto. Nell'ambito di quest'ultimo doveva avere luogo un percorso processionale intenso per i fedeli che lo percorrevano dopo essersi purificati nello spazio apposito situato nel piazzale che precedeva l'accesso alle grotte. La dea ivi venerata era forse *Nestis*, personificazione dell'acqua secondo Empedocle, paredra di Aidoneo. Su questa identificazione restano dei dubbi, l'ipotesi è però molto suggestiva e gli studi che ritenevano che il discorso

---

<sup>1104</sup> Portale 2012a, p. 174.

<sup>1105</sup> Per il quale concetto si rimanda a Portale 2012a, pp. 175-176. Cfr. anche Portale 2012b, pp. 227-254 per una panoramica più ampia.

<sup>1106</sup> Portale 2012a, p. 179.

<sup>1107</sup> Si vedano le sezioni dedicate.

<sup>1108</sup> Su questo argomento cfr. Portale 2012a, p. 179.

empedocleo riguardasse una divinità delle acque a cui venivano tributati riti in una città in Sicilia ne avvalorano l'importanza<sup>1109</sup>.

---

<sup>1109</sup> Andò 1982-1983. Cfr. anche Cerri 2000, p. 212; De Miro 2005, p. 239.

**Agrigento – Figure**



Fig. 1 - Veduta fantastica di *Akragras* del pittore P.-H Valenciennes (Fino 2014)



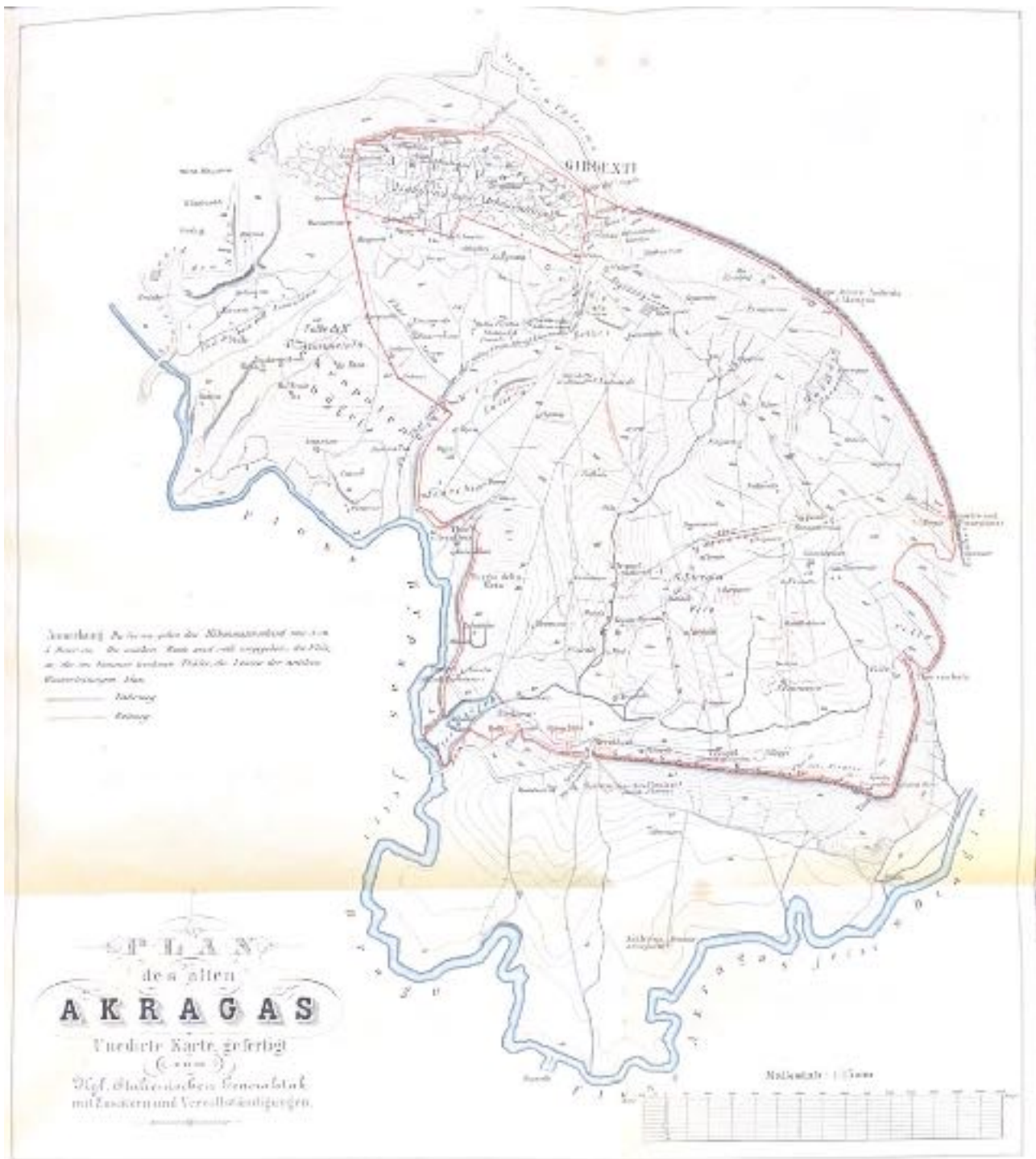


Fig. 2 - Carta di Agrigento (Schubring 1870)



Fig. 3 - Carta DTM, area della foce e dell'ubicazione dell'Emporion di Agrigentum (Caminnecci 2022)

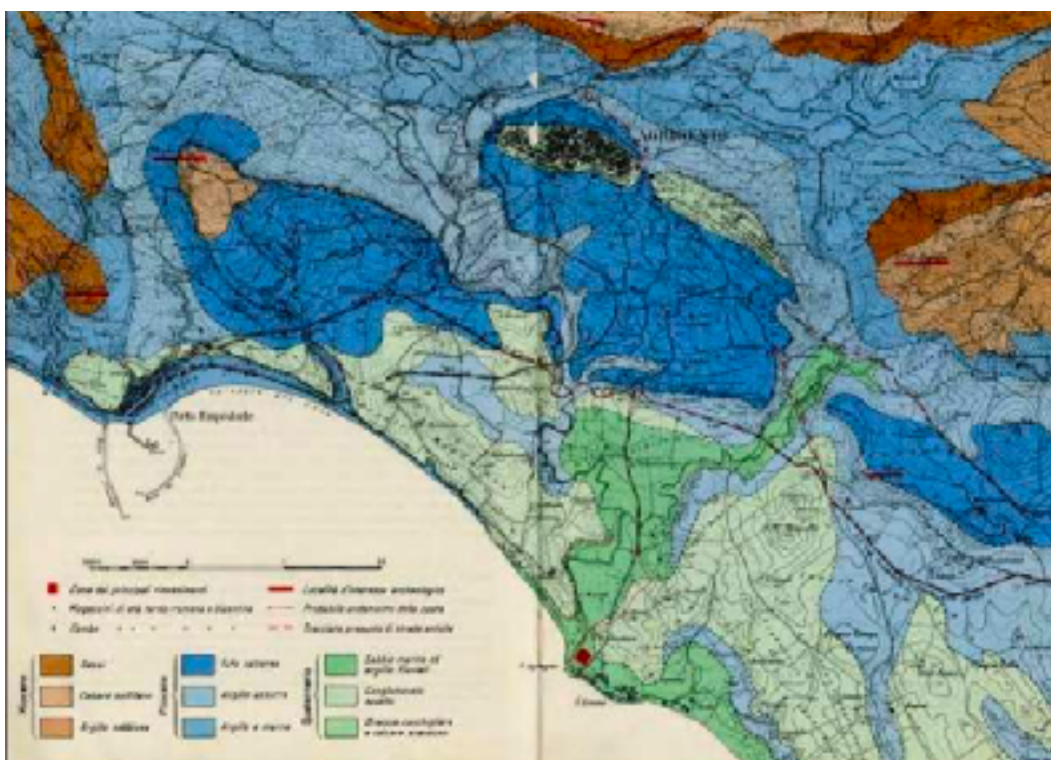


Fig. 4 - Agrigento, linea di costa (Caminnecci 2014)



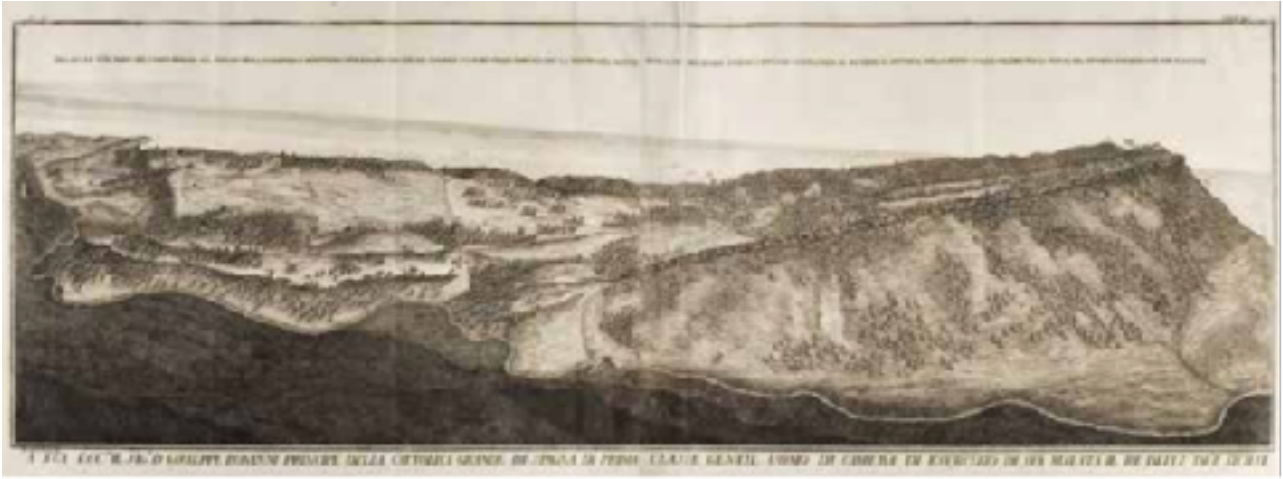


Fig. 5 - Fascia costiera di Agrigento. Incisione di S. Ettore (Pancrazi 1751; Caminnecki 2022)

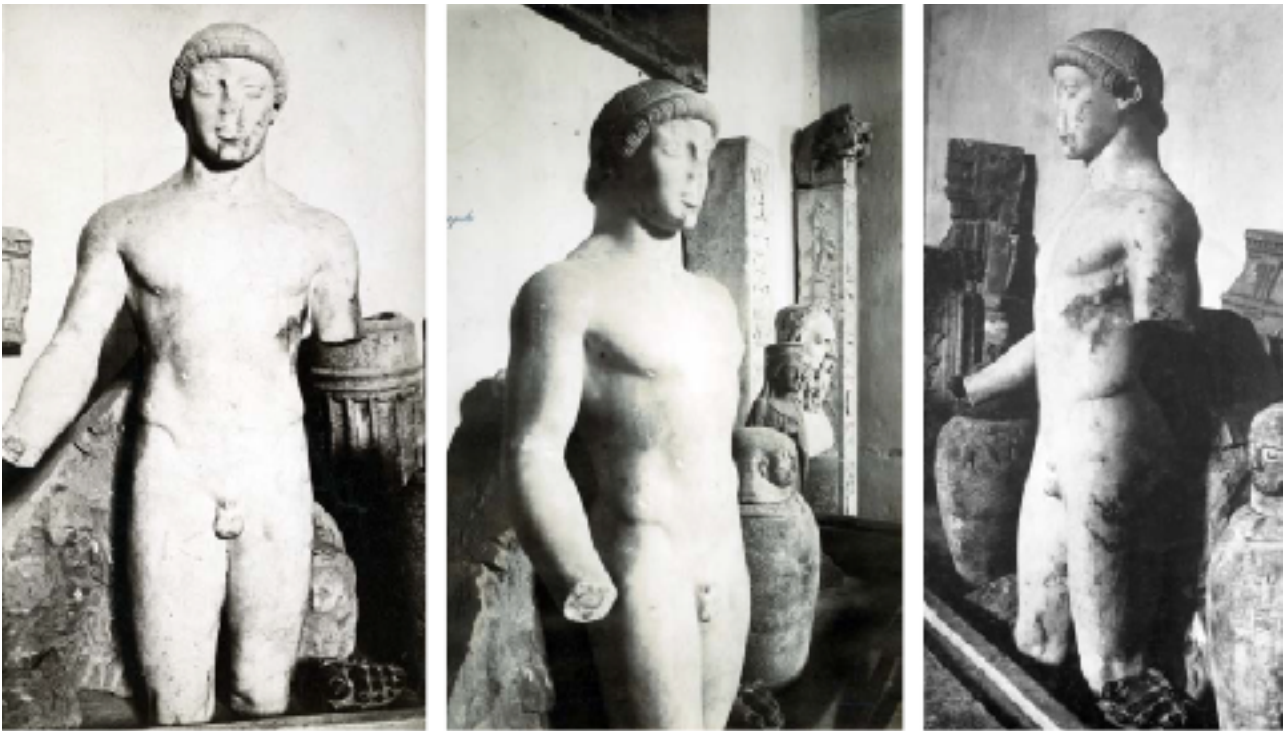


Fig. 6 - Efebo, foto d'epoca (Caminnecki, Scicolone 2022)

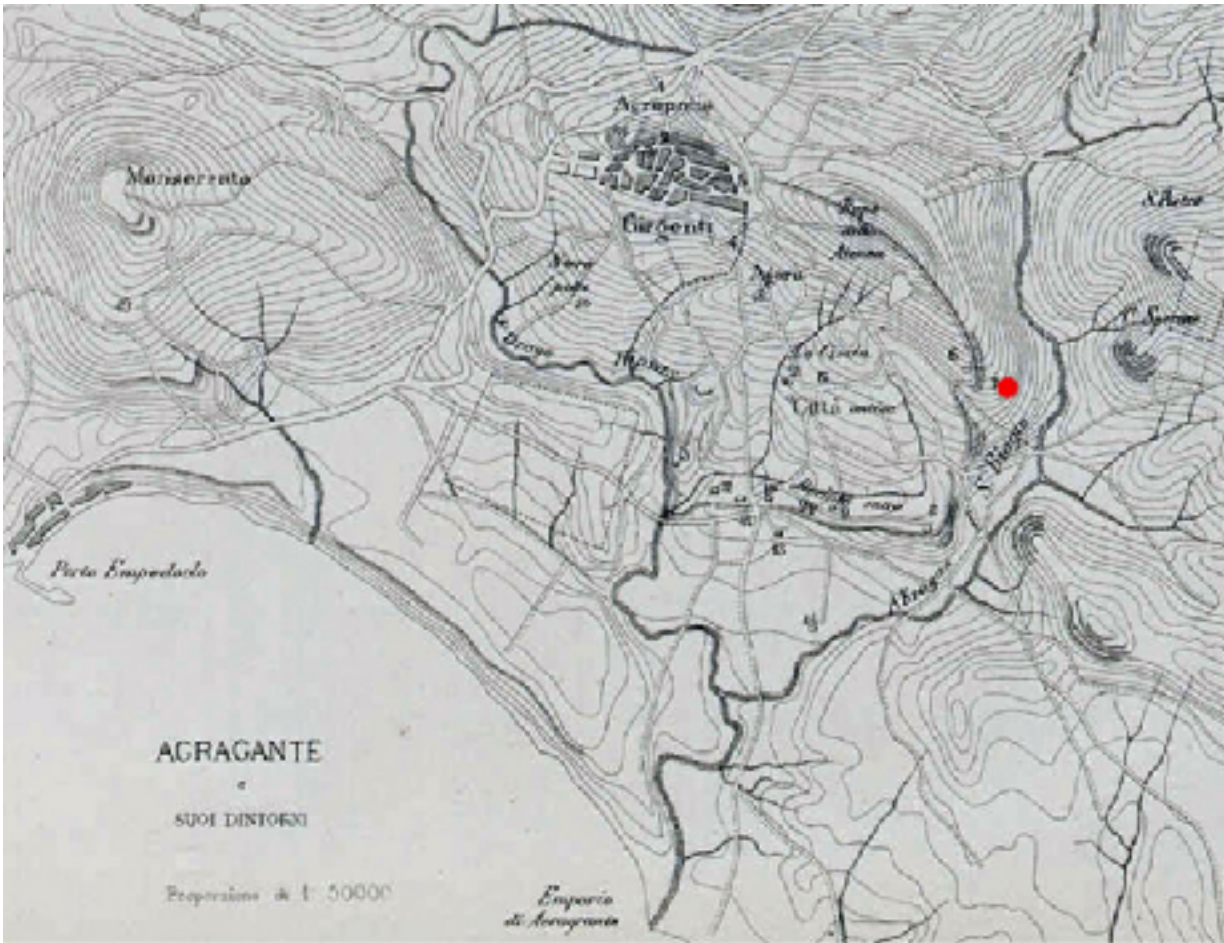


Fig. 7 - Pianta dell'area in cui venne scoperto l'Efebo (Caminnecci, Scicolone 2022)



Fig. 8 - Fiume Akragas-San Biagio, Archivio E. Bennici (Caminnecci 2022)





Fig. 9 - Pendici meridionali della Rupe Atenea (Caminnecci, Scicolone 2022)



Fig. 10 - Planimetria generale di Agrigento, in evidenza l'area della fontana del Santuario rupestre (Fino 2014)



Fig. 11 - Chiesa di San Biagio (Caminnecci, Scicolone 2022)

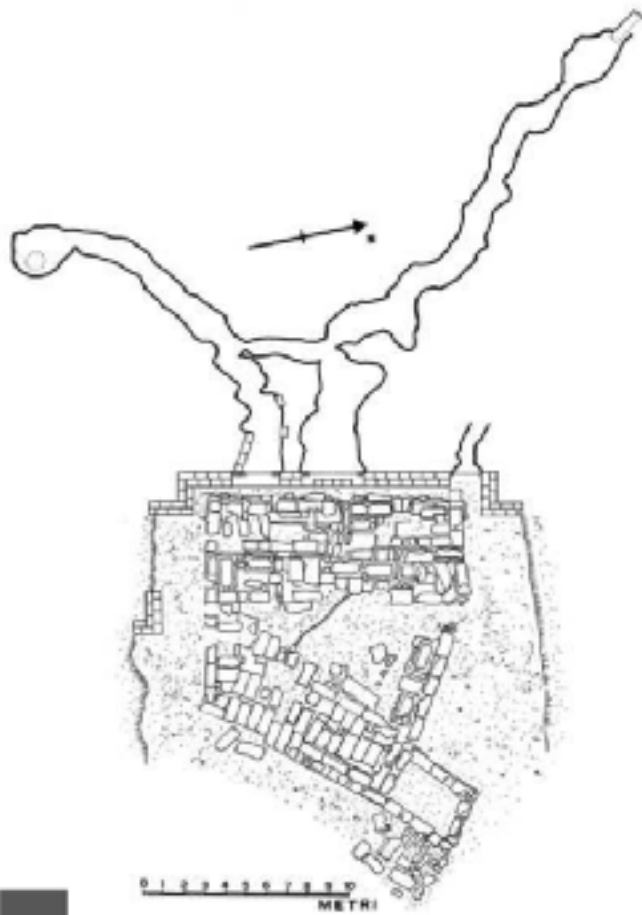


Fig. 12 - Planimetria del Santuario rupestre con le grotte retrostanti (Portale 2021)





Fig. 13a-b - Fontana di San Biagio (foto di Martina Anna Sapienza)



Fig. 14 - Fontana di San Biagio (foto di Martina Anna Sapienza)





Fig. 15 - Fontana di San Biagio (foto di Martina Anna Sapienza)



Fig. 16 - Tempietto sotto la Chiesa di San Biagio (Caminnecci, Scicolone 2022)



Fig. 17 - Bustini dal Santuario rupestre (Portale 2021)



Fig. 18 - a) Testina da ermetta fittile di Hermes, b) Sambuca di Sicilia, Antiquarium, testa femminile da busto, dall'abitato di Monte Adranone, c) *pinax* fittile con triade femminile (Portale 2012a)



Fig. 19 - Busto dal Santuario rupestre di Agrigento, Museo "A. Salinas", Palermo (Portale 2021)



Fig. 20 - Siracusa, Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", tre grandi busti dal "Santuario rupestre" di Agrigento (Portale 2012a)



Fig. 21 - Vasellame con decorazione vegetale dipinta su fondo chiaro, dal “Santuario rupestre” di Agrigento, Siracusa, Museo Archeologico Regionale “Paolo Orsi”, (Portale 2012a)

## 6.2.4. Mozia

### Stagnone di Marsala

#### L'ipotesi di una Ninfa da Mozia. Inquadramento geografico e fonti antiche

Mozia<sup>1110</sup> era un punto strategico per i commerci tra l'Africa e la Sicilia ed era un emporio di grande prestigio (fig. 1). Isola nell'isola, ricca di sincretismi e di culture in perenne movimento, Mozia fu contesa da diversi popoli per poi venire assediata e distrutta nel 397 a.C. da Dionisio il Vecchio<sup>1111</sup>, che fece trasferire i gli abitanti dell'isola a Lilibeo.

Ciaceri ricorda una indeterminata e incerta testa di Ninfa presente nelle monete di Mozia<sup>1112</sup> e V. Perin e A. Campana analizzano l'etnico impresso tra gli anni 410-405 a.C. sulle *litrai* che recano il tipo della testa femminile identificata come ninfa o come dea garante della collettività<sup>1113</sup> (fig. 2). Sulla presenza di una ninfa delle acque a Mozia non vi sono fonti certe o attestazioni che lo dimostrino compiutamente, sebbene le fonti tramandino un incontro avvenuto proprio ad occidente tra Eracle e una donna chiamata *Motya*, che richiama alla mente le vicende che coinvolgono proprio l'eroe e le ninfe delle acque<sup>1114</sup>. Sicuramente l'isola di Mozia<sup>1115</sup>, che fa parte della laguna più

---

<sup>1110</sup> Si desidera ringraziare il Prof. Lorenzo Nigro per il supporto e per i consigli forniti sull'isola di Mozia e sulle sue meraviglie archeologiche e paesaggistiche del luogo. Prezioso anche l'aiuto della Prof.ssa Federica Spagnoli, della Dott.ssa Maria Pamela Toti e delle colleghe Ilenia Melis e Gaia Cecconi che sin dal lontano 2016 sono state fonte di consigli bibliografici e supporto pratico per le ricognizioni indispensabili per le ricerche condotte.

<sup>1111</sup> Sull'assedio di Mozia si vedano Levi 1995, pp. 667-672. Guzzo 2022, pp. 173-176.

<sup>1112</sup> Poole Cat., p. 121 n. 2-4 in Ciaceri 1911 (2004), pp. 142, nota 2.

<sup>1113</sup> Per tale iconografia gli studi individuano il prototipo nella monetazione siracusana (sui tetradrammi di Siracusa del 450-440 a.C.) e in quella segestana (didrammi del 412-400 a.C.). si vedano Perin, Campana 2014, p. 15 e Rizzo 1946, p. 304.

<sup>1114</sup> Si vedano Ecateo, *FGrH* 1 F76 e Saladino 1992, p. 655 e Perin, Campana 2015, p. 13.

<sup>1115</sup> Sui rinvenimenti archeologici si vedano i rapporti di scavo delle missioni archeologiche dell'Università di Roma La Sapienza e dell'Università di Palermo. In generale su Mozia si vedano Whitaker 1921; Manni 1966, pp. 699-706; Frost 1971, pp. 4-12; Tusa 1972, pp. 24-36; Isserlin 1974; Giustolisi 1976, pp. 9-12; Falsone 1978, pp. 137-151; Amadasi Guzzo, pp. 1981, pp. 7-11; Ciasca 1982-1983, pp. 150-155; Tusa 1983, pp. 347-356; Garbini 1993, pp. 67-72; Moscatti 1994, pp. 172-178; Famà 1995, pp. 422-434; Cutroni Tusa 2002, pp. 163-170; Spatafora, Vassallo 2002; Di Stefano 2003, pp. 194-195; Lagona 2003, pp. 435-438; Martinez 2008, pp. 55-68; Nigro 2009, pp. 241-270; Nigro 2010, pp. 163-180; Cusumano 2011, pp. 93-108; Spagnoli 2013, pp. 153-164; Tusa 2014, pp. 243-255; Mammina 2015, pp. 113-119; Nigro 2015a, pp. 225-245; Chiarenza 2015, pp. 51-64; Nigro 2016, pp. 339-362; Spanò Giammellaro 2016, pp. 287-309; Spagnoli 2017, pp. 95-107; Oliveri 2017, pp. 35-39; Fresina, Oliveri 2018, pp. 235-241; Mammina 2018, pp. 140-148; Polizzi 2020, pp. 161-184; Orsingher 2021, pp. 203-214.

grande della Sicilia, è un ambiente adatto ai culti naturali e del territorio, e non mancano sull'isola attestazioni di ritualità religiose che propendono sia verso l'ambiente fenicio che verso quello greco-siculo che sull'isola doveva coabitare con quello fenicio.

L'importanza rituale delle acque moziesi è resa evidente dalla monumentalizzazione dell'area del Kothon, zona che presenta diverse strutture di grande impatto rituale per la cultualità antica in particolar modo di VI e V a.C.

L. Nigro scrive che la presenza del Tempio dedicato ad Astarte nei pressi del Kothon è fondamentale poiché questa è l'area più antica per la cultualità moziese<sup>1116</sup>. Probabilmente l'area sacra, in cui l'acqua era ancora una volta elemento predominante, presentava tra i suoi sincretici culti femminili degli elementi simili a quelli che vengono messi in rapporto con le ninfe e che rappresentano la cultualità legata alla natura del luogo.

---

<sup>1116</sup> Sul Santuario delle Acque a occidente, il Tempio di Astarte a nord e il Tempio di Baal 'Addir, signore delle acque sotterranee a oriente, si veda Nigro 2015a, pp. 225-245.



**Mozia – Figure**



Fig. 1 - Veduta aerea di Mozia (Nigro 2015)



Fig. 2 - Litra attribuita a *Motye* con testa di ninfa e figura femminile sacrificante, con conchiglia e legenda "*mem - aleph*" (Perin, Campana 2014)



### 6.2.5. *Abakainon*

#### **Tripi, Messina**

#### **Una ipotetica Ninfa. Inquadramento geografico, fonti antiche e testimonianze archeologiche**

*Abakainon*<sup>1117</sup>, odierna Tripi<sup>1118</sup> (figg. 1-2), si trova tra la catena dei Nebrodi e quella dei Peloritani e fu un centro siculo, poi grecizzato, che partecipò alla rivolta di Ducezio e che entrò a far parte dei territori posti ad est del fiume Salso che Dionisio I riunì sotto il proprio controllo. Il luogo rappresentava un'importante via di comunicazione e “controllava una delle cosiddette vie fluviali che, risalendo il corso del fiume Mazzarà, proseguivano lungo il corso del fiume Francavilla sino allo sbocco della costa orientale tra Naxos e Katane”<sup>1119</sup>.

Gran parte del territorio venne espropriato dal tiranno in seguito alla fondazione di Tindari<sup>1120</sup>. In età romana la località venne chiamata *Abacaenum*. Nell'arco di tempo in cui la città ebbe un ruolo di primo piano, tra il V e il III secolo a.C. essa venne coinvolta in diverse vicende politiche e si alleò con Cartagine contro Siracusa (393 a.C. e 315 a.C.) e con Siracusa contro i Mamertini (263 a.C.). Classificata intorno al 210 a.C. come *civitas decumana* nella organizzazione della Provincia Sicilia, nel 131 a.C. la città venne detta da Appiano “territorio punico”<sup>1121</sup>. Nel tempo perse via via importanza, divenendo *municipium* o *vicus* del territorio di Tindari.

Nel 1886 A. Salinas rinvenne nel territorio in questione delle monete con legenda “ABAKAINON”, chiarendo così l'identificazione della zona di cui si discuteva già dall'epoca di Fazello<sup>1122</sup>.

---

<sup>1117</sup> Sulla storiografia e sull'iconografia monetale del sito nel periodo cronologico che va dal V al VI a.C. si veda Santagati 2019b, pp. 51-66.

<sup>1118</sup> Si ringraziano Michele Lemmo, sindaco di Tripi, e gli archeologi Piero Coppolino e Maura Arizia per i consigli e il supporto forniti durante le ricognizioni archeologiche avvenute nell'area di Tripi nel mese di agosto 2022.

<sup>1119</sup> Santagati 2019b, p. 52.

<sup>1120</sup> Avvenuta nel 396 a.C., si veda Diodoro 14, 78.

<sup>1121</sup> Appiano, *B.C.* 5, 117, 487. Cfr. Sofia 2016, p. 21.

<sup>1122</sup> Santagati 2019b, p. 51.

I primi scavi archeologici vi vennero eseguiti tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta del secolo scorso e da questi fu chiaro che la città sorgeva su insediamenti di età preistorica<sup>1123</sup>. Già Bernabò Brea<sup>1124</sup> supposeva che l'estensione del sito giungesse fino al torrente di Mazzarrà, antico *Elicòn*, al confine con *Messana*, e ciò si riallaccia alla testimonianza diodorea della fondazione di Tindari a discapito di *Abakainon* per agevolare lo stanziamento di mercenari.

In campo archeologico, di notevole interesse sono la necropoli ellenistica di contrada Cardusa, con gli *epitymbia*<sup>1125</sup> (figg. 3-4), e la villa extraurbana indagata dall'Università di Messina e sita sul pianoro di Campogrande<sup>1126</sup>.

Dando uno sguardo al territorio si trovano diversi avamposti con le stesse caratteristiche topografiche di *Abakainon*. Se ad est si trovavano *Longane*<sup>1127</sup>, confinante con *Zancle* e *Mylai*, ad ovest vi erano *Agathyrnon*<sup>1128</sup>, *Alontion*<sup>1129</sup>, *Apollonia*<sup>1130</sup>, *Kale Acte*<sup>1131</sup>, *Amestraton*<sup>1132</sup>, *Halaesa Arconidea*<sup>1133</sup>, *Kephaloidion*<sup>1134</sup>. Tutte queste città hanno una posizione elevata e sono protette naturalmente, inoltre si trovano a breve distanza dal mare e nelle vicinanze di profonde vallate<sup>1135</sup>.

---

<sup>1123</sup> Dal Neolitico Medio all'età del Ferro. Testimonianze di tali dati si hanno ad esempio in località Portusa, nella parte meridionale di Pizzo Cisterna. Altre attestazioni archeologiche si hanno nelle aree "Castello" e "il Piano". Si veda Sofia 2016, p. 99.

<sup>1124</sup> Bernabò Brea 1975a, pp. 3-52.

<sup>1125</sup> Bacci 2009, pp. 109-130. Si vedano anche Sofia 2015 e Sofia 2019. Sugli *epitymbia* vi è una vasta bibliografia, sia di ambito regionale che mediterraneo. Si vedano infatti sugli stessi monumenti funerari i confronti con Cefalù, Lilibeo, Selinunte, Entella, Agrigento, Gela, Butera, Camarina, Siracusa, Megara Iblea, Lentini, Centuripe, Messina, Lipari, Milazzo, Polizzi Generosa, Monte Riparato di Caltavuturo, Montagna dei Cavalli, Tharros, Cartagine, Alessandria (in particolare le necropoli di Hadra, Mustafa Pascia e Shatbi). Su questi confronti si veda Sofia 2019.

<sup>1126</sup> La Torre 2009, pp. 141 e ss.

<sup>1127</sup> In comune di Rodì. Sofia 2016, p. 102.

<sup>1128</sup> Forse Capo d'Orlando.

<sup>1129</sup> S. Marco d'Alunzio.

<sup>1130</sup> S. Fratello.

<sup>1131</sup> Caronia.

<sup>1132</sup> Mistretta.

<sup>1133</sup> Area di Tusa.

<sup>1134</sup> Cefalù.

<sup>1135</sup> Si veda Sofia 2016 e bibliografia.

Questi elementi del territorio sono per le città sia confini naturali che vie di comunicazione con l'interno<sup>1136</sup>.

*Abakainon* era probabilmente un centro strategico per il ricongiungimento della costa tirrenica con la Valle dell'Alcantara attraverso le vie interne<sup>1137</sup>. Che quest'area fosse di grande rilevanza per gli spostamenti tra il litorale tirrenico e quello ionico lo dimostra il fatto che essa fosse parte dell'itinerario di Sicilia dei *Theorodokoi* di Delfi<sup>1138</sup>.

La città batteva moneta, probabilmente perché dal momento in cui essa venne inserita nella *synteleia* creata da Ducezio per il mantenimento dell'esercito comune vi fu necessità di moneta per la retribuzione dei soldati<sup>1139</sup>. La moneta di *Abakainon* presenta il tipo con uomo barbuto coronato d'alloro e nel retro una scrofa, iconografia riferibile a Zeus e a Demetra (o a una divinità ctonia)<sup>1140</sup>. Nel momento in cui scomparve Ducezio, Tripi divenne un centro sottoposto a Siracusa e questo si nota dal mutamento dei tipi monetali, come quello degli ultimi decenni del V a.C. raffigurante una figura maschile con i capelli arruffati e sul retro una scrofa<sup>1141</sup>. Secondo alcune ipotesi la figura dell'uomo potrebbe far riferimento a quella serie di eroi locali menzionati nei miti che vennero ripresi nelle iconografie delle città schierate con Siracusa contro Atene<sup>1142</sup>.

Sempre alla numismatica fanno riferimento le attestazioni che richiamano alla mente il tipo della Ninfa tipico della monetazione di Siracusa che in età dionigiana ne recupera l'immagine per l'iconografia monetale<sup>1143</sup> (fig. 5). Nel caso di *Abakainon* la Ninfa di riferimento potrebbe essere

---

<sup>1136</sup> Sofia 2016, p. 102.

<sup>1137</sup> Sofia 2016, p. 104.

<sup>1138</sup> Manganaro 1979, pp. 419-461.

<sup>1139</sup> Santagati 2019b, p. 55.

<sup>1140</sup> Santagati 2019b, p. 56.

<sup>1141</sup> Santagati 2019b, pp. 57-58. Tali raffigurazioni rappresentavano un richiamo alla natura e alla fauna locale. Cfr. Bertino 1975, pp. 105-131; Sofia 2016, p. 107. Cfr. anche Rizzo 1946, pp. 261-262.

<sup>1142</sup> Santagati cita anche i casi di iconografia monetale messinese, ovvero quei tipi in cui sono raffigurati Pelorias e Pheraimon, o, ancora, i tipi siracusani con rappresentati Aretusa e Leukaspis (si vedano le sezioni dedicate). Cfr. Santagati 2019b, p. 58.

<sup>1143</sup> Ciaceri 1911. Si veda Santagati 2019b, p. 61. Cfr. anche Campana 1999, pp. 19-21 e Salamone 2012a.

identificabile in Aba, “portatrice di civiltà e antica progenitrice di stirpi”<sup>1144</sup>, e l’iconografia della figura femminile verrà associata anche al cavallo libero e al toro androprosopo (figg. 6a-6c)<sup>1145</sup>. Appare fondamentale e, ancora una volta, importante dal punto di vista socio-politico, l’associazione tra la Ninfa<sup>1146</sup>, in quanto richiamo alle origini mitiche del territorio, e l’iconografia monetale, in quanto elemento di riferimento economico per eccellenza.

---

<sup>1144</sup> Si veda Santagati 2019b, p. 63.

<sup>1145</sup> Si veda Santagati 2019b, pp. 63-64.

<sup>1146</sup> Lo stesso Ciaceri scriveva, pur dichiarandole incerte, “teste di Ninfe si riscontrano in varie monete di Sicilia, come in quelle di Abaceno, Catana, Mozia, Panormo [...]”. Non vi sono ad oggi tuttavia dati certi per ipotizzare un culto delle ninfe presso quest’area. Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 144.

*Abakainon* – Figure



Fig. 1 - Tripi (foto Autore)



Fig. 2 - Ubicazione di Tripi (Sofia 2019)

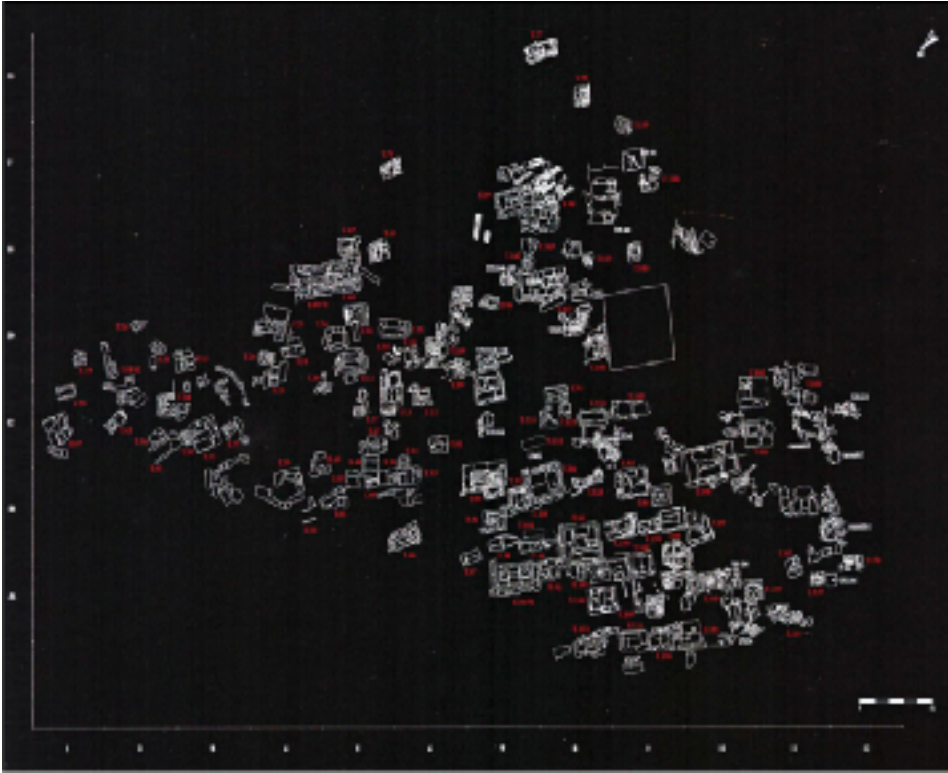


Fig. 3 - Tripi, necropoli in contrada Cardusa (Sofia 2019)



Fig. 4 - Tripi, particolari della necropoli in contrada Cardusa (Sofia 2019)



Fig. 5 - Monete da *Abakainon* (Rizzo 1946)



Fig. 6a-6c - Moneta con ninfa da *Abakainon* (Santagati 2019)



## 6.2.6. Una lastra in calcare con dedica alle Ninfe dell'acquedotto di Catania Catania

### Una dedica alle Ninfe delle acque. Inquadramento dell'area e analisi dell'epigrafe

Durante gli scavi del maggio del 1771 il principe Biscari trovò sul lato settentrionale di Piazza Dante e della chiesa di S. Nicolò una lastra in calcare <sup>1147</sup> (figg. 1-3). Il rinvenimento sembra scrivibile al III o al IV d.C. e rappresenta una delle attestazioni più tarde di questo lavoro.

Sulla lastra è possibile leggere un testo inciso a scalpello:

1. Βαιὸν ἐμὲ Νύμφαις ἔργον κάμ [εν. . .]
2. οὐ γάρ μοι σθεναρὴν χεῖρ' ἐπέ [θηκεμάτην]
3. ἀλλ' ἐν ἐμοὶ καμάτων εὔρεν τέλ [οῦ ἔσχετ' ἄγαλμα]
4. ἀγρόθι λαϊνέης αὔλακος ὕδρο [φόρου]
5. τὴν αὐτὸς ποίησεν, ἐς ἡέρα πολλ [ὸν ἀείρας]
6. νᾶμα φέρειν καθαρὸν ἐνναέται [ς Κατάνης]
7. (vac.8) Ἐννοῖου (vac.7)

“[---] mi ha fatto, un umile lavoro per le Ninfe. Infatti, non mi ha imposto invano la sua potente mano, ma in me ha trovato compimento dei suoi sforzi e ha ottenuto una statua accanto al solco che fornisce l'acqua, che egli stesso ha fatto, avendolo innalzato fino in cielo, per portare un flusso puro a coloro che abitano in Katania. (Versi) di Ennoios”<sup>1148</sup>.

---

<sup>1147</sup> Adesso il rinvenimento si trova al Museo Civico di Catania, all'interno del Castello Ursino. Numero di inventario 539.

<sup>1148</sup> Jonathan Prag, James Cummings, James Chartrand, Valeria Vitale, Michael Metcalfe, Serena Agodi, Simona Stoyanova "I.Sicily 000649", in J.R.W. Prag (ed.), I.Sicily <http://sicily.classics.ox.ac.uk>, DOI: 10.5281/zenodo.4338147 e bibliografia.



Secondo gli studi di J. Prag, che indaga l'epigrafe adottando anche delle proposte fatte da G. Manganaro a completamento del testo originario<sup>1149</sup>, il nome della persona che viene onorata nel testo e che ha realizzata l'opera è andato perduto e doveva trovarsi alla fine della prima riga. Dell'acquedotto che portava l'acqua dal versante sud dell'Etna fino a questa zona di Catania rimangono ancora alcune tracce e proprio Biscari portò alla luce dei resti di un ninfeo menzionato nei testi latini<sup>1150</sup>. Con ogni probabilità il testo in oggetto commemorava l'estensione del ramo dell'acquedotto e la costruzione del ninfeo alla sua estremità e sebbene il latino fosse una lingua ufficiale e utilizzata nei documenti pubblici, il greco veniva utilizzato ancora per redigere testi letterari di alto livello come quello riportato su questa iscrizione posta su edificio pubblico<sup>1151</sup>. Probabilmente lo stesso ninfeo è stato menzionato in un altro testo scritto in latino sulla stessa lastra. L'iscrizione latina è stata datata tra la seconda metà e la fine del IV secolo d.C. e riporta le seguenti parole:

1. [Dilapsummultor]um i n[ur]ia nymfeum [et]
2. [magnal]abe foedatum cuius etiam aqua
3. [inductano]vo meatu tamen corruptione
4. [fistularu]m ita fuerat poll uto ut quanda m
5. [pernicie]m haurientibus inferre videretur
6. [indulgenti]a · Fl(avi) · Arsini v(iri) c(larissimi) · consularis · p(rovinciae) · S(iciliae) ·
7. [restitut]um adque usui populi splendidissi mae
8. [urbis(?)Catinaeite- - ? - -]m redditum reformatumque est.
9. [Cur]ante · Fl(avio) · Ambrosio · v(iro) · p(erfectissimo) · d . . . · pr .

“Il ninfeo, rovinato dall'abbandono di molti e disfatto da un grande crollo, e le cui acque, benché fornite da una nuova offerta, erano ancora così inquinate dal decadimento dei tubi che sembravano portare malanni su quelli che le bevevano, per il favore del più nobile Flavius Arsinus, governatore console della provincia di Sicilia, è stato restaurato e restituito per l'uso delle più splendide

<sup>1149</sup> I.Sicily 000649, (ultima revisione del 19-01-2021).

<sup>1150</sup> Anche un mosaico con i mesi è conservato al Museo e sembra provenire dallo stesso luogo.

<sup>1151</sup> Questo fattore rappresenterebbe un'altra prova del bilinguismo presente a Catania nei primi secoli d.C.

persone di Catania, ed è stato ristrutturato. Il lavoro è stato supervisionato dal più perfetto Flavius Ambrosius, con decreto dei consiglieri comunali, a spese pubbliche”<sup>1152</sup>.

Se infatti nel primo testo l’iscrizione commemorava la costruzione del ninfeo, questo, più tardo, riferisce le informazioni sui lavori di restauro del monumento. Dagli studi condotti da Prag e dal suo team apprendiamo che il Flavio Ambrosio menzionato nell’epigrafe viene citato da Simmaco come legato alla corte imperiale del consiglio provinciale di Sicilia tra il 377 e il 379 a.C. ca. Inoltre, per gli studiosi, il Flavio Arsinio citato nel testo potrebbe essere identificabile in un Arsenio elogiato dall’imperatore Costanzo II nel 359 d.C. (e forse governatore della Sicilia nel 350 d.C.). Il crollo del ninfeo è stato collegato ai fenomeni disastrosi avvenuti nel 365 d.C.<sup>1153</sup> e probabilmente la prima epigrafe è stata riutilizzata per la registrazione degli eventi di restauro. Pur non essendo usuale si è ipotizzato che l’epigrafe fosse esposta in modo tale da consentire la lettura di entrambe le facce iscritte.

L’attestazione della prima iscrizione è più che sufficiente a stabilire un collegamento con un presunto culto delle Ninfe delle acque<sup>1154</sup>. Tuttavia l’iscrizione è molto tarda rispetto le attestazioni di età arcaico-classica o ellenistica a cui si è abituati.

C’è da dire che le rimanenze culturali siciliane contribuiscono molto al permanere degli atti di devozione verso le entità poste a guardia di elementi a carattere paesaggistico-naturale, così come le strutture legate alla gestione delle acque tipo le *fountain house* – ninfeo o gli acquedotti. Del ninfeo in quanto monumento consacrato alle Ninfe scrive anche Strafforello<sup>1155</sup> che aggiunge alla breve analisi delle due iscrizioni, in greco e in latino, la notizia che pochi anni prima, durante gli scavi di un corridoio del Reclusorio delle Verginelle, erano stati ritrovati dei marmi e dei mattoni riconducibili al ninfeo, insieme ad un lungo condotto delle acque e che questi ritrovamenti erano stati descritti da Sciuto Patti<sup>1156</sup>.

---

<sup>1152</sup> Anche in questo caso sono state accettate le integrazioni fatte da Manganaro con poche differenze: Line7 Manganaro: splendidissimi; lapis: splendidissimae; Line8 Manganaro: Catinensium; Line9 Manganaro: d(ecurionum) [d(ecreto) a]er(e) p(ublico). Si veda I.Sicily 000301 (ultima revisione del 19-01-2021).

<sup>1153</sup> In quell’anno vi furono un grande terremoto e uno tsunami. Si veda I.Sicily 000301.

<sup>1154</sup> Ciceri 1911 (2004), p. 138.

<sup>1155</sup> Strafforello 1893, p. 264.

<sup>1156</sup> Si veda Strafforello 1893, p. 264 alla voce “Ninfeo”.

Nonostante l'epigrafe, non vi sono dati per poter essere certi di un culto di età pregreca o greca dedicato alle Ninfe delle acque della Catania antica. È tuttavia notevole il legame della città con le proprie acque, in particolar modo quelle dell'Amenano e del Lago di Nicito, che, in età tarda, sorse vicino ad un luogo di culto dedicato ai santi Cosma e Damiano, santi curatori e medici che potrebbero avere avuto una connessione con le acque salutari del luogo.

**Catania – Figure**



Fig. 1 - Epigramma riguardante la costruzione di un ninfeo, Catania (foto Autore)

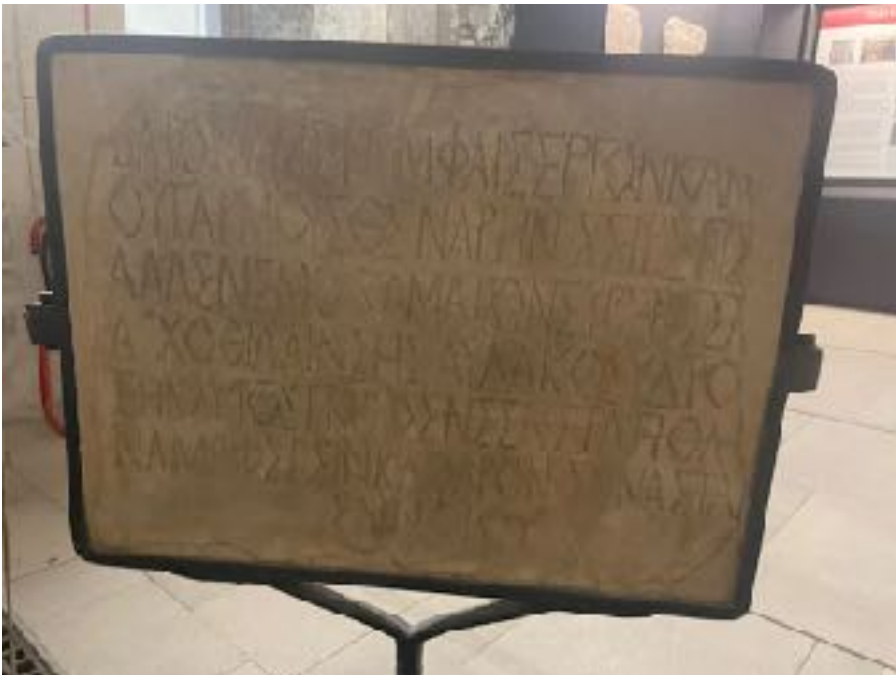


Fig. 2 - Epigramma riguardante la costruzione di un ninfeo, particolare dell'iscrizione, Catania (foto Autore)



Fig. 3 - Epigramma riguardante la costruzione di un ninfeo, retro, Catania (foto Autore)

### 6.2.7. *Polystephanos* Agrigento (abitato)

#### **Piccolo altare in pietra dal Museo di Agrigento con dedica alla *Polystephanos*. Provenienza del reperto e analisi dell'iscrizione**

Custodita al Museo Archeologico Regionale “P. Griffo” di Agrigento si trova una aruletta in pietra che proviene dall'area dell'abitato di Agrigento<sup>1157</sup>. Il piccolo altare presenta due iscrizioni alla *Polystephanos Soteira* ascrivibili a due periodi diversi e di diversa tipologia. La più antica tra le due è incisa ed è databile al IV a.C., la seconda è stata graffita in età alto imperiale (figg. 1-2).

L'iscrizione completa recita: ΠΟΛΥΣΤΕΦΑΝΩ ΣΩΤΕΙΡΑ<sup>1158</sup> - ΝΙΚΟΜΗΔΗΣ Ο ΚΑΙ ΔΙΟΝΥΣ ΣΩΤΙΡΑ<sup>1159</sup> ed è stata scritta su quattro linee. La prima parte è stata tradotta “alla dea salvatrice dalle molte corone”, dedica che si ripete nel graffito più tardo nel quale viene menzionato anche il nome del dedicante “Nicomede”. Più volte e in più studi questa aruletta è stata indagata come altarino votivo legato a un culto dell'*oikos*<sup>1160</sup> ed è stata confrontata con l'iscrizione rinvenuta su un vaso proveniente dalla stipe votiva di Fontana Calda di Butera (fig. 3), notoriamente dedicata ad un culto di Artemide e delle Ninfe<sup>1161</sup>. De Waele ricorda che la *Polystephanos* è conosciuta in soli tre luoghi della Sicilia e che inizialmente secondo alcuni glossografi poteva essere assimilata a Feronia e secondo altri a Persefone<sup>1162</sup>, tuttavia l'identità dalla *Polystephanos* resta da chiarire.

Nonostante anche in questo caso non vi sia una chiara attestazione di una ninfa delle acque, la dea dalle molte corone potrebbe realmente essere una delle Ninfe del corteggio delle divinità maggiori quali Demetra e Kore o Artemide. Il fatto che l'altarino sia stato ritrovato in un abitato contribuisce ad assegnare il ritrovamento a tutta quella serie di oggetti votivi appartenenti alla sfera domestica

---

<sup>1157</sup> Si veda Caminneci 2022, pp. 201-202.

<sup>1158</sup> Iscrizione incisa di IV a.C.

<sup>1159</sup> Graffito di età altoimperiale.

<sup>1160</sup> Caminneci 2022, pp. 201-202.

<sup>1161</sup> Adamesteanu 1958b, pp. 590-672; Portale 2008, pp. 9-58; Portale 2012, p. 239.

<sup>1162</sup> De Waele 1971, p. 250.

del culto ancora poco indagata e che richiama alla mente anche l'area dell'abitato ellenistico di Occhiolà e il suo probabile culto tributato alle Ninfe delle acque<sup>1163</sup>.

---

<sup>1163</sup> Si veda la sezione dedicata a Occhiolà (Grammichele).

***Polystephanos* da Agrigento– Figure**



Fig. 1 - Arula con iscrizione. *Polystephanos* dal Museo di Agrigento (foto Autore)



Fig. 2 - Arula con iscrizione. *Polystephanos* dal Museo di Agrigento (foto Autore)





Fig. 3 - *Oinochoe* con dedica alla dea *Polystephanos* (Portale 2008)

## 6.2.8. Fontana Calda di Butera

### Butera

#### La “dea dalle molte corone” di Butera. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche

Il territorio di Butera si trova nella piana di Gela ed è compreso tra i fiumi Salso e Disueri (fig. 1). Il luogo, bagnato dal Mar Mediterraneo, ha al suo interno il lago artificiale Comunelli, alimentato dal torrente omonimo e utile riserva di acqua per la zona in caso di siccità.

Nello specifico questa sezione riguarda Contrada di Fontana Calda, luogo che si trova sulla riva del torrente Comunelli, nell'area situata a nord-est dal centro di Butera. Sin dal VII secolo a.C. presso il luogo è attestato un culto delle acque e vi sono stati rinvenuti diversi reperti votivi<sup>1164</sup>.

“Ogni qualvolta passavo a guado il torrente Comunelli per proseguire le mie ricognizioni nella parte orientale del territorio del Comune di Butera, nell'acqua del torrente osservavo dei frammenti di statuette e di vasetti che non potevano provenire dalla necropoli di Piano della Fiera”<sup>1165</sup>. Queste parole spiegano come iniziarono le indagini presso quello che sarebbe divenuto uno dei siti con maggiore continuità culturale di tutta la Sicilia<sup>1166</sup>. Secondo la descrizione dell'autore, questo è un “luogo appartato e ricco di acque sgorganti dalle rocce che si alzano a picco sul lato orientale del luogo del rinvenimento e si ergono a picco per tutta la riva occidentale. Se a tutto questo aggiungiamo il calore delle sorgenti e quell'odore di iodio che si sente in tutta la zona, credo che non vi possa essere dubbio sull'identificazione di questo culto con quello delle Ninfe; culto diffusissimo nella Sicilia antica”<sup>1167</sup>.

---

<sup>1164</sup> Adamesteanu 1958a; Adamesteanu 1958b, pp. 590-672.

<sup>1165</sup> Adamesteanu 1958b, p. 589.

<sup>1166</sup> Per quanto riguarda i dati di scavo e il catalogo si rimanda a Adamesteanu 1958b, pp. 590-672.

<sup>1167</sup> Per ulteriori informazioni sul sito si vedano Adamesteanu 1957, pp. 166-173 e Adamesteanu 1958b, p. 671.

Secondo Adamesteanu, scopritore del santuario, questa stipe faceva quindi riferimento ad un culto delle Ninfe, una delle quali, la dea *Polystephanos*, la “dea dalle molte corone”<sup>1168</sup>, è menzionata nell’iscrizione graffita su una *oinochoe* di età agatoclea<sup>1169</sup>.

Questa attribuzione del santuario non è stata successivamente messa in dubbio, anzi ne è stata sottolineata l’affinità con i santuari dedicati alle divinità ctonie e in generale con i luoghi deputati alla celebrazione dei riti di passaggio e collegati alla fertilità femminile. Inoltre l’area del santuario è una zona ricca di acque, elemento che ben si accorda con la tipologia di santuario in oggetto<sup>1170</sup>.

Nel 1951, in seguito ad indagini effettuate sul lato orientale del torrente, vennero trovati dei frammenti di statue fittili, bronzetti, monili in pasta vitrea, monete in bronzo e perle<sup>1171</sup> e reperti ceramici<sup>1172</sup>. La continuità di frequentazione del sito con finalità d’uso sacro è rappresentata dalla grande quantità di statuette fittili che raffigurano suonatrici di flauto<sup>1173</sup> e offerenti, tipiche dei santuari dell’isola<sup>1174</sup> ascrivibili ai secoli VI-V a.C.<sup>1175</sup>. Questi tipi di *ex-voto* sono solitamente attribuiti a luoghi santuariali noti per essere consacrati a divinità della fertilità e presso i quali avvenivano riti che probabilmente avevano a che fare con i passaggi di stato, come quelli da *parthenos* a *gyne*<sup>1176</sup> più volte citati (figg. 2-10). I ritrovamenti emersi aderiscono perfettamente al tipo di culto ipotizzato, infatti “le triadi muliebri, le ‘pupe’ sedute, fors’anche le figure femminili recumbenti e le suonatrici richiamano queste dee del mondo naturale, si voglia per identità, si voglia, più plausibilmente, per assimilazione delle devote al paradigma divino; l’offerta di olii profumati è un rito ricorrente nella venerazione delle Ninfe, nei cui santuari si ritrovano numerosi

---

<sup>1168</sup> Che per Portale potrebbe essere considerata anche la Artemide del santuario di Segesta onorato da *matronae et virgines* descritta da Cicerone. Cicerone, *Verr.*, 2, 4, 77. Si veda anche Caminneci 2022, pp. 201-202 per l’arula dedicata alla *Polystephanos* rinvenuta nell’area dell’abitato agrigentino.

<sup>1169</sup> Adamesteanu 1958b, pp. 202-672; Panvini 2003 e Portale 2008, pp. 10 e 45. Si veda la figura nella sezione sulla *Polystephanos* di Agrigento

<sup>1170</sup> Su tali dati si veda Portale 2008, pp. 9-58.

<sup>1171</sup> Panvini 2003, pp. 123-135.

<sup>1172</sup> Adamesteanu 1958b, p. 590.

<sup>1173</sup> Adamesteanu 1958b, pp. 634-639. Si veda anche Bellia 2005, pp. 49-63 sulla coroplastica in ambito musicale nella Sicilia greca.

<sup>1174</sup> Adamesteanu 1958b, p. 632.

<sup>1175</sup> Tuttavia la Portale afferma chiaramente che “mentre non è al momento possibile individuare alcuna attestazione per il VI-inizi V secolo, le dediche di statuette si avviano con tipi dell’avanzato V secolo”. Portale 2008, p. 52.

<sup>1176</sup> Per questo tipo di ritualità si veda Portale 2008, pp. 9-58 e relativa bibliografia.

elementi [...]”<sup>1177</sup>. Dall’analisi dei materiali provenienti da Fontana Calda la Portale sostiene una “pacifica attinenza al mondo femminile delle pratiche religiose documentate” dai ritrovamenti<sup>1178</sup> e ne deduce una somiglianza tra le iconografie e le movenze rituali antiche.

Tuttavia in tale studio viene messo in evidenza come in quello di Adamesteanu venga omessa l’importanza di Artemide, già nota nella Sicilia antica per essere associata ai culti delle Ninfe (come nel caso dell’“Artemide fluviale” citata da Pindaro)<sup>1179</sup>. È verosimile infatti che quanto dedotto da Adamesteanu, il quale attribuisce al culto delle Ninfe delle acque salutari del luogo la maternità del culto, non sia totalmente corretto<sup>1180</sup>. L’analisi della Portale conduce ad una nuova ipotesi che vede nella figura di Artemide la prima destinataria del culto che si svolgeva presso la sorgente di Butera, e che il *choros* delle Ninfe era venerato insieme alla divinità. Su questa analisi si identificano le ninfe come compagne delle divinità, come da tradizione greca. Queste Ninfe “artemisie”<sup>1181</sup> legate alla dea non sarebbero esse stesse oggetto di culto, ma sarebbero emblematiche nel rituale di passaggio per le donne di una comunità<sup>1182</sup>. In Diodoro leggiamo invece che Artemide, Athena e Kore ricevettero in dono Ortigia, Himera, Enna e la fonte Kyane<sup>1183</sup>. Che insieme alle ninfe le tre dee siano destinatarie di diversi culti nell’isola è risaputo e anche Demetra, Hera e Afrodite veniva venerate insieme alle altre dee citate come divinità del mondo culturale femminile.

Sulla base dei dati acquisiti, è facile immaginare che la stipe votiva di Fontana Calda di Butera, così come si presentava al suo scopritore, potesse sembrare la testimonianza di un culto con una lunga continuità di vita. I ritrovamenti illustrano infatti le diverse fasi cronologiche di una devozione che va dalla seconda metà del VII a.C. fino forse all’età bizantina<sup>1184</sup>, nell’ambito di un paesaggio culturale considerato sacro proprio per la presenza di sorgenti e corsi d’acqua. Se vi sono scarsi

---

<sup>1177</sup> Portale 2008, p. 47 e bibliografia.

<sup>1178</sup> Portale 2008, p. 46.

<sup>1179</sup> Pindaro, *Pitica* 2, 7, inoltre Portale ricorda anche che “un dato importante del paesaggio culturale siracusano è, del resto, la stretta associazione tra la dea, le Ninfe – particolarmente rilevante nel caso di Aretusa –, e Demetra e Kore, Dioniso, Athena, Apollo”. Portale 2008, p. 48.

<sup>1180</sup> Portale 2008, p. 48.

<sup>1181</sup> Si veda Portale 2008, p. 49, nota 1.

<sup>1182</sup> Larson 2001, p. 109; Portale 2008, p. 49, nota 1.

<sup>1183</sup> Diodoro 5, 2, 3 e Diodoro 5, 5, 3. Si veda Portale 2008, p. 49, nota 1.

<sup>1184</sup> Si veda Adamesteanu 1958b, p. 670. Per Portale le testimonianze per suffragare tale ipotesi sono troppo labili e indica che sarebbe meglio parlare di “frequentazioni successive”. Portale 2008, p. 53.

ritrovamenti per il periodo compreso tra il VII e gli inizi del VI a.C., così non è per i resti archeologici ascrivibili alla seconda metà del VI a.C. Un ulteriore vuoto cronologico si ha invece per la prima metà del IV a.C., ma i doni votivi sembrano ricominciare a partire dalla seconda metà del IV e nel 340 vi è una diffusione di ex-voto in tutta la zona culturale<sup>1185</sup>. La questione riguardante le attestazioni arcaiche potrebbe essere differente; se infatti le attestazioni di VI a.C. sono quasi inesistenti è forse a causa di un “assorbimento” del territorio di Butera nella sfera geola o per via di mancanza di ulteriori indagini archeologiche volte ad individuare un ipotetico deposito di epoca arcaica<sup>1186</sup>. La ripresa delle attestazioni culturali sostenuta dalle cronologie indagate e riferite al V secolo potrebbe derivare dalle nuove dinamiche sociali dell’età dei Dionisii, infatti il santuario è assiduamente frequentato dal V al III secolo a.C. Nel 282 a.C. i fedeli cominciano a non depositare più le statuette votive forse a causa di un riassetamento delle comunità seguito della distruzione di Gela<sup>1187</sup>.

Nello specifico i tipi di Artemide si affermano tra la fine del V secolo e gli inizi del IV e non si può dare un’indicazione cronologica univoca per tutti i ritrovamenti. Su tali indicazioni si può però ipotizzare o che vi fosse una compresenza culturale di divinità venerate nello stesso luogo o che vi sia stato un mutare di divinità a cui venivano tributati i culti<sup>1188</sup>.

In ogni caso questo santuario rappresenta uno dei pochi luoghi di culto in Sicilia con una ampia continuità di vita attestata dai ritrovamenti archeologici<sup>1189</sup> e può essere paragonato ad altri contesti siciliani come quelli di “Mintina” a Palma di Montechiaro<sup>1190</sup>, e quelli di Scala Greca<sup>1191</sup> e di Feudo Nobile (che però hanno una vita breve rispetto all’esempio di Butera<sup>1192</sup>).

---

<sup>1185</sup> Adamesteanu 1958b, p. 670.

<sup>1186</sup> Portale 2008, p. 53.

<sup>1187</sup> Portale 2008, p. 50.

<sup>1188</sup> Secondo Portale ad esempio si potrebbero essere succeduti i culti antichi delle acque, quelli di Demetra e Kore e infine quello di Artemide. Portale 2008, p. 50.

<sup>1189</sup> L’autore dichiara anche che un altro di questi luoghi è ovviamente rappresentato dall’*Athenaion* di Ortigia.

<sup>1190</sup> La cui vita dura però fino al V a.C. Si veda la sezione dedicata.

<sup>1191</sup> Si veda anche Portale 2008, p. 48.

<sup>1192</sup> Adamesteanu 1958b, p. 670 e note 3 e 4. Altri confronti che pone l’autore sono quelli di S. Biagio ad Agrigento e di Locri e Fratte di Salerno. Si veda Adamesteanu 1958b, p. 670 e note 7 e 8.

Adamesteanu discute le parole di Pace sull'osmosi dei culti reputati ctonii e posti ad alto livello sincretico con quelli greci<sup>1193</sup> e arriva a due conclusioni importanti per la cultualità del sito di Butera. Nel momento in cui scrive l'autore sono proprio le acque di Fontana Calda ad alimentare Butera, ed è uso nella Butera contemporanea che quando una donna sta per aver il primo bambino effettui un'abluzione con l'acqua di Fontana Calda. Il permanere di tale consuetudine che possiamo comunque definire folkloristico-rituale è un'attestazione di grande importanza per quanto riguarda la memoria di una comunità in cui continuano a permanere usi e tradizioni locali<sup>1194</sup>.

Questa sfera culturale è quindi indubbiamente legata alla figura femminile e ai passaggi di *status* da compiere per far parte della comunità; inoltre l'elemento musicale non poteva mancare in rituali che potevano prevedere sia la purificazione che l'effettivo passaggio dall'età puerile all'età adulta<sup>1195</sup>.

Si ritiene che il luogo presentasse una pluralità culturale, nel quale erano comunque venerate delle divinità poste a protezione dell'elemento femminile e della natura.

Nel caso specifico di Butera sembra che si possa affermare la presenza del gusto ricercato, del lusso e della raffinatezza tipici delle mode ellenistiche, le quali permettono di segnalare, attraverso diversi confronti, elementi comunicanti con l'ambiente non soltanto magnogreco, ma anche alessandrino.

---

<sup>1193</sup> Pace 1945, pp. 481-507.

<sup>1194</sup> Si veda Adamesteanu 1958b, p. 672.

<sup>1195</sup> Portale 2008, p. 36; Cfr. Bellia 2015, per approfondimenti sulle figurine di musiciste a Fontana Calda. Si veda anche Cole 2004, p. 35.

**Fontana Calda di Butera – Figure**



Fig. 1 - IGM 272 IV SE Butera (Congiu 2005)



Fig. 2 - Parti anatomiche in terracotta da Butera (Portale 2008)



Fig. 3 - Statuetta di Artemide sicula da Butera (Portale 2008)





Fig. 4 - Statuetta di suonatrice da Butera (Portale 2008)



Fig. 5 - Triade di Ninfe da Butera (Portale 2008)



Fig. 6 - Statuetta in trono da Butera (Portale 2008)



Fig. 7 - Statuette di Artemide da Butera (Portale 2008)



Fig. 8 - Tanagrina da Butera (Portale 2008)



Fig. 9 - Testine con *polos* da Butera (Portale 2008)



Fig. 10 - Testine di tipo "Tanagrina" da Butera (Portale 2008)

## **6.2.9. La Sibilla di Lilibeo**

### **Chiesa di San Giovanni Battista, Marsala**

#### **L'antro della Sibilla di Lilibeo e il culto delle acque sacre. Inquadramento geografico e fonti antiche**

Marsala si trova nella parte occidentale della Sicilia, a Capo Boeo, antico Capo Lilibeo e si trova sopra i resti dell'antica Lilibeo (fig. 1). È bagnata dal Mar Tirreno a nord e dal Mar Mediterraneo a sud e nelle vicinanze, circa 2 km a nord, si trova la Riserva Naturale delle Isole dello Stagnone. All'interno del Parco archeologico di Marsala, nelle vicinanze del Museo Baglio Anselmi, si trova la Grotta della Sibilla dell'antica Lilibeo, esattamente sottostante la chiesa di San Giovanni Battista<sup>1196</sup> e così chiamata poiché ritenuta antica sede di una Sibilla sicula o suo sepolcro<sup>1197</sup> (figg. 2-5).

Si dice che la Sibilla in questione abbia vissuto e sia stata sepolta nella caverna, che aveva al suo interno una sorgente che probabilmente in antichità era stata sede di un culto indigeno legato alle acque e all'ambiente del luogo<sup>1198</sup>. Tale contesto è di grande interesse se pensiamo ai poteri oracolari tipici delle Ninfe delle acque di cui si è discusso nel capitolo relativo alle grotte e al loro utilizzo cultuale in ambito ninfale<sup>1199</sup>.

---

<sup>1196</sup> Si è visitato il luogo nell'estate del 2016 durante una permanenza lavorativa presso l'isola di Mozia, nell'ambito di una campagna archeologica diretta dal Prof. Lorenzo Nigro e di cui si faceva parte. Il luogo in quei giorni era accessibile per i visitatori, e con dei colleghi si visitò il famoso "Antro della Sibilla di Lilibeo" dietro consiglio di L. Nigro, che si ringrazia per il costante supporto e per aver consigliato la visita di un luogo mistico e non sempre visitabile come questo. La chiesa è chiamata anche Chiesa di San Giovanni al Boeo.

<sup>1197</sup> Mistretta 2014, p. 40.

<sup>1198</sup> Ustinova 2009a. A riprova dell'importanza delle fonti d'acqua rivendicate dagli abitanti della Sicilia, sulle monete siciliane vi sono diverse attestazioni di Ninfe delle fonti e di divinità fluviali. Tali raffigurazioni si riscontrano anche in Tessaglia a partire dal V secolo e secondo la Larson (2001) la spinta per la diffusione di tali raffigurazioni va da occidente a oriente, dalla Sicilia alla Tessaglia. La differenza di base tra le raffigurazioni delle due aree è che in Sicilia i fiumi sono raffigurati sia da soli che con le Ninfe, non così in Tessaglia. Larson 2001. D'altronde le Ninfe siciliane erano anche emblema della fertilità della terra, mentre le Ninfe tessali recavano con il loro sembiante un significato più genealogico.

<sup>1199</sup> Si veda la sezione dedicata.

La Sibilla storicamente più famosa, la Sibilla Cumana, nelle *Metamorfosi* di Ovidio<sup>1200</sup> racconta ad Enea, il quale aveva appena lasciato un'area piena di paludi per giungere alle spiagge di Cuma, di come il dio Apollo le avesse concesso una vita relativamente eterna ma priva di giovinezza<sup>1201</sup>. Su questa figura si basa forse anche la Sibilla di Sicilia, che come si è detto viveva dentro la grotta localizzata nell'odierna Marsala e contenente anche un pozzo dalle acque miracolose e salutari. Di questo pozzo discute Diodoro quando ci dice di Annibale sbarcato in Sicilia con il suo esercito. L'antichità del pozzo è tale da indurlo a specificare che era chiamato Lilibeo e che da questo molti anni dopo avrebbe preso il nome la città<sup>1202</sup>.

In uno studio recente A. Mistretta, sulla scia dei culti troiani presenti nell'area discute il plausibile culto delle acque locali, mutuato nella venerazione mistica di una Sibilla<sup>1203</sup>. L'autrice avvia un'analisi interdisciplinare che tende a non tralasciare né il dato fondamentale di storia delle

---

<sup>1200</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 14, 130-153: "*nec dea sum*", dixit "*nec sacri turis honore humanum dignare caput; neu nescius erres, lux aeterna mihi carituraque fine dabatur, si mea virginitas Phoebos patuisset amanti*". Dum tamen hanc sperat dum praecorrupte donis me cupit, "*elige*," ait "*virgo Cumaea, quid optes optatis potiere tuis*". ego pulveris hausti ostendi cumulum; quot haberet corpora pulvis, tot mihi natales contingere vana rogavi; excidit, ut peterem iuvenes quoque protinus annos. Hos tamen ille mihi dabat aeternamque iuventam, si Venerem paterer; contempto munere Phoebi innuba permaneo; sed iam felicior aetas terga dedit tremuloque gradu venit aegra senectus, quae patienda diu est; nam iam mihi saecula septem acta vides; superest, numeros ut pulveris aequem, ter centum messes, ter centum musta videre. Tempus erit, cum de tanto me corpore parvam longa dies faciet consumptaque membra senecta ad minimum redigentur onus; nec amata videbor nec placuisse deo; Phoebus quoque forsitan ipse vel non cognoscet, vel dilexisse negabit; usque adeo mutata ferar; nullique videnda, voce tamen noscar; vocem mihi fata relinquent, ««Non sono una dea» risponde; «non venerare con l'incenso sacro un essere umano. E perché la cecità non t'induca in errore, sappi che luce eterna e senza fine avrei potuto ottenere, se la mia verginità si fosse concessa a Febo, che mi amava. Nella speranza di ottenerla, corrompendomi con i suoi doni, Febo mi disse: «Esprimi un desiderio, vergine cumana: sarà esaudito». Io presi un pugno di sabbia e glielo mostrai, chiedendo che mi fossero concessi tanti anni di vita quanti granelli di sabbia c'erano in quel mucchietto. Sciocca, mi scordai di chiedere che anni fossero di giovinezza. Eppure anche questo m'avrebbe concesso, un'eterna giovinezza, se avessi ceduto alle sue voglie. Disprezzato il dono di Febo, eccomi qui, ancora nubile. Ma ormai l'età più bella mi ha voltato le spalle, e a passi incerti avanza un'acida vecchiaia, che a lungo dovrò sopportare. Vedi, sette secoli son già vissuta: per eguagliare il numero dei granelli, trecento raccolti e trecento vendemmie devo ancora vedere. Tempo verrà che la lunga esistenza renderà il mio corpo piccolo da grande che era, e le mie membra consunte dalla vecchiaia si ridurranno a niente. E non si potrà credere che m'abbia amata un dio, che a lui sia piaciuta. E forse persino Febo non mi riconoscerà o negherà d'avermi mai amata, tanto sarò mutata. Alla fine nessuno più mi vedrà: solo la voce mi rivelerà, la voce che il fato vorrà lasciarmi»". Trad. a cura di M. Ramous.

<sup>1201</sup> La Sibilla sarebbe rimasta in vita tanti anni quanti sono i granelli di sabbia che poteva stringere in una mano, tuttavia non concesse al dio la sua verginità e così ottenne una vita semi-eterna ma non un'altrettanta giovinezza.

<sup>1202</sup> Diodoro, 13, 54, 4: ὁ δ' Ἀννίβας ἐκβιβάσας τὴν δύναμιν κατεστρατοπέδευσεν, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ φρέατος, ὃ κατ' ἐκείνους μὲν τοὺς καιροὺς ὠνομάζετο Λιλύβαιον, μετὰ δὲ ταῦτα πολλοῖς ἔτεσι πρὸς αὐτῷ κτισθείσης πόλεως αἴτιον ἐγενήθη τῇ πόλει τῆς ἐπωνυμίας, "Intanto Annibale, sbarcato il suo esercito, allesti il campo piantando le tende a cominciare dal pozzo che in quel tempo era chiamato Lilibeo e che molti anni dopo avrebbe dato il nome alla città che uvu fu fondata". Trad. a cura di C. Micciché.

<sup>1203</sup> Mistretta 2014, p. 40.

religioni, né il fattore archeologico indispensabile alla comprensione del primo<sup>1204</sup>. Lo studio archeologico sul sito risulta specifico sulla base delle ultime indagini ivi effettuate che rivelano una cronologia di ampio raggio e una vicinanza ad un culto testimoniato da alcuni elementi attribuibili alla religiosità delle acque locali. Durante gli scavi vennero rinvenute una statua di Afrodite e una iscrizione testimoniante la volontà da parte di un dignitario romano di porre una dedica alla dea in un luogo ad essa dedicato<sup>1205</sup>. Se le attestazioni sul culto di Afrodite in Sicilia provengono perlopiù da Erice<sup>1206</sup>, Mistretta ipotizza un possibile Ninfeo nel luogo in oggetto avente per protagonista proprio Afrodite, e un culto delle acque connesso anche ad essa, oltre che alle Ninfe; nel luogo il culto cessò di esistere non appena nel IV d.C. venne riadibito come luogo di culto per opera cristiana<sup>1207</sup>.

La venerazione per la Sibilla di Lilibeo venne poi sostituita in epoca cristiana con il culto di San Giovanni e in tutti e due i casi l'acqua assume una forte valenza rituale e culturale così come l'attività oracolare-profetica.

Sulla festa di San Giovanni in Marsala ci dà notizie G. Pitre<sup>1208</sup>, avviandone la trattazione proprio a partire dal dato topografico. Infatti durante la sua narrazione evidenzia come la chiesa del 1576<sup>1209</sup> sorga esattamente sopra la Grotta della Sibilla. Lo stesso autore ricorda la proprietà profetiche della profetessa parlando delle acque salutari della grotta, utilizzando il dato come un espediente per ricordare la costruzione nel 1582 del nuovo pozzo entro la chiesa di S. Giovanni, nato per il refrigerio dei cittadini e dei forestieri nelle giornate di caldo.

Sul fatto che il ricordo del mito della Sibilla non fosse scomparso, e che anzi venisse ricordato attraverso quello del Battista, scrive ancora Pitre ricordando le parole di Houel: “La vigilia della

---

<sup>1204</sup> Mistretta 2014, pp. 37-54. Su questa base vanno ricordate anche le parole di Solino, 5, 7: *Lilyboetano promontorio Lilyboeum oppidum decus est Sibyllae Cumanae sepulchro*, “La città di Lilibeo, sul promontorio di lilibetano, è degna della tomba della Sibilla Cumana”, che richiama secondo Mistretta ciò che Diodoro (13, 54, 4) descrive proprio a proposito del pozzo.

<sup>1205</sup> La statua oggi si trova al Museo Archeologico Baglio Anselmi di Marsala. Si veda Mistretta 2014, pp. 47-49.

<sup>1206</sup> Sull'argomento si veda Mistretta 2014, pp. 48-49 e bibliografia. Inoltre come ricorda giustamente Mistretta Beschaouch scriveva così: *son nom [di Sicca Veneria] évoque le souvenir d'une grande déesse, Venus, comme le vigueur d'un culte où se manifestaient les interférences culturelles entre la Sicile et le monde de Carthage*, a riprova della commistione culturale tra Cartagine e la Sicilia. Cfr. Beschaouch 1981, p. 105.

<sup>1207</sup> Mistretta 2014, p. 50.

<sup>1208</sup> Pitre 2000, pp. 120-123.

<sup>1209</sup> La precedente era stata demolita dal capitano d'armi D. Giovanni del Pignoso per via delle scorrerie turche. Pitre 2000, p. 120.

festa, diceva Houel, le donne del popolo vengono in folla a consultare questa antica Profetessa, che per loro sembra risusciti dall'acqua che cola nel fondo di questa grotta. Esse vengono a domandarle se durante l'anno i loro mariti abbiano commesso a loro danno qualche atto d'infedeltà. Le giovinette vengono del pari a consultarla per sapere se nel seguente anno prenderanno marito. E qui è bene che si sappia che esse bevono di quest'acqua, e la immaginazione esaltata dà loro una specie di ebbrezza; e gridano e profferiscono certe parole al di sopra dell'apertura del canale, che lascia veder l'acqua a tre piedi di profondità. Il luogo è molto sonoro; vi è l'eco, secondo il posto in cui si parla e la maniera onde si parla, essa rende suoni differenti, che si sentono come si possono e si interpretano come si vogliono. Le donne, in ragione dei loro desiderî, dei loro sospetti, o del capriccio del momento, ne concludono che i loro mariti sono fedeli o infedeli, e che la condotta che esse tengono ne sia la conseguenza. Questa superstizione popolare è antichissima; né sono io il primo ad affermarlo. Lo storico D'Orville ne avea già informato i suoi lettori; ed io confesso di aver provato un segreto compiacimento nel verificare ciò che avanza di essa; ed ho visto che il D'Orville non esagerava"<sup>1210</sup>. E ancora, sul luogo mistico il Pitrè cita anche il gesuita S. Alberti, agiologo siciliano che nel 1718 scriveva: "Si dice che, in ogni anno nel luogo stesso in cui v'era il pozzo della Sibilla, la vigilia di S. Giovanni Battista sorge un'acqua, che per tutta la festa vedesi scaturire, e che poi nel tramontar del sole si secca"<sup>1211</sup>.

Queste informazione hanno un valore incomparabile, uniscono infatti gli antichi atti di culto e la ritualità della Sicilia antica con il folklore e le credenze dell'isola in età moderna.

Pitrè conclude la narrazione dicendo che secondo il volgo marsalese il luogo è incantato non per via di S. Giovanni ma grazie alla Sibilla, divenuta nel tempo genio benefico che reca fortune e ricchezze. Al tempo in cui scriveva l'autore la Sibilla veniva venerata e pregata in diversi giorni dei

---

<sup>1210</sup> Houel 1782, pp. 19-20; Pitrè 2000, pp. 121-122.

<sup>1211</sup> Alberti 1718, p. 120; Pitrè 2000, p. 122. Inoltre sull'acqua del pozzo e le sue proprietà mistiche ci informa anche Fazello. Si veda Fazello 1560, 1, 7, 1. Su di esso l'antichità racconta parecchie favole. Per gli antichi superstiziosi esso era sacro e quelli che vi bevevano sembravano subito in grado di dare vaticini ... Questo pozzo è certamente quello che si vede nella magnifica chiesa di S. Giovanni Battista, costruita proprio sulla cima del promontorio ... Infatti alla punta ha il nome di Boeo e una chiesa che li ha quello di S. Giovanni di Boeo. Questa chiesa nell'anno di nostra salute 1555, col pretesto di una migliore difesa della città, fu poco accuratamente rasa al suolo da dipendenti dell'imperatore Carlo. E nell'anno di nostra salute 1556, durante lo scavo delle fondamenta della città nuova, per costruire nuove opere di difesa tra la detta chiesa e le mura, gli operai si imbattono in un pavimento a lastre di marmo lungo e proporzionalmente largo e in vasche d'acqua pure di marmo e in grandi acquedotti, che portavano a Lilibeo le acque che oggi hanno il nome di Ragalia, Madidi e Sultani e le cui sorgenti distano cinque miglia dalla città verso settentrione" in Mistretta 2014, p. 40.



mesi, compreso il 24 giugno, a mezzogiorno, al fine di ricevere la buona sorte; e le anziane locali avevano grande fede sia nella Sibilla che nello *scutu*, l'ascolto del responso<sup>1212</sup>.

Ciò che risulta rilevante per questo lavoro è l'emergere di un aspetto oracolare legato alle acque e ad una figura virginea ravvisabile nella Sibilla. L'acqua e l'arte profetica, associate all'elemento femminile si riscontrano spesso nella storia religiosa antica anche in alcune figure di sacerdotesse che convergono nelle ninfe delle acque, protettrici delle *korai* e madri di profeti e di indovini.

---

<sup>1212</sup> Pitre 2000, p. 123.

**Lilibeo – Figure**

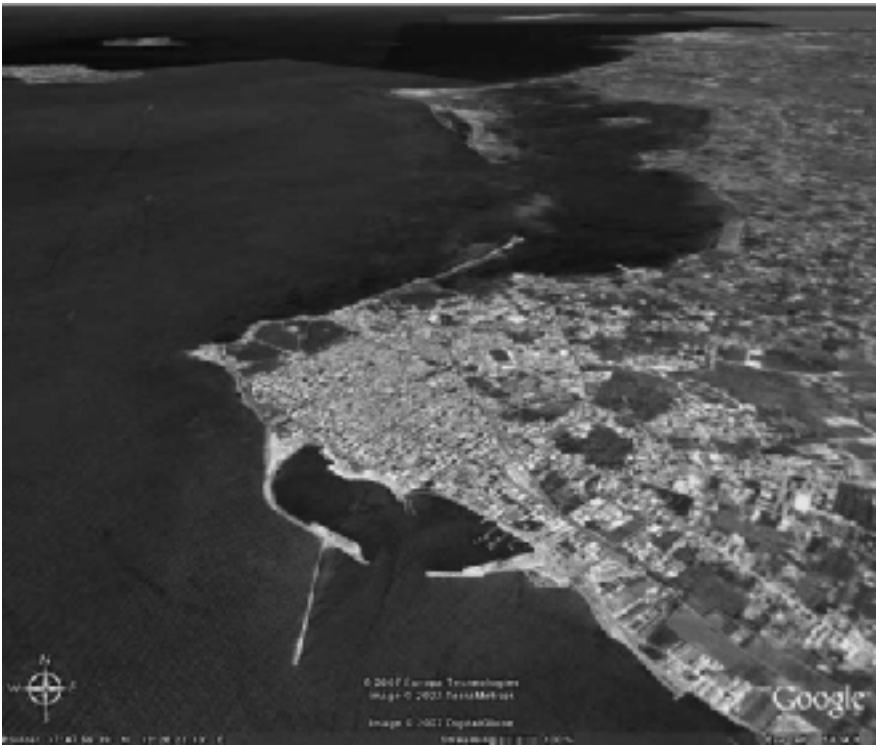


Fig. 1 - Veduta aerea di Marsala (Giglio 2010)



Fig. 2 - Veduta aerea della chiesa di San Giovanni al Boeo (Mistretta 2009-2010)

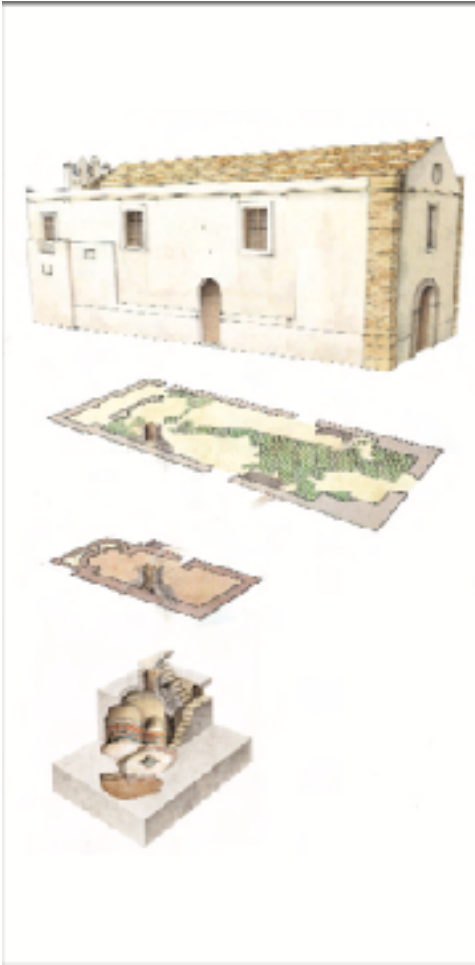


Fig. 3 - Fasi costruttive dalla Grotta della Sibilla alla Chiesa di San Giovanni (AA.VV. 2010)

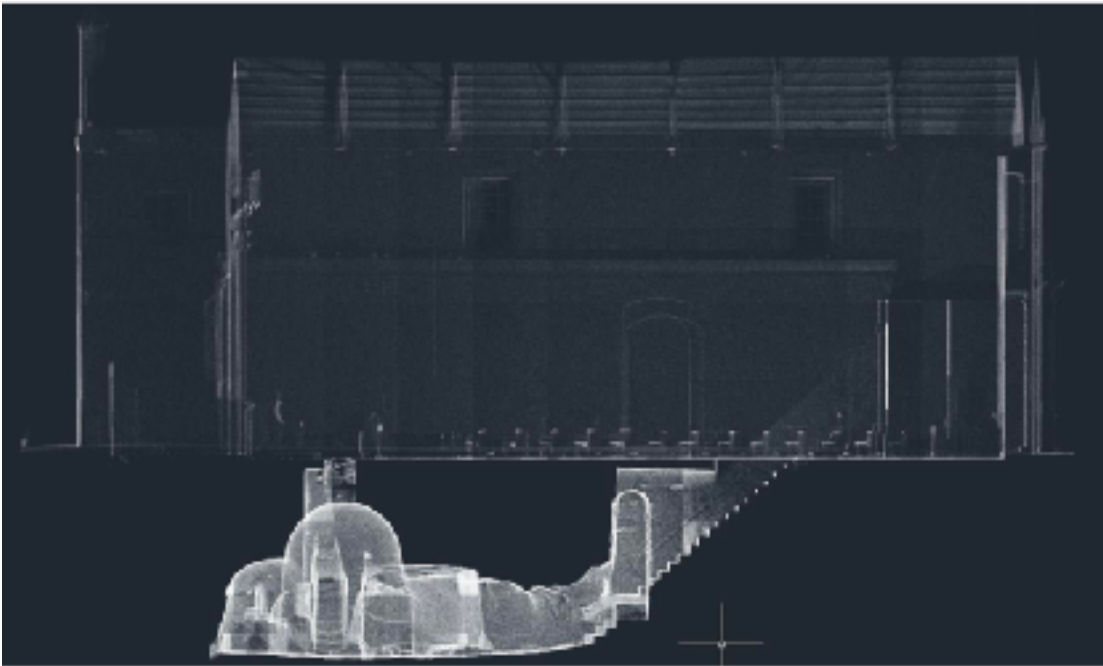


Fig. 4 - Chiesa di San Giovanni e Grotta della Sibilla (Ebolese 2019-2020)



Fig. 5 - Ambiente centrale. Chiesa di San Giovanni al Boeo (AA.VV. 2010)

## 6.2.10. Grotta Grattara Gratteri

### **La grotta della *Vecchia*. Inquadramento geografico e riti di passaggio della comunità locale**

Gratteri si trova nella parte montana della costa tirrenica, nell'area di Palermo vicino Cefalù<sup>1213</sup> (fig. 1).

Sul toponimo non vi sono molte informazioni, ma secondo alcuni studiosi il nome è da riferirsi a quello del monte vicino, secondo altri invece al torrentello sotterraneo che scende da Pizzo Dipilo<sup>1214</sup>. Le attestazioni sulla frequentazione dell'area sono scarse e risalgono all'età del bronzo e del ferro<sup>1215</sup>; le prime vere attestazioni di urbanizzazione si hanno solo a partire dall'età tardo-romana<sup>1216</sup>.

Si ipotizza che il luogo fosse in antico un centro di controllo territoriale<sup>1217</sup>.

La Grotta Grattara si trova a circa 300 m a sud-ovest dell'odierno centro di Gratteri. Al suo interno presenta una formazione naturale di roccia, dovuta allo stillicidio dell'acqua, che ha forma di cratere e da cui secondo altri mutua il nome la stessa grotta<sup>1218</sup>.

Essa costituisce un elemento fondamentale nel folklore del territorio e della sua storia. Infatti secondo la leggenda locale era l'abitazione di una anziana signora che portava doni ai bambini e

---

<sup>1213</sup> Strafforello 1893, p. 171.

<sup>1214</sup> Si vedano Maurolico 1562 e AA.VV. 1868-1869, pp. 343-344 e relativa bibliografia.

<sup>1215</sup> Rinvenuti nel 1920.

<sup>1216</sup> Maurici 1992, p. 15.

<sup>1217</sup> Santagati 2012, pp. 242, 305, 325.

<sup>1218</sup> Per ulteriori confronti si vedano Passafiume 1645; Scelsi 1981 e bibliografia; Di Francesca 2000.

che è stata identificata con la Befana<sup>1219</sup> dei nostri giorni. Con ogni probabilità la leggenda, come spesso accade in Sicilia, trae spunto dalla consuetudine antica e alcuni hanno voluto rivedere in questa storia un richiamo agli scambi rituali di doni e ai riti di passaggio da una stagione ad un'altra fondanti per le società. Sempre sui riti di passaggio, è tradizione che i giovani a partire dai sette anni la notte di Capodanno vengano affidati ai più grandi per percorrere il sentiero che conduce fino alla grotta dove una volta giunti invocano la *Vecchia* e suonano un corno che annuncia il superamento della prova<sup>1220</sup> (fig. 2). Questo evento è considerato un rito di iniziazione che segue il passaggio dall'età infantile all'età adulta ed è un modo di appartenere ad una comunità.

L'ovvio parallelismo con le mitologie insulari menzionate in questo lavoro risalta alla mente.

L'entità femminile delle acque in grotta, ad esempio sulla scia della Sibilla marsalese<sup>1221</sup>, è non solo la custode stessa della zona ma anche delle acque salutifere che in essa scorrono, pure e generatrici di vita. Non è dato sapere se in passato ci fosse nel sito un culto indigeno, ma le Ninfe rappresentanti il paesaggio naturale e i suoi elementi erano, come si è visto, poste spesso a controllo e protezione degli spazi naturali e sicuramente il suggestivo luogo potrebbe rappresentare un caso specifico molto simile ad altri attestati da fonti e da ritrovamenti archeologici.

È un'ipotesi suggestiva, seppur una mera ipotesi, quella che in questa grotta, a partire dalla leggenda della donna che vi risiedeva, vi potesse "vivere" una Ninfa legata alle acque di stillicidio presenti in essa. Questa suggestione consentirebbe di porre in connessione la presenza dell'entità con la fontana "della Ninfa" che si trova oggi nella piazza principale di Gratteri e che richiama la fonte naturale in grotta.

---

<sup>1219</sup> Su questi argomenti e sulle *Strine* si veda Giallombardo, pp. 39-43. Secondo alcune interviste che sono state effettuate ad anziani abitanti del paese, ancora vi sono delle espressioni in uso che richiamano la figura della Strina di Grotta Grattara: "Pi Natali nasci u Bammineddu, u primu di l'annu veni la Strina" ("Per Natale nasce il Bambinello, il primo dell'anno arriva la Strina". Antonina Lazzara, classe 1923, intervista 2007). E ancora: "Jnnaru mina ventu e fa furta, 'u primu jornu ti scontra la Strina, si nni cala adasciu adasciu a la piduna e vvà circannu risiettu di marina" ("Gennaio semina vento e porta gelo, il primo giorno ti incontra la Strina, se ne scende a piedi, lentamente per cercare il clima mite della costa". Giuseppa Lanza, classe 1922, intervista 2010). Queste interviste sono state condotte da Marco Fragale (Università di Palermo) e costituiscono un prezioso emblema del patrimonio folkloristico dell'isola. Queste e molte altre sono riportate nell'articolo online dell'autore "L'oracolo della vecchia nella grotta e la fonte della Ninfa" nel quale si trovano anche diverse fotografie storiche della processione di fine anno della *Vecchia* sul dorso di un asino. Insieme alla figura mitica si trova anche un fantoccio vestito da uomo che viene bruciato alla fine della cerimonia come capro espiatorio che libera così la comunità dalle colpe commesse. Si veda [www.visitgratteri.com](http://www.visitgratteri.com). Inoltre A. Buttitta descrive questa pratica di bruciare fantocci come un rito di passaggio per la comunità che si accinge a rifondare il ciclo dell'anno. Cfr. Buttitta 1984, p. 137.

<sup>1220</sup> Si vedano gli studi di Marco Fragale condotti come argomento della sua tesi di Laurea "Il ciclo dell'anno a Gratteri. Aspetti devozionali e significato antropologico", Università degli Studi di Palermo 2006/2007.

<sup>1221</sup> Si veda la sezione dedicata.



## Gratteri – Figure



Fig. 1 - Gratteri (Google Earth)



Fig. 2 - Gratteri, processione della Vecchia (Wikicommons)

## 6.2.11. Monte Adranone

### Monte Adranone, Sambuca di Sicilia

#### Un culto delle Ninfe a Monte Adranone? Inquadramento geografico e ricerche archeologiche

Monte Adranone si trova nell'entroterra agrigentino ed è parte del comune di Sambuca di Sicilia, nella bassa valle del Belice<sup>1222</sup>. È stato identificato come il sito di *Adranon* citato da Diodoro Siculo mentre discute della prima guerra punica e fu abitato sin dall'età del Ferro. Nel VI secolo a.C. i Greci di Selinunte occuparono l'abitato che venne poi distrutto nel V a.C. dai Cartaginesi che la ricostruirono nel IV a.C. Per il III a.C. non vi sono informazioni che consentano di pensare ad un proseguimento della vita dell'abitato<sup>1223</sup>.

Per discutere di un possibile culto delle acque bisogna riflettere sull'impianto urbano del sito e sul paesaggio naturale ad esso correlato. Proprio sulla gestione delle acque a Monte Adranone vi è un studio recente di C. Trombi, la quale analizza delle strutture rinvenute nel sito degli scavi svoltisi tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso<sup>1224</sup>. Queste, rappresentate perlopiù da cisterne che alcune volte sono state rifunzionalizzate<sup>1225</sup>, erano adibite principalmente all'uso quotidiano che dell'acqua facevano gli abitanti, e risalgono per la maggior parte al periodo punico<sup>1226</sup>, momento in cui si ipotizzò per l'area anche un culto dedicato a Tanit e Baal-Hammon, che in Sicilia sembra affermarsi all'incirca alla fine del V secolo a.C., e che includeva diversi riti in cui l'acqua aveva un ruolo salutare e di purificazione<sup>1227</sup>.

---

<sup>1222</sup> Si ringrazia la collega, amica e compagna di innumerevoli viaggi Francesca Spadaro per il coinvolgimento nelle ricognizioni topografiche dell'area. Grazie alla *survey* condotta presso il sito di Monte Adranone, parte del progetto di dottorato di Francesca, si è avuto modo di indagare l'area e di avere un'idea chiara delle attestazioni culturali presenti nel territorio. Questo è stato possibile in particolar modo per gli interventi dei due splendidi custodi del sito, Giulio Campisi e Giuseppe Ciancimino, guide e supporto durante la ricognizione del luogo e dell'importante, anche se poco noto, Museo Archeologico "Palazzo Panitteri" di Sambuca di Sicilia e del territorio circostante.

<sup>1223</sup> Trombi 2020, p. 232.

<sup>1224</sup> Trombi 2020, p. 231.

<sup>1225</sup> Si veda il caso delle cisterne rettangolari divenute trincee in Trombi 2020, p. 235.

<sup>1226</sup> L'organizzazione urbana a terrazze digradanti è da ascrivere al VI a.C. circa, infatti sempre all'età arcaica si fa risalire la cinta muraria che vedrà poi diversi rifacimenti nel IV e nel III a.C.

<sup>1227</sup> Si veda Trombi 2020, p. 236.



Probabilmente, sin dai momenti iniziali della vita del centro, vi si professò un tipo di religiosità direttamente collegata agli elementi naturali del paesaggio riscontrabile in vari altri contesti, a partire dalla colonizzazione greca del VI secolo, come nel caso dei culti connessi ad Eracle<sup>1228</sup>, ma che in questo caso sembrano essere state delle “risemantizzazioni” di funzioni cultuali già in uso presso i popoli locali.

A tal proposito è noto che all’interno delle strutture connesse alle cisterne sono stati rinvenuti diversi votivi e reperti ceramici<sup>1229</sup> e in alcuni studi è stato posto in evidenza come alcuni elementi fittili provenienti da Monte Adranone<sup>1230</sup>, rinvenuti nel complesso abitativo del I Terrazzo (fig. 1), possano essere riconducibili ad un culto delle Ninfe<sup>1231</sup>. Sulla base di diversi confronti inerenti la coroplastica votiva in Sicilia, si è discusso della probabile comunanza cultuale tra i reperti votivi e le Ninfe, in particolar modo prendendo ad esempio il reperto proveniente dagli strati di IV-III secolo a.C. del vano 6 del Blocco IV del I Terrazzo di Monte Adranone<sup>1232</sup>, ovvero il busto femminile di divinità con *polos*<sup>1233</sup> e con finte bocche di fontana a protome leonina su di esso (figg. 2-3). Su queste basi, la rappresentazione in oggetto sarebbe da porsi in relazione con il paesaggio naturale delle acque.

In questo caso, contrariamente al più noto contesto agrigentino<sup>1234</sup>, il culto delle acque sarebbe da riferire ad un ambito urbano, dato che non è del tutto estraneo all’argomento di questo lavoro<sup>1235</sup>. Si

---

<sup>1228</sup> Così in Trombi 2020, p. 236.

<sup>1229</sup> Si veda Trombi 2020, pp. 231-243 e bibliografia. A Monte Adranone è noto anche un Santuario delle divinità ctonie a est del tratto meridionale delle mura, formato da un sacello rettangolare circondato da un *temenos*. Il santuario, databile ai primi decenni del IV a.C. ha restituito dei busti fittili che sono stati identificati come facenti parte di votivi in onore di Demetra e Kore e che sono posti in stretta connessione con i rituali per i cicli stagionali e per la fertilità. Tali informazioni sono ricavate dalle indicazioni dell’esposizione museale del Museo Archeologico “Palazzo Panitteri”.

<sup>1230</sup> Sul sito in generale si vedano De Miro 1967, pp. 180-185; Fiorentini 1977, pp. 105-114; Fiorentini 1982-1983, pp. 180-184; Fiorentini 1995; Fiorentini 2016, pp. 143-154.

<sup>1231</sup> Portale 2012a, pp. 169-191; Portale 2012b, pp. 227-254.

<sup>1232</sup> Portale 2012b, p. 230. I dati sul rinvenimento della figura con *polos* sono ricavati dalle indicazioni dell’esposizione museale del Museo Archeologico “Palazzo Panitteri”.

<sup>1233</sup> Custodito presso il Museo Archeologico “Palazzo Panitteri” di Sambuca di Sicilia, numero di inventario AGS 2962.

<sup>1234</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>1235</sup> Si veda ad esempio il sito di Grammichele.

ricorda del resto che in città come Himera, Siracusa e Morgantina vi sono dati cultuali di siffatta natura associati a pozzi, cisterne, grandi bacini e *louteria*<sup>1236</sup>.

---

<sup>1236</sup> Portale 2012a, p. 179.

## Monte Adranone – Figure



Fig. 1 - Abitato del Terrazzo 1 (foto Autore)



Fig. 2 - Testa femminile con *polos* con protomi leonine da Monte Adranone (foto Autore)



Fig. 3 - Testa femminile con *polos* con protomi leonine da Monte Adranone (foto Autore)

## 6.2.12. Occhiolà Grammichele

### Un luogo destinato alla venerazione delle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche

Grammichele<sup>1237</sup> si trova sul versante occidentale dei Monti Iblei ed è il luogo in cui gli abitanti di Occhiolà si spostarono quando quest'ultima nel 1693 fu rasa al suolo da un terremoto<sup>1238</sup>.

Le indagini di cui si discute sono state effettuate dal luglio 2010 al dicembre 2011<sup>1239</sup>.

L'area si trova alle pendici sud-occidentali di Poggio del Rullo, segmento del sistema collinare di Terravecchia della piana del Margi ed era già stata soggetta a scavi clandestini negli anni Ottanta del secolo scorso<sup>1240</sup> (fig. 1).

Il sito vanta una continuità di vita che va dall'età protostorica al 1693<sup>1241</sup>, anno in cui il violentissimo e già menzionato terremoto distrusse il borgo di Occhiolà. Le stratigrafie del sito non vennero inquinate nel tempo dalla stratificazione urbana, poiché in età medievale il borgo non raggiunse questa zona.

---

<sup>1237</sup> Si desidera ringraziare la Dott.ssa Michela Ursino per il coinvolgimento di chi scrive nelle ricognizioni di luglio 2023. Queste hanno avuto per oggetto anche l'area del santuario di Occhiolà, la cui ricognizione, svolta insieme all'Assessore Pietro Palermo e alle specializzande Maria Chiara Tomarchio, Alessandra Marchese, Sandra Battiato e Rossella Barbagallo, ha messo in luce importanti dati riguardanti la tutela e la salvaguardia del luogo. Si spera di poter proseguire le indagini su questo sito che ha ancora molte informazioni da restituire alla storia locale. Si ringrazia anche il Dott. Andrea Patanè per le diverse indicazioni fornite riguardanti le indagini sul sito ancora parzialmente inedite e per i suggerimenti bibliografici.

<sup>1238</sup> Ancora oggi si possono notare i resti delle case nell'area che un tempo costituiva l'abitato Occhiolà.

<sup>1239</sup> Tali indagini sono state finanziate dagli introiti del Gioco del Lotto, grazie ai quali sono stati portati alla luce i tre edifici. Nell'edificio 1 dell'Area 3000 erano già state condotte delle indagini con fondi POR (2003-2005). Qui, oltre alle statuette votive, ai vasi ceramici, all'arula cilindrica e alle lucerne, è stato rinvenuto anche un delfino fittile databile alla seconda metà del III sec. a.C. Area 6000 è invece individuabile in direzione nord-ovest sui fianchi del pendio di Poggio del Rullo. Qui è stata ritrovata un'arula quadrangolare con degli animali in rilievo sui lati lunghi. Ursino 2012, pp. 270-284.

<sup>1240</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 131. Si veda Camera 2020 per maggiori informazioni sull'area.

<sup>1241</sup> Si vedano Palermo 1990, pp. 164-169; Barberi, Patanè, Randazzo 2000, pp. 63-102; Buscemi Felici 2001, pp. 37-55; Barra Bagnasco 2006; Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 131.

Le nuove indagini hanno dunque permesso di formulare delle ipotesi sugli ambienti investigati, in particolar modo per ciò che concerne il periodo che va dal IV al III secolo a.C., conosciuto solo tramite rinvenimenti sporadici provenienti da ricerche non sistematiche<sup>1242</sup> (fig. 2).

In particolar modo, dalle indagini condotte nelle aree dell'Edificio 1 denominate "Ambiente I" e "Ambiente IV" sono venuti alla luce una serie di ritrovamenti che hanno condotto gli archeologi a riflettere sulla natura santuariale del luogo.

Nell'Ambiente I è stata rinvenuta una struttura a pianata quadrata identificata come altare, e sono inoltre stati ritrovati un boccaletto di ceramica comune con tracce di bruciato sull'orlo, un *pithos*, diversi frammenti di ceramica a vernice nera e un frammento di grandi dimensioni di un *louterion*<sup>1243</sup>. Sono stati rinvenuti anche un'anfora greco-italica, sostegni per statuette, unguentari con decorazioni a bande, una bottiglietta di ceramica comune, alcuni coperchi di pisside e un capitello modanato<sup>1244</sup>.

M. Randazzo scrive anche del rinvenimento di diverse terrecotte votive dipinte e caratterizzate da una importante policromia; insieme alle statuette, alcune delle quali aventi sembianze femminili, vennero scoperte delle lucerne, diversi *thymiateria* e alcune monete in bronzo della seconda metà del III a.C.<sup>1245</sup>

Nell'ambiente II, occupante l'angolo nord-occidentale dell'edificio, adiacente al corridoio e comunicante con l'ambiente IV a sud, sono stati ritrovati schiacciati dal crollo diversi materiali tra i quali un bacino caratterizzato da un fusto con scanalature e con beccuccio di sgrondo a protome leonina di III secolo a.C. L'oggetto era stato restaurato in antico con grappe in piombo, e insieme a questo è stato ritrovato anche un *louterion*.

Sulla destinazione culturale dell'edificio, visto il genere dei ritrovamenti *in situ*, non dovrebbero esserci dubbi<sup>1246</sup>.

Se dell'Ambiente III non si è conservato molto per via dei lavori di frodo (si sono rinvenuti solo una vaschetta fittile rettangolare in diversi frammenti e una brocca acroma quasi integra), ad ovest e

---

<sup>1242</sup> Palermo 1990, pp. 164-169; Barberi, Patanè, Randazzo 2000, pp. 63-102; Barra Bagnasco 2006; Barberi, Patanè, Randazzo 2012, pp. 131-139.

<sup>1243</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012, pp. 134-135.

<sup>1244</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 135.

<sup>1245</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 135.

<sup>1246</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2000, p. 32.

a sud del vano I si trova un corridoio a “L” al quale si accede dal vestibolo centrale<sup>1247</sup>, e nello stesso sono state rinvenute coppette, *lekkythoi*, lucerne e pissidi, alcune delle quali capovolte e utilizzate probabilmente come offerte rituali. Non è chiaro, ma è possibile che il corridoio fosse un luogo di preparazione per un rituale che si svolgeva nell’ambiente I. Nello stesso sono stati trovati resti carboniosi, forse perché il rituale si svolgeva di notte, elemento che chiarirebbe anche l’utilizzo delle diverse lucerne rinvenute.

Per quanto riguarda le ricerche nell’Ambiente IV, le indagini sono state condotte in un vano quadrangolare e si sono rinvenuti *kalypteres*, *solenes* e diversi frammenti di ceramica pertinente a diverse classi (anfore greco-italiche, ceramica comune e a vernice nera). Anche in questo ambiente sono state rinvenute delle monete ascrivibili alla seconda metà del III secolo a.C. e un altare, posto al centro del vano stesso<sup>1248</sup>. Come nel caso del primo ambiente descritto, sono stati ritrovati frammenti di statuette femminili, un frammento di *louterion* e un’arula cilindrica in terracotta, una macina in pietra lavica, delle lucerne acrome e a vernice nera, diversi vasetti miniaturistici tipici dei contesti sacri di IV e III secolo a.C., una grattugia in bronzo e un coltello in ferro di grandi dimensioni<sup>1249</sup>. Tra i vasetti di piccole dimensioni alcuni richiamano alla mente diversi esemplari rinvenuti a Morgantina e catalogati come contenitori di unguenti di probabile natura medicamentosa<sup>1250</sup>.

Anche in questo caso il contesto richiama quindi degli atti rituali, oltre che probabili sacrifici, che avvenivano nel luogo indagato. Gli Ambienti V e VI, dotati di canalette per smaltire le acque sulla strada, erano probabili ambienti di servizio<sup>1251</sup>.

Sulla base di tali dati A. Patanè delinea una nuova ipotesi riguardante queste strutture. Gli elementi emersi dagli scavi hanno condotto gli archeologi a ipotizzare che, per quanto riguarda i secoli IV-III a.C., la struttura indagata, sia per la monumentalità dei suoi edifici che per i ritrovamenti, fosse un santuario<sup>1252</sup>. Una tipologia simile di santuario rurale come quello in questione potrebbe essere

---

<sup>1247</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2000, p. 33.

<sup>1248</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 137.

<sup>1249</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012, pp. 137-138.

<sup>1250</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2000, p. 35.

<sup>1251</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2000, p. 35.

<sup>1252</sup> Per l’analisi delle strutture si rimanda al contributo Barberi, Patanè, Randazzo 2012, pp. 131-139.

intravvisto in quelli “a cortile” di Morgantina<sup>1253</sup> ma resta da definire l’entità destinataria del culto. La *lectio facilior* potrebbe riguardare le due dee note per i molti siti in cui esse erano venerate, ovvero Demetra e Kore; tale ipotesi potrebbe essere avvalorata dal ritrovamento dei busti fittili con fiaccola e porcellino presenti nell’area oggetto di indagine<sup>1254</sup>.

Tuttavia l’analisi di Patanè tiene conto delle nuove ricerche legate al filone riguardante il paesaggio e la religiosità legata ad esso, e proprio per questo ipotizza un possibile culto delle Ninfe in un luogo un tempo ricco di sorgenti e di boschi<sup>1255</sup>. Tale analisi è legata anche in questo contesto ai ritrovamenti cultuali legati alla sfera femminile e ai cambiamenti di status, da *parthenos* a *gyne*, come già alcune ricerche<sup>1256</sup> hanno dimostrato per diversi contesti della Sicilia, poiché proprio in quegli anni (in particolar modo nell’ultimo ventennio del III secolo a.C., proprio quando viene datato l’abbandono del complesso santuarioale) le comunità siciliane sentivano il bisogno di concertare momenti di aggregazione come quelli rituali che probabilmente avvenivano in luoghi del genere per far fronte ad una crescita sempre maggiore del potere romano nell’isola<sup>1257</sup>.

---

<sup>1253</sup> Sjöqvist 1958, pp. 111-116; Stillwell 1959, p. 171; Allen 1977, p. 139; Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 138.

<sup>1254</sup> Inoltre sin da epoca arcaica nelle contrade di Terravecchia si trovano almeno due santuari, uno indigeno di Poggio dell’Aquila e uno greco e uno a Madonna del Piano. Inoltre Orsi individuò una grotta culturale dedicata a Demetra (e che ha restituito materiali di V e IV a.C.) a Portella, vicino la Grammichele odierna. Cfr. Barberi, Patanè, Randazzo 2000, p. 36.

<sup>1255</sup> Il carattere silvano del luogo indurrebbe di più alla seconda lettura. Cfr. Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 139.

<sup>1256</sup> Portale 2012.

<sup>1257</sup> Barberi, Patanè, Randazzo 2012, p. 139. Si veda anche Portale 2012.



## Occhiolà – Figure



Fig. 1 - Il castello medievale di Occhiolà visto dal sentiero che conduce agli scavi archeologici (foto Autore)



Fig. 2 - Scavi di Occhiolà. Area di provenienza dei reperti (foto Autore)

### 6.2.13. Colle Madore Lercara Friddi

#### Un probabile culto delle Ninfe connesso ad Eracle. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche

Il sito di Colle Madore, locato nell'entroterra indigeno di Himera, è un insediamento originariamente sicano, la cui nascita è databile all'VIII-VII secolo a.C.; dalla metà del VI secolo a.C., diventa oggetto di un processo di profonda ellenizzazione, favorito dalla sua collocazione lungo le vie delle valli dei fiumi Torto e Platani (figg. 1-3).

Su un probabile culto delle Ninfe delle acque nella zona di Colle Madore non vi sono certezze. Nel sito è stata rinvenuta una stele in arenaria legata forse al sacello tardo-arcaico ivi scoperto. La stele è sormontata da un piccolo frontone con acroterio centrale non identificabile, e presenta un bassorilievo con la raffigurazione di Eracle presso una fontana (figg. 4-5). La veste di protettore delle acque è spesso rivestita dall'eroe in diversi siti della Sicilia, come ad esempio Segesta e Termini Imerese<sup>1258</sup>. La datazione della stele si può far risalire tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C. L'ipotesi che l'uomo alla fonte sia Eracle deriva da tutta una serie di narrazioni figurative che lo coinvolgono in primo piano nella gestione delle acque, in particolar modo di quelle termali, e che pur non trovando confronti nella statuaria ne ha diversi nelle raffigurazioni su ceramica e su specchi etruschi. In entrambi i casi questa iconografia è riferibile ad un periodo compreso tra l'età tarda arcaica e il V a.C.<sup>1259</sup>

L'oggetto è stato interpretato come votivo e l'iconografia di Eracle alla fontana rappresentato con un'anfora per attingere acqua assume un significato ancora più particolare se si pensa ai ritrovamenti avvenuti nel sacello, tutti connessi alle acque e all'impiego di esse<sup>1260</sup>.

---

<sup>1258</sup> Si vedano le sezioni dedicate.

<sup>1259</sup> Vassallo 1999, p. 205.

<sup>1260</sup> Furono ritrovati diversi grandi contenitori, tra cui quattro anfore greche, due *pithoi* indigeni, un *deinos* e un *louterion*. Vassallo 2014, p. 17.

Se si volge lo sguardo al contesto storico di Colle Madore si viene a conoscenza del fatto che nella seconda metà del VI a.C. esso era parte della sfera territoriale influenzata da Himera e che proprio in queste zone Diodoro ambienterà l'episodio di Eracle e delle Ninfe che fecero scaturire acque termali per il ristoro dell'eroe<sup>1261</sup>. Come è noto le sorgenti che più probabilmente vennero identificate con quelle della narrazione diodorea sono quelle di Termini Imerese, tuttavia si riscontra una forte presenza di acque termali anche a valle del Colle Madore<sup>1262</sup>.

Il ritrovamento di questa stele nel sacello ci consente di affermare che l'eroe greco venne tutto sommato accolto o entrò comunque in simbiosi con la cultura del luogo, che dal VI a.C. comincia a risentire in ogni caso dell'elemento greco che si mescola al locale. Che la *chora* imerese presenti un attaccamento al mito della saga di Eracle è interessante poiché ciò rappresenta un accentuato fattore di accettazione di una mitologia greca in un territorio sicano. Tale dato, se confrontato e messo a sistema con gli altri siti aventi una cultualità simile, fa riflettere sull'impatto mitico dell'accettazione dell'elemento ellenico da parte dei locali<sup>1263</sup>.

---

<sup>1261</sup> Vassallo 1999, p. 207. Si veda Diodoro, 4, 23, 2.

<sup>1262</sup> Nell'area di Sclafani Bagni vi sono acque sulfuree. Per le informazioni sui dintorni di Chiusa Sclafani si ringraziano la collega Francesca Spadaro, compagna di ricognizioni, e i custodi del sito di Monte Adranone (si veda la sezione dedicata al sito), Giuseppe Ciancimino e Giulio Campisi. Su tale argomento di veda anche De Bernardin 2012, p. 306. Vi sono inoltre a circa 35 km le note sorgenti termali di Cefalà Diana e si ringrazia la collega e amica Serena D'Amico per il supporto durante la ricognizione delle aree di Villafrati e di Cefalà Diana.

<sup>1263</sup> Su questo argomento si vedano Vassallo 2010, pp. 41-54 e Belvedere 2010, pp. 55-62.

## Colle Madore – Figure

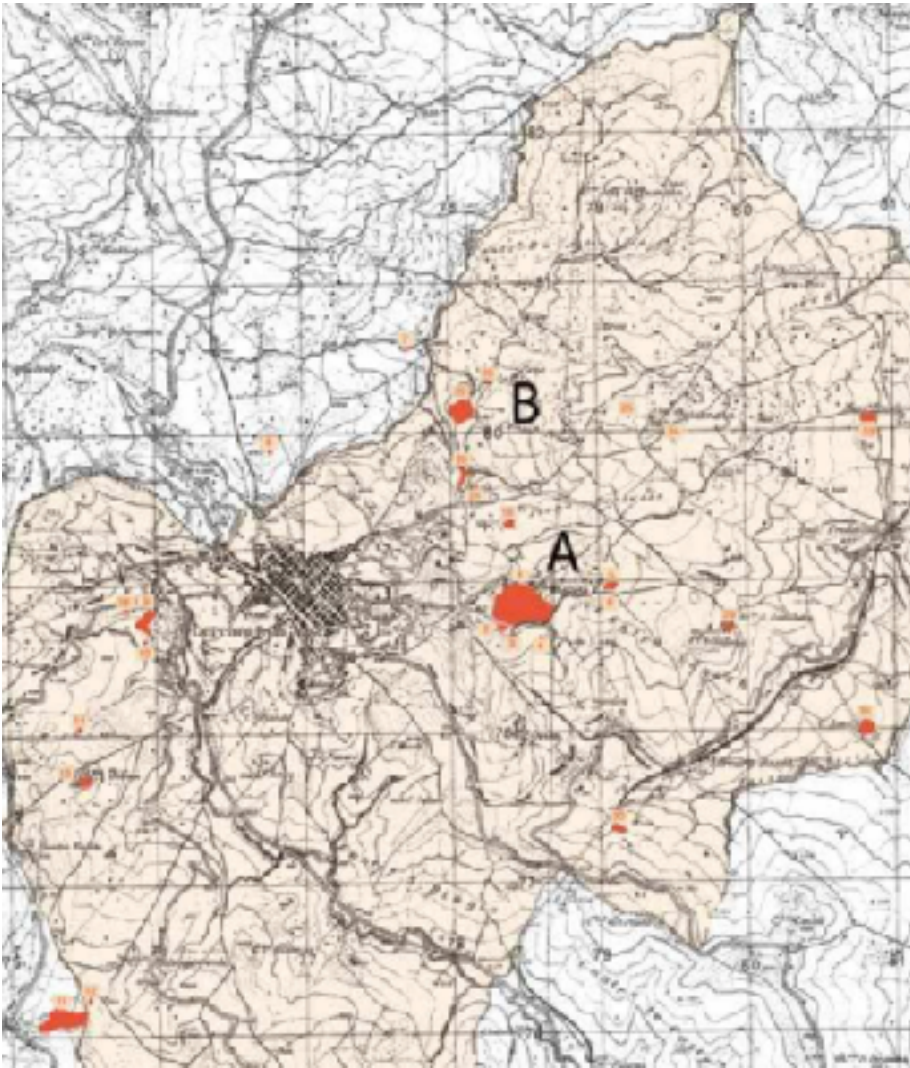


Fig. 1 - Territorio di Lercara Friddi, a) Colle Madore, b) Fattoria romana di Friddi (Vassallo, Chiovaro 2014)



Fig. 2 - L'alta valle del Fiume Platani dalla cima di Colle Madore (Vassallo, Chiovaro 2014)





Fig. 3 - Colle Madore, lato nord-ovest (Wikicommons)



Fig. 4 - Edicola con Eracle alla fontana e ipotesi di ricostruzione (Vassallo, Chiovaro 2014)



Fig. 5 - Dettaglio della figura di Eracle (Vassallo 1999)

#### 6.2.14. Cozzo Spolentino

##### Area di Palermo

#### **Un santuario extraurbano destinato alle donne e riti di passaggio. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche**

Cozzo Spolentino si trova nella Sicilia occidentale, tra Corleone e Prizzi, a circa 1000 m s.l.m. Il luogo fa parte di un tratto che costituisce uno spartiacque tra la Valle del Belice e la Valle del San Leonardo ed è inoltre posizionato in un'area di grande rilievo per la viabilità antica (figg. 1-2). Il sito era infatti posto sull'arteria che un tempo rappresentava un parte della strada consolare di epoca romano-repubblicana, ripercorsa in età imperiale dalla via Palermo-Agrigento presente nell'*Itinerarium Antonini*<sup>1264</sup>.

Le indagini sul sito risalgono al 1993 e al 1996, quando vennero eseguiti degli scavi archeologici per intervenire e porre rimedio agli scassi clandestini effettuati nei primi anni novanta previa intercettazione di materiali votivi probabilmente emersi dal terreno<sup>1265</sup>. Secondo gli scavi condotti nel 1996 nell'area dell'abitato, l'abbandono del sito venne fissato alla metà del III secolo a.C., probabilmente in concomitanza con la Prima Guerra Punica.

La campagna del 1993 che aveva invece riguardato il santuario extraurbano, mise in luce la natura di diversi materiali a carattere votivo e ascrivibili alle epoche classica ed ellenistica. Nonostante siano state rinvenute solo pochissime tracce di strutture<sup>1266</sup> i rinvenimenti rappresentano un risultato importante e un tassello in più per comprendere la culturalità dell'isola, in particolar modo quella professata nei centri dell'entroterra sicano.

L'esame dei diversi materiali rinvenuti pone in evidenza la natura culturale dell'area, così come analizzato dagli studi di F. Spatafora<sup>1267</sup>. In questo contesto preme porre in evidenza come tra le diverse raffigurazioni coroplastiche provenienti dal santuario, ancora una volta, come nel caso di

---

<sup>1264</sup> Per ulteriori informazioni si veda Spatafora 2013, p. 277.

<sup>1265</sup> Si vedano Spatafora 1997, pp. 498-499; Spatafora 2002; Spatafora 2007.

<sup>1266</sup> "Una traccia in una breve tratto di allineamento" Spatafora 2013, p. 279.

<sup>1267</sup> Spatafora 2013, pp. 277-294.

Fontana Calda, si osservino diversi tipi di statuette con sembianze femminili, molte delle quali rappresentanti Artemide<sup>1268</sup>. Non tutti i frammenti di coroplastica risultano inquadrabili cronologicamente, e ciò è reso ancora più problematico per via dei danni causati dall'attività clandestina di scavo effettuata nei primi anni del secolo scorso. Tuttavia si evince sicuramente che il santuario posto su questo luogo d'altura rappresentasse un luogo di culto connesso alla sfera femminile (figg. 3-10).

Dall'analisi dei diversi rinvenimenti Spatafora identifica un "ampio sistema di segni che può meglio specificarne presenza e funzione simbolica"<sup>1269</sup>. Come già rilevato, la cospicua presenza di statuette di Artemide indica ancora una volta la tutela delle fanciulle in transizione dallo stato di *parthenos* a quello di *gyne*, guidate e accompagnate dalle Ninfe deputate a questo ruolo per la loro purezza, pari solo ai luoghi incontaminati che sovrintendono.

Non vi sono abbastanza attestazioni per poter stabilire se il culto comprendesse realmente una venerazione di Ninfe delle acque, tuttavia la vicinanza dei fiumi Belice e San Leonardo e la purezza delle acque tipicamente frequentate dalle creature a cui venivano dedicati tali culti rende comunque suggestiva e probabile l'idea che anche le *nymphai* dell'iconografia di Cozzo Spolentino siano in connessione con il paesaggio locale e con le sue acque.

---

<sup>1268</sup> Su questo argomento di veda la sezione dedicata a Fontana Calda di Butera e gli studi della Portale in bibliografia.

<sup>1269</sup> Spatafora 2013, p. 291.



**Cozzo Spolentino – Figure**

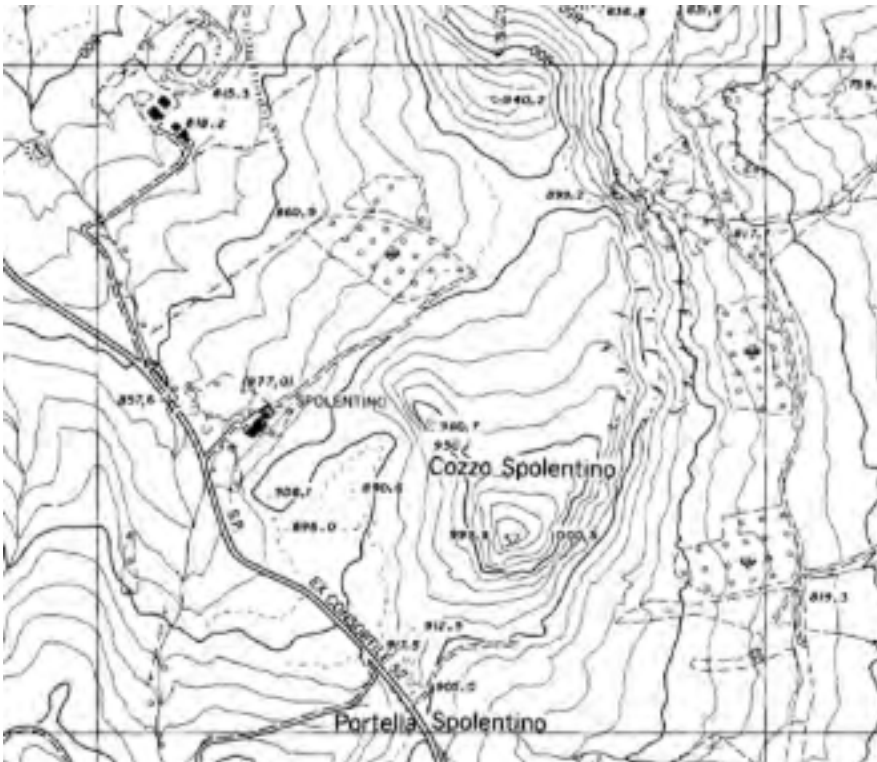


Fig. 1 - Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 2 - Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 3 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)

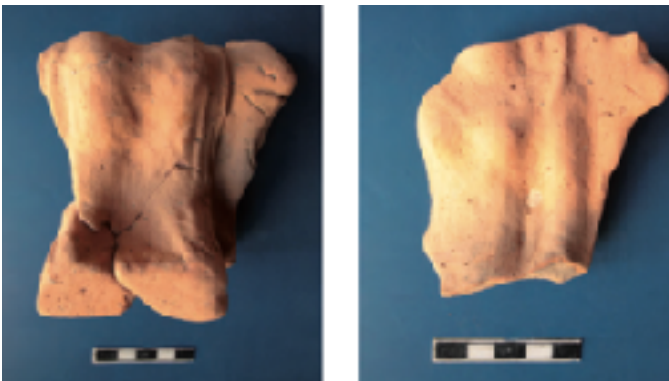


Fig. 4 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 5 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 6 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 7 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 8 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 9 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)



Fig. 10 - Reperti da Cozzo Spolentino (Spatafora 2013)

### 6.2.15. Ninfe dall'area della "Fountain House" di Morgantina Morgantina

#### Un rilievo con delle Ninfe da Morgantina. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche

Morgantina è un'antica città situata nel territorio di Aidone. Geograficamente la città sorgeva su un pianoro allungato e controllava una vasta zona che culminava a nord nell'area dell'Etna e delle Madonie, ad est nel Mar Ionio e a sud e ad ovest negli Erei. Il luogo, posto a confine con la valle del Simeto e rifornito dal fertile territorio del Gornalunga, era una delle principali zone che poneva in comunicazione la costa orientale con le aree interne dell'isola.

Le ninfe di Morgantina vengono rappresentate come triade femminile in diversi rilievi fittili databili all'età ellenistica e di cui ci dà notizia M. Bell III<sup>1270</sup> (fig. 1). Di questi dati di scavo riceviamo informazioni dal rapporto sui lavori del 1982 alla "Fountain House", struttura definita dal *design* insolito e individuata in una piccola area non scavata in precedenza presso l'angolo nord-est dell'agorà<sup>1271</sup>. Questo edificio nel 1988 era stato già per la maggior parte indagato e aveva restituito diverse informazioni molto utili sull'uso e sulla disponibilità delle acque nella città; inoltre rappresentava una delle poche fontane conosciute nell'occidente greco<sup>1272</sup>. La struttura presenta una forma rettangolare, simile a quella di una stoà, e ha due grandi bacini rivestiti di malta idraulica per la distribuzione e l'immagazzinamento delle acque. Doveva essere costituita perlopiù da elementi lignei, come è norma a Morgantina poiché nella zona le risorse lapidee erano difficili da reperire<sup>1273</sup>. Tra le disponibilità d'acqua per l'approvvigionamento della struttura, una era costituita dall'acqua piovana, l'altra da una sorgente che sgorgava dietro la fontana e che era connessa

---

<sup>1270</sup> Bell III 1988, pp. 333-334.

<sup>1271</sup> Bell III 1988, pp. 331-334.

<sup>1272</sup> Nel 1988 Bell scriveva che l'unica altra *Fountain house* di ambito urbano nota in Sicilia per il periodo greco si trovava a Siracusa. Cfr. anche Voza 1976-1977, p. 556. I recenti scavi nell'area del Teatro antico di Agrigento, condotti dal Prof. L.M. Calì, hanno messo in luce una struttura connessa alle acque di grande rilevanza per via delle diverse canalizzazioni che costituiscono un tassello aggiuntivo per la storia delle strutture legate alle acque dell'agorà agrigentina. L'edificio è in fase di indagine ma ha già restituito diversi materiali compresi alcuni reperti a carattere votivo provenienti da due stipi.

<sup>1273</sup> Bell III 1988, pp. 332-333.

all'edificio tramite una serie di canalizzazioni<sup>1274</sup>. Qui sono stati rinvenuti alcuni busti fittili provenienti da un deposito votivo<sup>1275</sup> databile al III secolo, momento in cui secondo Bell la sorgente era il fulcro di un culto<sup>1276</sup>. Tra i ritrovamenti figurava anche una antefissa con volto femminile (fig. 2) e in una revisione delle antefisse provenienti da diversi contesti siciliani, compresa Morgantina, la Mertens-Horn<sup>1277</sup> descrive non solo il ritrovamento, confrontandolo con altri contesti, ma discute anche la tipologia ricorrente di rilievi rinvenuti nella stipe citando anche l'aspetto "musicale" delle entità, che sono raffigurate mentre suonano *auloi*, kymbalon e timpano (rappresentazioni che compaiono anche in alcuni esemplari provenienti da Grammichele e Lipari)<sup>1278</sup>. Come è possibile vedere in diversi contesti, le Ninfe, la musica e le cerimonie sono elementi spesso connessi tra loro<sup>1279</sup>, inoltre, a riprova dell'ipotetica esistenza del culto alle ninfe della città, Manganaro analizza una litra che dice essere rappresentazione della ninfa di Morgantina<sup>1280</sup> (fig. 3).

Anche in questo caso si è supposta una connessione con il culto delle dee<sup>1281</sup> e in ogni caso il ritrovamento delle diverse antefisse a testa femminile dalla "Cittadella" ha portato a formulare l'ipotesi che il primo tipo tra queste, quello "col viso dipinto da un artigiano che aveva ancora poca familiarità con l'arte greca"<sup>1282</sup>, rappresenti una Ninfa, nonostante l'esatto edificio di appartenenza delle antefisse sia sconosciuto<sup>1283</sup>.

---

<sup>1274</sup> Come sottolinea Bell, Morgantina, come altre città dell'entroterra siciliano, doveva avere un sistema di copertura della struttura idrica abbastanza insolito poiché questo serviva a incanalare e raccogliere acque di diversa natura (piovane, di sorgente, ecc.). La necessità di combinare le acque piovane con quelle dolci indicava probabilmente che, come anche altri centri dell'entroterra siciliano, Morgantina aveva un terreno spesso molto arido che necessitava di un approvvigionamento idrico adeguato (che spesso non era sufficiente). Cfr. Bell III 1988, pp. 334-335.

<sup>1275</sup> All'interno del quale furono trovate anche cinque lucerne non smaltate e sei coppe non smaltate a due manici. Si veda Bell III 1988, p. 333 fig. 26.

<sup>1276</sup> Si veda Bell III 1988, pp. 333-334. Questo dato per la Mertens-Horn indicherebbe anche una vicinanza ad un culto ctonio. Mertens-Horn 1991, p. 22. Secondo Bell un confronto è anche quello del santuario agrigentino di San Biagio, cfr. Bell 1972, pp. 8-10; Siracusano 1983, pp. 53-75.

<sup>1277</sup> Mertens-Horn 1991, p. 21.

<sup>1278</sup> Si vedano Bell III 1981, pp. 92-93 e tavv. 62-63.

<sup>1279</sup> Si vedano su tale argomento i diversi studi di A. Bellia e la relativa bibliografia, Bellia 2009; Bellia 2010, pp. 12-19; Bellia 2014a, pp. 21-28; Bellia 2014b, pp. 13-46.

<sup>1280</sup> Manganaro 1999.

<sup>1281</sup> Allen 1977, p. 132 e ss. e Mertens-Horn 1991, p. 22.

<sup>1282</sup> Cfr. anche Kenfield 1990, p. 267 nota 4; Mertens-Horn 1991, p. 22.

<sup>1283</sup> Mertens-Horn 1991, p. 22.

Sarebbe dunque probabile che queste antefisse rappresentassero un'antica divinità locale che veniva forse venerata in un edificio a pianta absidale pre-greco posto sulla Cittadella e il cui culto mutò in quello delle divinità ctonie a seguito dell'ellenizzazione<sup>1284</sup>.

---

<sup>1284</sup> Mertens-Horn 1991, p. 22.

**Morgantina – Figure**



Fig. 1 - Coroplastica dalla *Fountain House* (Bell 1988)



Fig. 2 - Antefissa da Morgantina (Mertens-Horn 1991)



Fig. 3 - Litra da Morgantina (Manganaro 1999)



## 6.2.16. Ninfe a Megara *Hyblaea* Megara Iblea, Augusta

### Api e Ninfe nelle monete di Megara *Hyblaea*. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche

L'antica colonia si trova nel territorio compreso tra Siracusa e Augusta (fig. 1). Sulla storia del sito, Tucidide<sup>1285</sup> racconta che il re *Hyblon* di *Hybla Megala* donò un territorio ai megaresi ed essi vi costruirono la loro città; per Eforo<sup>1286</sup>, fu invece l'antica *Hybla Megala* a divenire Megara<sup>1287</sup>. Per quanto riguarda Megara *Hyblaea* si riscontrano casi di personificazioni di divinità fluviali, infatti il fiume Alabon vi veniva raffigurato sotto forma antropomorfa<sup>1288</sup>. Tuttavia, se nessuna fonte ricorda il culto di una ninfa a Megara *Hyblaea*, vi è comunque una testimonianza importante da annoverare tra quelle del luogo. Su una moneta di III secolo a.C. appaiono infatti una testa velata di donna con accanto un'ape<sup>1289</sup> e la legenda HYBΛΑΣ ΜΕΓΑΛΑΣ. La scritta potrebbe probabilmente essere collegata al fatto che *Hybla* era molto famosa per il suo miele e che esso era materia lussuosa da commerciare<sup>1290</sup>; le stesse api inoltre erano spesso associate alle Ninfe<sup>1291</sup>, per via della purezza degli ambienti in cui vivevano.

Le api, come le ninfe, frequentano luoghi incontaminati e limpide sorgenti<sup>1292</sup>, infatti, secondo quanto tramanda Aristotele, queste creature “non si accostano a nulla di guasto o di corrotto [...], si

---

<sup>1285</sup> Tucidide 6, 4, 1-2.

<sup>1286</sup> *ap. Strab.* 6, 2, 2.

<sup>1287</sup> Secondo Bernabò Brea Pantalica era il centro indigeno di *Hybla*. Bernabò Brea 1957, p. 164.

<sup>1288</sup> Mertens-Horn p. 22.

<sup>1289</sup> Head 1887, pp. 147-158.

<sup>1290</sup> Il miele ibleo era una varietà molto famosa e rinomata nel mondo greco. Si veda Santagati 2019a, pp. 21-32; si veda anche Strabone, 5, 2, 2.

<sup>1291</sup> Non erano associate ad Afrodite e in pochissimi casi venivano affiancate ad Artemide a Persefone. Cfr. Mertens-Horn pp. 22-24.

<sup>1292</sup> Susanetti 2019, p. 53.

nutrono solo di dolci succhi e prediligono attingere l'acqua là dove essa zampilla pura"<sup>1293</sup>. È per questa purezza che secondo l'autore queste creature possiedono un "tratto divino"<sup>1294</sup>, e, prendendo parte alla genuinità della natura, dalla "mente [...] traggono il loro respiro dall'etere eterno"<sup>1295</sup>. Ancora, queste stipano il miele nei vasi custoditi nell'antro delle ninfe descritto nell'*Odissea*<sup>1296</sup> e le loro qualità vengono cantate in diversi modi tra metafore ed iperboli. Nel poema le api raccolgono il miele per le ninfe<sup>1297</sup> in un antro presso il porto di Itaca<sup>1298</sup> e, nella stessa opera, le sirene vantano la propria voce in grado di produrre un "suono di miele"<sup>1299</sup>.

Nella culturalità greca il miele è anche simbolo di illuminazione ed è "cibo divino caduto dal cielo"<sup>1300</sup>. Esso purifica e rivela ed è anche mezzo di comunicazione col divino<sup>1301</sup>. Sin dalla cultura greca delle origini il miele è paragonabile quindi alla dolcezza della poetica ed è ispirazione divina per poeti e filosofi<sup>1302</sup>.

Il valore del miele come cibo divino fa sì che le api abbiano poteri profetici<sup>1303</sup>, così come le ninfe<sup>1304</sup> e tale caratteristica potrebbe dipendere anche dalla vicinanza dell'animale sacro col mondo ctonio. Infatti il nome Melissa era anche un epiteto attribuito alla Pizia e nel suo tempio le api venivano venerate come animali sacri<sup>1305</sup>. Sulla mantica, le api e le ninfe vi sono diversi studi che pongono in connessione i tre elementi che vengono spesso affiancati. Anche Apollo era stato nutrito

---

<sup>1293</sup> Aristotele, *Storia degli animali*, 596 b; cfr. Susanetti 2019, p. 53.

<sup>1294</sup> Aristotele, *Generazione degli animali*, 761 a; cfr. Susanetti 2019, p. 53.

<sup>1295</sup> Virgilio, *Georgiche*, 4, 219-221.

<sup>1296</sup> Omero, *Odissea*, XIII, 107 e ss.

<sup>1297</sup> *Odissea* 13,102-112.

<sup>1298</sup> Si veda il legame tra le ninfe del frassino, le Melie, e il miele. Le ninfe e le api frequentano infatti gli stessi ambienti, come ad esempio le grotte. Si veda Comba, Amateis 2019, pp. 196-199.

<sup>1299</sup> *Odissea*, 12,178-191.

<sup>1300</sup> Aristotele, *Hist. Anim.*, 553 b – 554 a. Si vedano gli studi di Susanetti in proposito.

<sup>1301</sup> Hom., *Il.* 23, 170; Lucr. 3, 888-893.

<sup>1302</sup> Si vedano ad esempio Omero, Saffo, Pitagora, Pindaro, Platone. Simonini 1986, p. 159.

<sup>1303</sup> Si vedano a tal proposito Giuman 2008, p. 43 e ss. e Giuman 2014, p. 77.

<sup>1304</sup> Virgilio, *Georgiche*, 4, 220.

<sup>1305</sup> Pindaro, *Pyth.*, 4, 59-60.

da tre vergini dotate di ali che vivevano sul Parnaso, e proprio sul Parnaso era noto un oracolo di Hermes nell'ambito del quale veniva offerto miele al fine di una ottimale lettura del volo delle api "esultanti per le rapide ali"<sup>1306</sup>. Le Ninfe, come le nutrici di Apollo, si sostentavano di miele e acquisivano il dono della profezia<sup>1307</sup>. In *Hymnus in Mercurium* leggiamo infatti che ad Hermes vengono assegnate dal dio Apollo tre divinità che si nutrono di biondo miele e che in seguito donano profezie<sup>1308</sup>. Queste "api", se private del miele, non sono più in grado di emettere vaticini corretti, e ciò rende il miele elemento essenziale nelle attività di ambito oracolare.

Di queste attività si hanno attestazioni filologiche e archeologiche ed esistono diversi ritrovamenti di pasti e di focacce a base di tale sostanza<sup>1309</sup>. Anche il vate Iamo venne nutrito dalle api<sup>1310</sup> e l'oracolo di Trofonio, in Beozia, venne scoperto a seguito del volo di uno sciame di api<sup>1311</sup>; inoltre da Pausania e Filostrato apprendiamo che erano state le stesse api ad insegnare ad Apollo la divinazione<sup>1312</sup>.

Sulla connessione tra l'arte oracolare e il miele vi è ancora l'esempio dell'episodio omerico dell'*Odissea* avente per protagonisti Circe e Odisseo<sup>1313</sup>. La maga dice infatti all'eroe che al fine di interpellare Tiresia e ottenere dallo stesso un vaticinio dovrà spargere della farina bianca e offrire libagioni di *melikratos*, acqua e vino<sup>1314</sup>.

Da Porfirio<sup>1315</sup> viene tramandata la notizia secondo cui le Ninfe delle acque venivano associate alle api per via della loro purezza<sup>1316</sup>; infatti l'autore chiarisce la sacralità delle api e chiama "api" non

---

<sup>1306</sup> *Hymnus in Mercurium*. Simonini 1986, p. 173. Si veda anche Comba, Amateis 2019, pp. 196-199.

<sup>1307</sup> *Hymnus in Mercurium*.

<sup>1308</sup> *Hymnus in Mercurium*, 555-560.

<sup>1309</sup> Si veda anche Comba, Amateis 2019, pp. 196-199 per quanto riguarda la "ninfolessia" in quanto "follia divina" indotta dalle ninfe. A tal proposito si veda anche Larson 2001, p. 13.

<sup>1310</sup> Pindaro, *Olymp.*, 6, 45, 57.

<sup>1311</sup> Pausania, 9, 40, 2. Si veda Giuman 2014, p. 77. Si veda anche Fallea 2023, pp. 21-38.

<sup>1312</sup> Pausania, 10, 5, 9; Filostrato, *Vit. Ap. Tyan.*, 6, 10, 2.

<sup>1313</sup> Omero, *Od.*, 10, 516-520.

<sup>1314</sup> Om., *Od.*, 10, 516-525 e 11, 24-33. Si veda anche Giuman 2014, p. 84.

<sup>1315</sup> Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 19. In Giuman 2014, pp. 85-86 e in Giuman 2008, p. 36 leggiamo che le anime vengono definite anche *melissai*, api ronzanti come lo "sciame dei morti".

<sup>1316</sup> Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 17.

solo le ninfe ma anche le anime<sup>1317</sup>. D'altronde per Porfirio il miele è simbolo delle ninfe proprio per via della purezza che le contraddistingue, e mentre il filosofo analizza l'antro omerico, discute anche del verbo *tithaibossein* (riporre il miele), che viene inteso proprio nel significato di riporre il cibo da parte delle api nelle anfore piene di favi, come avviene nell'episodio omerico. Egli scrive anche dell'uso del miele che fanno i teologi alla luce delle proprietà conservatrici e purificatrici della sostanza stessa, la quale viene utilizzata anche nella conservazione di alcuni cibi e in ambito medico<sup>1318</sup>. In più è proprio il miele la sostanza presente al banchetto organizzato da Rhea-Demetra che inebria Cronos a tal punto da renderlo inerme e da permetterne l'evirazione<sup>1319</sup>. Sempre Porfirio cita Sofocle mentre discute delle ninfe-anime, che, come si è detto, denomina "api" e discute anche di sacerdotesse di alcuni culti come quelli demetriaci i cui nomi rispecchiano il contesto affine a quello delle api e del miele (ad esempio *Melissai*, le sacerdotesse di Demetra, e la stessa Kore Melitode)<sup>1320</sup>. Inoltre le ninfe del seguito di Kore, mito nel quale i luoghi siciliani che ne sono ambientazione rappresentano snodi fondamentali della storia antica dell'isola (quali Enna, Gela e Siracusa), erano chiamate *melitodes*, ovvero "dolci come il miele"<sup>1321</sup>. Non tutte le anime venivano in ogni caso definite "api", ma solo quelle giuste che sarebbero tornate al luogo di origine dopo aver compiuto azioni gradite agli dei.

Anche secondo Esichio le ninfe venivano denominate *Melittai*<sup>1322</sup> e a tal proposito, le api delle monete delle città cretesi quali Elyros, Praisos e Lisos<sup>1323</sup> fanno riferimento proprio alle nutrici di

---

<sup>1317</sup> Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 19. In Giuman 2014, pp. 85-86 e in Giuman 2008, p. 36 leggiamo che le anime vengono definite anche *melissai*, api ronzanti come lo "sciame dei morti".

<sup>1318</sup> Si veda Raimondi 2023, pp. 219-234.

<sup>1319</sup> "Ubriaco per il frutto del lavoro delle api ronzanti". Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 16. Si veda anche Comba, Amateis 2019, pp. 196-199.

<sup>1320</sup> Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 18-19.

<sup>1321</sup> Discute anche di quelle sacerdotesse di alcuni culti come quelli demetriaci i cui nomi rispecchiano il contesto affine a quello delle api e del miele (ad esempio *Melissai*, le sacerdotesse di Demetra e Kore stessa Melitode). Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 18-19. Inoltre le ninfe del seguito di Kore, mito nel quale i luoghi siciliani che sono di ambientazione rappresentano snodi fondamentali della storia antica dell'isola (quali Enna, Gela e Siracusa), erano chiamate *melitodes*, ovvero "dolci come il miele". Si veda Santagati 2019a, p. 29.

<sup>1322</sup> Manganaro 1977, p. 154.

<sup>1323</sup> Plant 1981, p. 97, nn. 1689-1691; Imhoof-Blumer, Keller 1889, p. 46, tav. VII, n. 16; Mertens-Horn pp. 22-24.

*Zeus Diktaios*, le *Diktaiai Meliai*. Ancora, le monete di Ioulis ricordano il culto delle Ninfe di Keos, che inventarono l'apicoltura per insegnarla ad *Aristaios*, figlio della ninfa *Kyrene*<sup>1324</sup>.

Le api inoltre hanno un gran legame con la vita e con la morte<sup>1325</sup>, e a dimostrarlo è proprio il mito di *Aristeo*<sup>1326</sup>, pastore che allevava api e che cercò di riportarle in vita dopo averle viste perire come punizione per le sue colpe nei confronti di Euridice, giovane amata da Orfeo<sup>1327</sup>. *Aristeo* inoltre, secondo *Diodoro*, si recò in Sicilia, dove insegnò l'arte dell'apicoltura e venne venerato come una divinità<sup>1328</sup>. Probabilmente quindi insieme ad *Aristeo* veniva venerata una ninfa ad esso connessa. Un'altra attestazione numismatica riporta l'iscrizione *HYBLA MEGAAA* e vi sono raffigurati un sagoma femminile recante un'anfora e un cane<sup>1329</sup>. Un confronto è stato fatto con le monete di Segesta raffiguranti l'omonima Ninfa e un cane, che forse secondo alcuni studiosi rappresentava il fiume *Krimisos*<sup>1330</sup>. A questo punto nel caso di *Hybla Megala* il cane potrebbe rappresentare il fiume *Alabon* e l'anfora essere un riferimento all'apicoltura e al miele stipato nelle anfore o conservato nelle stesse arnie<sup>1331</sup>.

Ambedue le rappresentazioni sulle monete conducono a pensare che il culto ivi praticato e rappresentato nelle monete fosse quello di una protettrice dei luoghi incontaminati, delle acque e della natura<sup>1332</sup> e anche a Megara Iblea, come a Selinunte, a Camarina e forse come anche a Siracusa, l'antefissa con testa di ninfa ritrovata potrebbe essere indice di un sacello dedicato alla ninfa locale e posto nei pressi dell'area paesaggisticamente più adatta, in zone marittime o lagunari.

---

<sup>1324</sup> Plant 1981, p. 97, nn. 1687-1688; Imhoof-Blumer, Keller 1889, p. 46, tav. VII, n. 17. Per la presenza del culto di *Aristeo* in Sicilia si veda Santagati 2019a, p. 22.

<sup>1325</sup> Caruso 1994, p. 34.

<sup>1326</sup> Per la presenza del culto di *Aristeo* in Sicilia si veda Santagati 2019a, p. 22.

<sup>1327</sup> Bormetti 2014, pp. 7-50. Verg. *Georg.* 4, 425-463.

<sup>1328</sup> A testimonianza del suo culto, una celebre statua nel tempio di *Liber* a Siracusa. 182 e Mertens-Horn p. 22.

<sup>1329</sup> Holm 1898, p. 720, n. 675.

<sup>1330</sup> Manni 1963, p. 99 e Franke, Hirmer 1972, p. 65, nota 45, tavv. 70-71.

<sup>1331</sup> Manni 1963, p. 99.

<sup>1332</sup> Mertens-Horn p. 22. Ritroviamo una moneta con l'ape rappresentata e la leggenda "ME" ancora in età romana. Si veda anche Holm 1898, p. 721, n. 685.

Ovviamente questi dati iconografici fanno sì che si pensi ad un culto di una divinità protettrice di luoghi naturali e non ad una divinità come Afrodite, come già proposto<sup>1333</sup>. Se il culto fosse di carattere locale o già ellenizzato dipenderebbe solo dal fatto che forse gli abitanti dell'area iblea avevano già avuto contatti con la cultura micenea e post-micenea<sup>1334</sup>.

---

<sup>1333</sup> Manni 1963, p. 99; Zuntz 1971a, p. 68, nota 134 vede una somiglianza tra i nomi *Hybla* e *Kybele* e quindi ipotizza una vicinanza tra Demetra e *Hybla*. Inoltre le ninfe dell'Etna nel *Pervigilium Veneris* fanno parte del corteggio di Artemide e non di Afrodite. Si vedano Cazzaniga 1953, p. 75 e Mandolfo 2012.

<sup>1334</sup> Inoltre l'ape rappresenta un tipo di iconografia che compare anche sulle monete di età romana a Megara Iblea.

**Megara *Hyblaea* - Figure**



Fig. 1 - Posizione di Megara *Hyblaea* (Wikicommons)

## 6.2.17. Torre di Canicarao

### Comiso

#### **Tra la media Valle dell'Ippari e l'altopiano Ibleo: Un ipotetico culto delle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche**

Il territorio in questione presentava nell'antichità diversi elementi favorevoli allo stabilirsi di un insediamento perché ricco di sorgive e dal suolo fertile; inoltre le vie di comunicazione naturali hanno fatto sì che da sempre il territorio di Comiso<sup>1335</sup>, grazie alla connessione tra la media valle dell'Ippari e l'altopiano ibleo, fosse centro favorito per l'insediamento umano<sup>1336</sup> (fig. 1).

La media valle dell'Ippari è stata quindi oggetto di colonizzazione già a partire dal Neolitico finale, anche se, secondo D. Puglisi, per via delle risorse naturali del luogo, siti come Pirrone e Poggio Biddine, posti nella valle del Dirillo<sup>1337</sup>, vennero abitati probabilmente già a partire dal Medio e Tardo Neolitico<sup>1338</sup>.

La zona di Comiso fiorì in modo particolare nell'età del Bronzo Antico, che vide lo sviluppo della Cultura di Castelluccio proprio tra le alture circostanti Comiso<sup>1339</sup> e lungo la valle del Dirillo<sup>1340</sup>. Anche a cavallo tra l'Età del Bronzo e l'Età del Rame, pur essendo meno utilizzata durante quest'ultima, l'impiego della selce (a grana grossa) contribuì al fiorente sviluppo economico dell'area grazie ai commerci da questa intavolati con Malta e con le altre aree della Sicilia stessa.

---

<sup>1335</sup> Si ringrazia il Prof. Dario Puglisi, col quale si è spesso discusso del ritrovamento e ci si è confrontati sui materiali provenienti dal sito e sulla topografia dell'area. Nonostante l'origine incerta del luogo originario da cui questi materiali dovevano provenire appare infatti suggestiva l'ipotesi che questi possano far riferimento ad un santuario extraurbano pertinente alle zone confinanti dell'Ippari, di Camarina e forse, in un primo momento, anche di Castiglione.

<sup>1336</sup> La storia insediativa del territorio di Comiso è illustrata da D. Puglisi, il quale discute della diacronia del territorio dall'età preistorica fino all'età altomedioevale. Cfr. Puglisi 2022, pp. 19-32.

<sup>1337</sup> Tale area prosperò tra l'altro per via dello sfruttamento della selce (a grana fine) dell'area iblea (si vedano ad esempio le zone di Sperlinga e Piano Arceri).

<sup>1338</sup> Puglisi 2022, p. 21.

<sup>1339</sup> Cozzo delle Ciavole/Monte Tabuto, Castiglione, Sante Croci. Si veda Puglisi 2022, p. 22.

<sup>1340</sup> Poggio Biddine, Torre Mazzarronello. Si veda Puglisi 2022, p. 22.



Durante l'età arcaica l'occupazione del territorio riprese con lo sviluppo di Castiglione, che divenne uno dei più importanti centri dell'area sud-orientale dell'isola. Se nel 650 a.C. si assistette allo sviluppo dell'abitato, sorto forse anche a causa dell'espansionismo geloo, l'area fu sottoposta a pressioni nel 598 a.C., a seguito della fondazione di Kamarina<sup>1341</sup>. Il territorio di Comiso fino al V secolo a.C. venne visto come una zona di confine tra il suolo occupato dai greci e l'altopiano in cui vivano i Siculi. Una interazione di tale tipo, fu presente soprattutto in luoghi come Canicarao, posto ai piedi di Castiglione, e Case Stella. Questi siti furono occupati da comunità agricole e da Greci e locali che collaborarono tra loro. Di questa interazione vi sono riscontri nell'utilizzo comune della lingua greca<sup>1342</sup>.

Dal 598 a.C. la media valle dell'Ippari si popolò, e questo dato trova conferma nei ricchi corredi delle necropoli dell'area. L'occupazione agricola della *chora* giocò senz'altro un ruolo di primo piano in questo processo e le fattorie e i piccoli insediamenti della zona facevano sicuramente riferimento alle aree funerarie rinvenute.

Nella Torre di Canicarao sono stati ritrovati una trentina di resti archeologici che presentano diverse incrostazioni. Tali concrezioni carbonatiche sono attribuibili ad una esposizione costante a fenomeni di stillicidio<sup>1343</sup>. L'importanza delle incrostazioni rinvenute deriva dal fatto che tale dato fa sì che questi materiali possano essere attribuiti allo stesso contesto di provenienza, forse una grotta con sorgente. I materiali, che perlopiù sono ascrivibili ad un periodo cronologico che va dall'età arcaica all'età ellenistica, sono costituiti da *alabastra*, da lucerne, da una patera e da alcune coppette bianche<sup>1344</sup>. Rinvenimento importante da segnalare è quello di 13 statuette fittili con sembianza femminile. Tutti questi oggetti appaiono tipici di luoghi di culto di epoca greca nella quale tali tipi di depositi venivano votati alle divinità locate presso grotte e sorgenti. Nonostante non si conosca il luogo del rinvenimento primario, il territorio di Canicarao è la sede di una delle sorgenti più importanti dell'Ippari e in passato nel territorio doveva esserci un luogo di culto dedicato ad una

---

<sup>1341</sup> Puglisi 2022, p. 23.

<sup>1342</sup> Puglisi 2022, p. 23.

<sup>1343</sup> Puglisi 2022, p. 25.

<sup>1344</sup> Sono attualmente in corso alcuni studi specifici sui reperti.

sorgente in grotta (ora non più visibile) e utilizzato dai cittadini di epoca greco-romana<sup>1345</sup> che risiedevano vicino Castiglione e Case Stella<sup>1346</sup>.

I dati più importanti sono restituiti dalle statuette fittili, le quali raffigurano figure femminili con capelli raccolti sul capo, indossano un basso copricapo e una tunica appuntata sulle spalle e presentano tracce di vernice bianca e rossa<sup>1347</sup>. L'indagine più importante su questi elementi di coroplastica è certamente rappresentato dalle iscrizioni che i busti recano sul retro e che vennero incise prima della cottura<sup>1348</sup>. Non è ben chiaro cosa vi sia scritto poiché le iscrizioni sono poco leggibili, tuttavia tale dato rappresenterebbe la svolta nell'identità culturale del luogo di rinvenimento di tali materiali (figg. 2-3) e tale tipologia, alquanto nota tra i ritrovamenti delle aree di culto della Sicilia antica (si pensi ad Agrigento e a Siracusa) ben si accorderebbe ad un culto delle ninfe delle acque sorgive del luogo, nel quale, tra l'altro, le acque dell'Ippari erano venerate. In epoca ellenistica il territorio di Comiso, che si formò in epoca remota proprio intorno alla sorgente che sgorga presso Piazza Diana<sup>1349</sup>, presentava diverse aree ricche di tombe, e tale dato è indispensabile per la comprensione dell'incremento insediativo dell'area.

Alla luce del rinvenimento dell'edificio termale di Piazza Diana (metà II d.C.), inoltre, l'area di Comiso, pur non presentando molte testimonianze di epoca romana, appare senz'altro una zona molto attiva e fiorente.

In conclusione, sulla storia della zona di Comiso si può dire che seguendo la tendenza dell'intera isola, tra i secoli IV e VI d.C. la demografia subisce un notevole incremento attestato dalla scoperta di diverse tombe e dal rifacimento delle strutture termali. Viene inoltre fatta una importante scoperta denominata "tesoro di Ponte Onorio", ovvero 1100 monete d'oro nascoste nei dintorni dell'insediamento nel V d.C. proprio nel bel mezzo di una delle più importanti vie di collegamento tra l'Ippari e l'altopiano ibleo.

---

<sup>1345</sup> Una lucerna di età romana consente di ipotizzare che il culto abbia goduto di una certa longevità.

<sup>1346</sup> Puglisi 2022, pp. 25-26.

<sup>1347</sup> Puglisi 2022, p. 26.

<sup>1348</sup> Puglisi 2022, p. 26.

<sup>1349</sup> Inoltre, presso la Fonte Diana vi era probabilmente un santuario ove si svolgevano riti ordalici. Di tale attività discutevano Solino e Prisciano, i quali descrivono che le acque della fonte non si mescolavano col vino se toccate da mani impure. Notevoli le decorazioni mosaiccate della pavimentazione dell'edificio termale che, secondo Pace, raffiguravano Ippari e Arione. Si veda Pace 1946, pp. 162-174.

Durante l'occupazione di Bizantini e Arabi il territorio continua a prosperare e la stessa toponomastica attesta la presenza di questi ultimi. Vengono elevate delle imponenti fortificazioni che esisteranno anche sotto i Normanni e fino al XIV secolo.

## Torre di Canicrao – Figure



Fig. 1 - Siti archeologici nel territorio di Comiso (Puglisi 2022)



Fig. 2 - Coroplastica da Canicrao, busto femminile in terracotta con iscrizione sul retro (Puglisi 2022)



Fig. 3 - Coroplastica da Canicarao, a-c) figurine fitti con tracce di policromia, d) busto con resti di iscrizione sul retro (Puglisi 2022)

## 6.2.18. Camaro

### Messina

#### Un altorilievo ieratico alle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche

Camaro è un corso d'acqua che nasce nell'area dei Monti Peloritani (dove si trova la zona del messinese denominata "Camaro superiore") e attraversa Messina. Le sue acque sfociano nel Mar Ionio dopo aver attraversato il sottosuolo della città.

Nel 1912 Orsi pubblica uno studio su dei reperti archeologici provenienti dall'area di Messina, avviando una discussione sulla mancanza di indagini sistematiche relative al territorio messinese, già devastato da terremoti e cataclismi, e la cui topografia archeologica risultava poco chiara e scarsamente analizzata dagli studiosi del tempo. L'avvio delle nuove attività di revisione e valorizzazione delle rimanenze archeologiche prenderà luogo solo grazie ai lavori che verranno effettuati per la formazione del nuovo impianto urbano della città, e da qui l'autore inizia un'indagine di alcuni rinvenimenti, primo tra tutti un altorilievo.

In località Sant'Anna, presso la fiumara di Camaro<sup>1350</sup> (Messina)<sup>1351</sup>, fu rinvenuto nel 1908 un rilievo ieratico che, insieme ad altri ritrovamenti<sup>1352</sup> fecero presupporre l'esistenza di un santuario<sup>1353</sup>.

L'altorilievo in calcare (fig. 1) è stato datato da Orsi al V secolo a.C. e successivamente ridatato al III a.C.<sup>1354</sup> ed è così descritto dallo studioso: "lastra rettangolare in calcare bianco a grana finissima, probabilmente di cave siracusane, e delle dimensioni di cm. 52 in alt. x cm. 42 in largh. x mm. 37 di spessore. Inferiormente essa forma un listello aggettante per 37 mm., sul quale insistono tre figure muliebri di altissimo rilievo (mm. 80), pressoché identiche, meno particolari insignificanti, nello schema e nel panneggio. Ognuna rappresenta una donna dal corpo molto alto e dall'aspetto

---

<sup>1350</sup> "Villaggio del suburbio noto per le precedenti scoperte di sepolcri", Orsi 1912, p. 456.

<sup>1351</sup> Strafforello 1893, p. 405.

<sup>1352</sup> Furono rinvenuti anche diversi "rottami fittili" ascrivibili dal V al III secolo a.C. che Orsi dice andati perduti o venduti ad un antiquario. Cfr. Orsi 1912, p. 456.

<sup>1353</sup> Frasca 2017, p. 30.

<sup>1354</sup> La Portale lo pone a confronto con alcuni esemplari siciliani di figure fasciate nel chitone e nell'*himation* di III a.C., si vedano Orsi 1912, pp. 456-458; Portale 2009, pp. 9-58 e Germanà Bozza 2014, pp. 127-137.

matronale, vista di pieno prospetto; la testa ne è coronata da un'alta *stephane* o diadema; le chiome scendono lungo il collo ed in treccia bipartita sulle spalle. Il vestito consta di un ampio chitone talare, sopra cui l'*himation* ad abbondanti pieghe, un partito delle quali viene sorretto dalla destra elevata al centro del petto, ed un altro è raccolto dalla sinistra avanzata orizzontalmente lungo il fianco. I volti delle figure sono molto danneggiati, e distrutti i particolari anatomici dell'occhio e della bocca; nella prima figura di sinistra asportate da colpi di piccone due lunghe falde verticali del mantello; manca altresì l'angolo superiore destro della piastra di fondo e lo spigolo inferiore sinistro del listello<sup>1355</sup>.

Come capita per i rinvenimenti fittili a carattere cultuale, Orsi era incerto se il reperto facesse riferimento ad uno dei santuari di cui si era “vagamente parlato”<sup>1356</sup> e se i culti praticati in esso fossero di riferimento ad Eracle e ad Artemide. Inoltre, nonostante il profondo legame delle ninfe con le due divinità, non si poteva stabilire con certezza il carattere cultuale della lastra, trattandosi di una triade femminile senza emblemi o simboli.

La descrizione prosegue con una indagine sulla cronologia del rinvenimento e sul carattere rituale dello stesso, indagine completata dallo studio della Portale<sup>1357</sup> che presenta una analisi completa dello stile e della destinazione d'uso del reperto<sup>1358</sup>. Nonostante le circostanze poco chiare del ritrovamento, sembra possibile confermare la natura rupestre del santuario a cui ascrivere la lastra oggetto di studio, analizzandone la concavità del margine destro e attribuendo al rinvenimento la funzione di *pinax*. Questo oggetto doveva essere precedentemente incassato in una parete rocciosa del santuario di riferimento e il luogo, che nello specifico doveva essere ricco di acque e vegetazione, ne consente la tipizzazione cultuale.

Se per Orsi l'assenza di simboli nelle tre figure femminili rappresentava un problema a livello di riconoscimento iconografico, così non è per la Portale, la quale considerando nella figura triadica la somiglianza delle figure rappresentate ne esclude una caratterizzazione demetriaca<sup>1359</sup>. Infatti nel caso in cui il culto fosse da attribuire alla ritualità in onore di Demetra e Kore si avrebbe una coppia

---

<sup>1355</sup> Orsi 1912, pp. 456-458.

<sup>1356</sup> Orsi 1912, p. 458.

<sup>1357</sup> Portale 2005, pp. 471-484; si vedano inoltre contesti come quelli citati in Portale 2009, pp. 9-58 di Locri, Morgantina, Himera, Butera, Agrigento; Portale 2021, pp. 165-204.

<sup>1358</sup> Orsi 1912, pp. 456-458 e Portale 2005, pp. 471-484.

<sup>1359</sup> Orsi 1912, pp. 456-458 e Portale 2005, pp. 473-474.

di divinità o, nel caso di culti in onore di Artemide, vi sarebbe attribuiti particolari. In mancanza di questi la triade in questione potrebbe far quindi riferimento a figure come Ninfe, *Meters*, *Horai*, Muse e Cariti, divinità minori attestate in Sicilia e connesse a paesaggi naturali e fonti sacre<sup>1360</sup>. L'identificazione in Ninfe delle tre entità raffigurate nella lastra è supportata, oltre che dal confronto con gli esemplari locresi di Grotta Caruso, anche da un confronto con un *pinax* proveniente da Siracusa e analizzato da Arias in uno studio del 1935 che presenta una raffigurazione di triade femminile fiancheggiata da *Paniskoi*, divinità connesse alla natura<sup>1361</sup>.

Il rilievo ieratico da Camaro mostra somiglianze col linguaggio stilistico dell'epoca di Ierone II<sup>1362</sup> ed è databile al 230 a.C. circa.

Ancora, sulla base degli ex voto fittili rinvenuti e appartenenti ad una fascia cronologica che risale ai secoli V-I a.C., è possibile ipotizzare proprio nell'area di Camaro un santuario simile a quello di Grotta Caruso<sup>1363</sup>. Inoltre, il tipo di culto ben si confà al paesaggio culturale legato alle ninfe delle acque siciliane e ai santuari rupestri loro dedicati<sup>1364</sup>. Camaro è infatti, come già detto, anche il nome del torrente che nasce dai Peloritani e nella parte finale del suo corso viene denominato Zaera. Il fiume è rappresentato, insieme al Nilo, al Tevere e all'Ebro, anche nella fontana rinascimentale di Orione, sita in piazza del Duomo e sopra le rappresentazioni dello stesso sono raffigurate la personificazione della città di Messina che lo incorona e l'iscrizione "*Sum patriae famulus Cameris exortus aquosis officio manant flumina tanta meo*"<sup>1365</sup> (fig. 2-3).

---

<sup>1360</sup> Portale 2005, p. 474

<sup>1361</sup> Arias 1935; Portale 2005, p. 474. Per ulteriori confronti bibliografici si vedano anche Costabile *et alii* 1991; Sardella, Vanaria 2000, pp. 94-102; Barra Bagnasco 2001, pp. 27-40.

<sup>1362</sup> Bell 1981, pp. 51-64 e Portale 2005, p. 474.

<sup>1363</sup> Si vedano il contributo di M.A. Mastelloni, Mastelloni 2004, pp. 34-35 e Portale 2005, pp. 471-484.

<sup>1364</sup> Germanà Bozza 2014, pp. 127-137.

<sup>1365</sup> "Son figlio di questa terra, nato dai monti Cameri ricchi di acqua, per opera mia sgorgano tanti zampilli".



**Camaro – Figure**



Fig. 1 - Rilievo con triade di ninfe da Camaro (Portale 2005)



Fig. 2 - Messina, dettaglio della fontana del Duomo, Xilografia di Barberis 1892, (Wikicommons)



Fig. 3 - Fontana di Orione, Messina (Wikicommons)

## **6.2.19. Monte Pellegrino, Grotta di Santa Rosalia Palermo**

### **Un ipotetico culto delle Ninfe delle acque salutari. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche**

Monte Pellegrino è una montagna sacra che da sempre unisce ambientazioni mitologiche e simbolismi appartenenti a diverse religioni (figg. 1-3). Attualmente è anche la sede del Santuario di Santa Rosalia, e, a giudicare da alcuni ritrovamenti archeologici, in passato fu forse un luogo in cui venivano venerate alcune divinità del pantheon punico come Tanit.

Fu probabilmente la sede di un culto delle acque salutari che si trovavano nell'ambiente e tale dato è stato messo in relazione con un probabile culto delle Ninfe<sup>1366</sup> di cui ha fatto menzione V.

Giustolisi nell'ambito di un studio condotto sull'area e inerente l'accampamento punico sul monte<sup>1367</sup>.

Le tracce del culto risalgono alla preistoria, ma l'acqua ha un forte significato culturale anche in epoca contemporanea ed è l'elemento principale che anche nell'ambito del culto di Santa Rosalia è fonte di sollievo per i devoti e ne cura i mali<sup>1368</sup>.

---

<sup>1366</sup> Giustolisi 1986-1989, p. 341.

<sup>1367</sup> Giustolisi 1986-1989, pp. 338-351. Inoltre, sempre sull'area oggetto di indagine, ai piedi del monte, nelle zone dell'Arenella e dell'Acquasanta sono stati rinvenuti diversi reperti di ambito punico e in particolare i rinvenimenti archeologici hanno fatto supporre l'esistenza di un complesso antico adibito all'utilizzo delle acque termali del luogo. Luoghi come quello chiamato "Bagno della Regina", pur in assenza di prove che attestino una ritualità locale, offrono grandi suggestioni agli studiosi. In una disamina del 2004 Giovanni Purpura e Gianfranco Purpura hanno descritto le caratteristiche del luogo e degli antri che essi definiscono un complesso di antri termali che dall'Acquasanta giungeva fino all'Arenella, ipotizzando il fine terapeutico e culturale di alcuni dei luoghi analizzati. Il carattere del luogo richiamerebbe quindi alcune caratteristiche simili a quelle tipiche dei luoghi sacri alle divinità delle acque. Purpura, Purpura 2004, pp. 6-14.

<sup>1368</sup> Si veda Collura 1977.

Monte Pellegrino – Figure

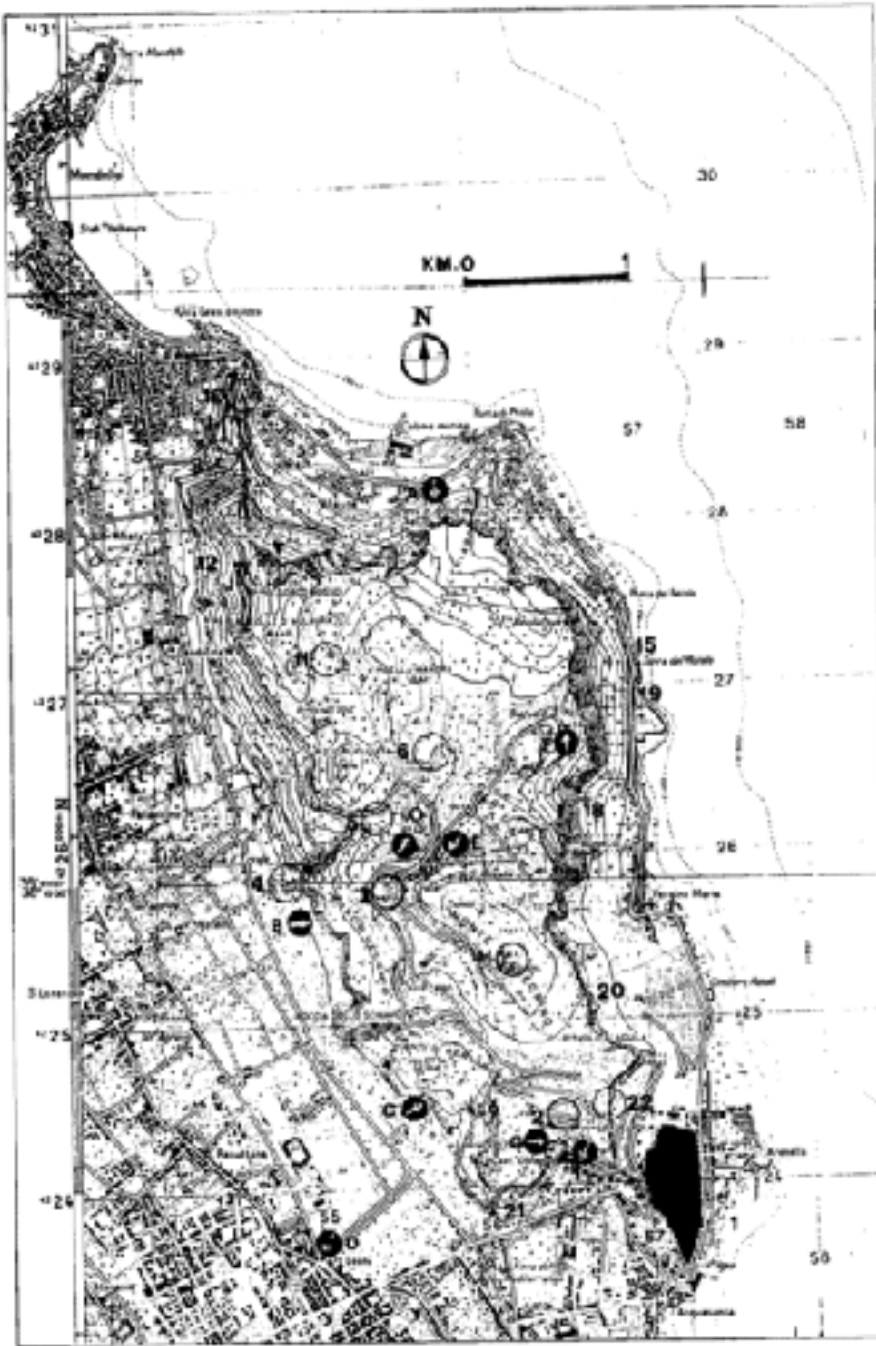


Fig. 1 - Carta IGM con Monte Pellegrino (Giustolisi 1986-1989)



Fig. 2 - Palermo e Monte Pellegrino - *Nationalmuseum*, Thomas Fearnley (Wikicommons)



Fig. 3 - Monte Pellegrino da Monte Gallo (Wikicommons)

## 6.2.20. Gela

### Gela (Caltanissetta)

#### Un probabile culto di Artemide e delle Ninfe. Inquadramento geografico e ricerche archeologiche

Gela è un'antica colonia rodio-cretese e sorge sulla costa meridionale della Sicilia. La piana di Gela è la seconda della Sicilia per estensione e che pone in comunicazione la costa meridionale dell'isola e i territori interni come quello di Butera.

Gli scavi archeologici effettuati a Gela da Orsi tra il 1900 e il 1905, costituiscono l'incipit del discorso che P. Orlandini riprende analizzando i ritrovamenti culturali rinvenuti sulla collina di Gela e nel suo retroterra a partire dal 1950. Le nuove ricerche hanno ampliato le conoscenze sui culti dell'area che, unite alle indagini precedenti, hanno restituito delle informazioni importanti sulla culturalità dell'area.

Uno dei culti più importanti di Gela sembra essere quello di Artemide e delle Ninfe<sup>1369</sup>. Sulla collina e nell'immediato retroterra della zona sono state infatti ritrovate molte statuette votive attribuibili al culto di queste divinità. Orlandini descrive così quelle raffiguranti Artemide: "Artemide è raffigurata come cacciatrice e protettrice della natura, con il chitone corto alle ginocchia, stante con l'arco e fiancheggiata da animali quali il leone, la pantera, il cane o il cervo, oppure seduta con il cane a fianco o cavalcante un cerbiatto tenendo un'oca in grembo. Statuette di questo tipo sono state trovate in gran numero a Gela, Fontana Calda di Butera, Scornavacche, Manfria, Agrigento, vale a dire nell'area geloo-agrigentina"<sup>1370</sup> (fig. 1). Oltre alle statuette raffiguranti la divinità principale identificata da tipi iconografici ben precisi, sono state ritrovate diverse terrecotte votive prive di attributi e associate nel corso del tempo a divinità quali Ninfe o *Paidēs*<sup>1371</sup> (fig. 2).

---

<sup>1369</sup> A questo dato giunse Orlandini, si veda Orlandini 1968, pp. 20-66.

<sup>1370</sup> Orlandini 1968, pp. 20-66.

<sup>1371</sup> Entità di cui si discuterà nella sezione dedicata ad Akrai e a Buscemi.

Queste statuette sono paragonabili a quelle rinvenute a Fontana Calda di Butera, ma il culto potrebbe essere simile a quello diffuso a Rodi e a Kos; quindi questi votivi potrebbero non fare riferimento a un culto “indigeno”<sup>1372</sup>.

Gli scavi hanno sicuramente ampliato le conoscenze su Gela di V-IV secolo a.C., ponendo in luce questioni relative alla cultualità professata nei confronti di divinità che precedentemente non erano attestate nel sito, come quella afferente ad Hera per la fase precedente al 405 a.C. e quella tributata ad Artemide e alle Ninfe per la fase posteriore al 338 a.C.<sup>1373</sup>

Per la cultualità dell’area di Gela si rimanda al recente lavoro T. Ismaelli<sup>1374</sup>, il quale fornisce una panoramica generale dei contesti santuariali presenti nel sito affrontando in modo puntuale la spazialità del rito nel caso specifico del santuario del Predio Sola.

---

<sup>1372</sup> Orlandini 1968, p. 58.

<sup>1373</sup> Orlandini 1968, p. 59.

<sup>1374</sup> Ismaelli 2011.

**Gela – Figure**



Fig. 1 - Statuetta fittile di Artemide da Gela (Orlandini 1968)



Fig. 2 - Statuetta fittile di Ninfe o Paides da Gela (Orlandini 1968)



### **6.3. Siti incerti**

### 6.3.1. Anna, le *Paidēs* e Tetràlea e l'oracolo

**Buscemi, Monte San Nicolò (contrada Costa dell'Oro); Akrai, Colle Orbo**

#### **Le grotte di Costa dell'Oro. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche**

“Buscemi è grosso villaggio dell'alta montagna siracusana (m 750) nel corso superiore dell'Anapo; fronteggia Palazzolo, l'antica Akrai, divisa per l'ampia e profonda valle, sul cui fondo scorre il fiume”<sup>1375</sup>. Sulla geografia del luogo ciò che si conosce ci viene tramandato da V. Amico<sup>1376</sup> e, per quanto riguarda la toponomastica locale, possediamo alcune notizie da Edrisi<sup>1377</sup>.

La voce che un cercatore di tesori, nell'ottobre del 1897<sup>1378</sup>, si fosse avventurato tra camere e massi di ambienti rocciosi e avesse trovato un ambiente culturale si sparse in tutto il paese e P. Orsi decise allora di indagare il luogo che si trovava nelle balze meridionali del Monte S. Nicolò, in contrada Costa dell'Oro (chiamata anche Costa Laura)<sup>1379</sup>. Il luogo sorge infatti di fronte all'antica città di Akrai, ed è separato da essa dalla valle del fiume Anapo.

Nel 1899 vi si condusse una campagna di scavi molto dura, tale da spingere a definire il lavoro ivi svolto come “lungo, penoso, difficile e pieno di pericoli”<sup>1380</sup> per via delle caratteristiche del territorio<sup>1381</sup>.

Lo studioso analizzò l'interno<sup>1382</sup> di una grotta che presentava all'interno tre camere scavate denominate A, B e C, una grotta denominata D ed un ulteriore ambiente chiamato E e tra di loro

---

<sup>1375</sup> Orsi 1899b, p. 452.

<sup>1376</sup> Amico 1855, pp. 170-172.

<sup>1377</sup> Amari, Schiaparelli 1883, pp. 53-55.

<sup>1378</sup> Orsi 1899b, p. 452.

<sup>1379</sup> Orsi 1899b, p. 452.

<sup>1380</sup> Orsi 1899b, p. 453.

<sup>1381</sup> Orsi 1899b, pp. 452-471; Guarducci 1936, p. 26; per un'ulteriore epigrafe, trovata successivamente, cfr. Orsi 1920, pp. 327-329. Cfr. Pace 1945, pp. 483-486. Il paesaggio inerente queste grotte risulta di grande interesse per quanto riguarda l'analisi del territorio del fiume Anapo.

<sup>1382</sup> Per Orsi si trattava di ambienti afferenti ad un ginnasio appartenente alla città di Akrai o a Monte S. Nicolò, sito a Buscemi. Si veda Orsi 1898, p. 37.

comunicanti. Dall'indagine emerse che la camera A aveva forma quadrangolare, misurava circa 5 metri per lato e presentava una porta e una finestrella sul lato esterno. Immediatamente ad est, tramite un corridoio, si raggiungeva invece il vano B, nel quale furono rinvenute due nicchie, una probabilmente risalente a un periodo più moderno, mentre la seconda, molto più ampia e profonda, risalente al periodo tardo romano<sup>1383</sup>. Proprio adiacente al pianoro d'ingresso furono scoperte dodici nicchie con cornici e con tracce di epigrafi deteriorate dal tempo. Sul lato ovest furono rinvenuti un prisma calcareo raffigurante due quadretti timpanati, probabilmente un tempo ospitati nelle edicole precedentemente menzionate e un'edicola con epigrafe. Sempre sul lato ovest furono trovate altre dieci nicchie timpanate simili alle precedenti, ma rimaneggiate probabilmente in epoca successiva. Sulla stessa parete, ma a nord, vennero individuate altre tre nicchie, di cui una lavorata ad acroteri con sostegno di pilastri; queste, disposte a creare un effetto scenico, con molta probabilità dovevano ospitare le sculture delle entità divine venerate in quel luogo. Lungo lo stesso percorso si trovavano altre due nicchie abbozzate. Poco più avanti, sempre nell'ambito del vano menzionato precedentemente, furono scoperte sulle nicchie delle pareti rocciose delle epigrafi<sup>1384</sup>. Queste risultarono essere epigrafi dedicatorie scritte con diversi errori in un greco colloquiale<sup>1385</sup>. I materiali archeologici più antichi, come le anforette a fuso, vennero datati a partire dal III secolo a.C. Un secondo lotto di materiali, costituito da diversi frammenti vitrei e tegole vacuolate, apparteneva alla fase bizantina. Nel mezzo vi erano anche pochi frammenti che sembravano attestare una continuità di frequentazione.

Le voci popolari spinsero in ogni caso l'Orsi a proseguire gli scavi fino alla scoperta di un ulteriore vano. Il vano C, situato a sud del B, appariva fortemente compromesso nella sua conservazione. La camera, differentemente dalle altre, non presentava grandi ricchezze architettoniche. Qui furono trovate lucerne di epoca greco-romana, lamine di piombo ripiegate a tubo, frammenti di vetro e ceramica ascrivibili tra il II secolo a.C. ed il IV secolo d.C.

A novembre si indagò un'ulteriore grotta, quella denominata D. Questa si rivelò essere una grotta di origine naturale, in antico adornata da una decorazione architettonica e da blocchi esterni.

Per quanto concerne la periodizzazione del culto che probabilmente vi si professava, tra le rovine rinvenute furono presi in considerazione dei massi squadrati appartenenti allo stile dorico tardo ed

---

<sup>1383</sup> Simile anche a quelle utilizzate come dispensa in età gotica e bizantina. Cfr. Belvedere 2000.

<sup>1384</sup> Orsi 1899b, p. 458.

<sup>1385</sup> Belvedere 2000.

altre rocce intagliate. Si intuì che queste ultime non erano state intagliate direttamente *in situ* a causa della friabilità della roccia della camera D, ma risultavano essere il frutto di lavorazioni a incastro. Vi si scorse subito una somiglianza col materiale architettonico ritrovato a Siracusa presso la contrada Grotticelle e si ritenne che il luogo fosse stato sicuramente abbandonato a favore degli altri ambienti analizzati, per via delle gravi lesioni strutturali dell'ambiente stesso<sup>1386</sup>.

Alcune delle epigrafi ritrovate sono state lette e tradotte<sup>1387</sup>, come quella databile attraverso i nomi dei consoli romani ivi menzionati e richiamante le figure di Anna e delle *Paidēs*<sup>1388</sup>. I nomi di C. Cestio Gallo e M. Servilio Noniano certificano con massima chiarezza l'epoca finale del culto preso in esame, il 35 d.C., dunque l'età imperiale<sup>1389</sup>.

Anche un'altra dedica votiva cita le stesse divinità venerate dai pellegrini nell'ambito di un dono ad esse dedicato<sup>1390</sup>.

Ciò che di più importante emerge tuttavia da tali epigrafi è proprio la menzione di Anna e delle *Paidēs* come divinità alle quali dediche e offerte venivano tributate in quei luoghi. Per quanto riguarda quindi il luogo di culto di Costa dell'Oro, Orsi lo attribuì alla città di Akrai per via della totale assenza di abitazioni coeve riscontrabili in prossimità del sito<sup>1391</sup>.

---

<sup>1386</sup> Belvedere riferisce di come l'Orsi non faccia riferimento alla tomba ad arcosolio presente nella parete Ovest e ad alcune nicchiette votive poste in alto nella parete in fondo alla grotta. Belvedere 2000, p. 2.

<sup>1387</sup> Per le epigrafi da Akrai e da Buscemi si vedano I.Sicily inscription 001024; I.Sicily inscription 002996; I.Sicily inscription 002997; I.Sicily inscription I.Sicily inscription 002998; I.Sicily inscription 002999; I.Sicily inscription 003000.

<sup>1388</sup> “Nel Consolato di Gaio Cestio e Mario Servilio Noniano, *Amfipolo* in Siracusa Aulo Valerio Arabico, delle *Paidēs* Lucio Bebio Clado, sacerdotessa (delle *Paidēs*) Clodia Polla, il 26 del mese di Pánamos vennero alle *Paidēs*, insieme con Aulia figlia di Tito, Fabia figlia di Sfongeo, madre, e Fabilla sua figlia e Apia, e liete parteciparono alla celebrazione della *triakás* (che ricorreva nel trentesimo giorno del mese) e resero grazie ad Apollo e alle *Paidēs* ed Anna”. Si veda Belvedere 2000.

<sup>1389</sup> Alfieri Tonini 2012a.

<sup>1390</sup> “L'anno in cui era *amfipolo* in Siracusa Aper Sextius Augurinus e sacerdotessa addetta alle *Paidēs* e ad Anna Maior Caecilia, il 15 del mese *Artemitios* (giugno), Lucius Cornelius Aquila per se stesso e per Pollia Cornelia sua madre e per Mustia Volumnilla sua moglie, dedico ad Apollo e alle *Paidēs* e ad Anna un “*ényptron*” (correttamente “*énoptron*” specchio)”. Cfr. Belvedere 2000. Si veda inoltre Orsi 1899b, pp. 452-471 poiché secondo Belvedere Orsi fraintese la traduzione della dedica confondendo le parole *specus* (nel senso di nicchia) e *speculum* (nel senso di specchio).

<sup>1391</sup> Orsi lo identifica in un santuario suburbano nel quale i sacerdoti giungevano in marcia da Akrai.

## Il problema del culto di Anna e delle *Paides*

Se cercare di chiarire i rapporti del sito con i confinanti territori è difficile di per sé a causa degli stretti rapporti che essi ebbero dalla preistoria fino all'età moderna, cercare di dare una risposta al culto di Anna e delle *Paides* è cosa ancora più complicata, così come lo è chiarire i rapporti tra i diversi culti sincretici localizzabili nelle diverse aree della Sicilia, sia orientale che occidentale. La dea è infatti associata alle *Paides*. Queste giovani "Figlie" nell'ambito del culto siculo originale di Anna rappresentano forse le forze della natura e vengono definite a volte anche *nymphai*<sup>1392</sup>. Nelle epigrafi di facile lettura recuperate durante gli scavi, appaiono il nome dell'*amphipolos* di Siracusa, dell'*amphipolos* delle *Paides* e di Anna e della sacerdotessa (*hiereia*) di Anna e delle *Paides*<sup>1393</sup>. Il momento concernente l'autenticità autoctona del culto di Anna come dea di derivazione sicula, accostata ad altre divinità greche o al sacerdote *Amphipolos*, sarebbe così attestato nelle fonti scritte tramandateci<sup>1394</sup>.

È possibile a questo punto che le divinità venerate nel luogo venissero in seguito associate o sostituite da entità nuove, e che la venerazione del dio Apollo associato alle *Paides* sia successiva a quella per la dea Anna<sup>1395</sup>. Nonostante la tesi di Orsi consistesse nel reputare il Tempio di Costa dell'Oro un santuario suburbano di Akrai, alla luce degli studi condotti sulle epigrafi si sostenne che il territorio di Buscemi in età imperiale appartenesse a Siracusa e non ad Akrai<sup>1396</sup>.

Questo dato induce ad associare il nome di Anna, probabilmente un vezzeggiativo, ad un culto ancestrale, situato in una grotta tra le rupi scoscese e dunque associabile ai culti dei Siculi i quali manifestarono la loro devozione alla Dea nella grotta B menzionata precedentemente.

---

<sup>1392</sup> Si veda anche Guarducci 1936.

<sup>1393</sup> Per Anna e le *Paides* cfr. Manganaro 1992; per le sole *Paides* cfr. Manganaro 1992, pp. 459 e 68 Si veda anche Guarducci 1936, p. 26.

<sup>1394</sup> Guarducci 1936, p. 28; Belvedere 2000, pp. 1-3. Prima della scoperta dell'Orsi (Orsi 1899b, p. 467) del ruolo dell'*amphipolos* come dignità sacerdotale si aveva notizia solo in due contesti siciliani: a Siracusa (Kaibel 9) e a Centuripe (K. 574). Ancora, Diodoro ci tramanda che a Siracusa c'era l'*Amphipolos Diòs Olimpiou*. Si vedano Diodoro, 16, 70 e Orsi 1899b, p. 467. Il ritrovamento fu utile inoltre a chiarire le traduzioni errate indicate dal Gaietani inerenti la Kaibel 9 e a scoprire l'importanza della *iereia* ad Akrai e a Siracusa. In Sicilia d'altronde erano note solo quelle di Tauromenio (K. 437) per via della posizione loro riservata proprio nel teatro della città. Si veda Orsi 1899b, pp. 467-468.

<sup>1395</sup> Così secondo una suggestione di M. Guarducci nel caso di Anna, di Artemide, di Anassa, di Apollo, delle *Paides*. Cfr. Guarducci 1936, p. 26-28 ripresa da Belvedere 2000, p. 3.

<sup>1396</sup> Guarducci 1936, p. 28.

Dunque Buscemi apparteneva a Siracusa e non ad Akrai, poiché Siracusa nel 21 a.C. circa arricchì i propri possedimenti inglobando anche il luogo sacro preso qui in esame. Non solo, il sodalizio tra il dio sopra citato col territorio suburbano sacro si ha probabilmente per dare un valore a colei che era venerata come una sorta di Grande Madre, generatrice che aiuta i propri figli, creando così una commistione tra l'entità e gli dei greci e, successivamente, romani e fondando così una sorta di piccolo *pantheon* che pone le proprie radici al di là della civiltà greca.

L'arrivo di una civiltà progredita in Sicilia, comportò per via di cose, una miscellanea di usi e costumi che, per evitare scontri tra i due popoli, Siculi e Greci, portò all'intersecarsi di due culti diversi creandone uno comune<sup>1397</sup>.

Sulla topografia dell'area Orsi, confrontando gli *heroa* di *Akrai*, *Netum* e le grotte sacre di Scala Greca a Siracusa, rifletté sull'assenza di centri cittadini prossimi al santuario di Costa dell'Oro. Non essendo lo studioso concorde sull'identificazione di Buscemi con Herbessus, da lui individuata in Pantalica<sup>1398</sup>, sostenne quindi la rivendicazione di *Akrai* come città più vicina al santuario oggetto di studio e insistette sul carattere suburbano del santuario da questa dipendente e la cui vitalità culturale giunge almeno fino al I secolo d.C.<sup>1399</sup>.

Dalle iscrizioni analizzate si viene a conoscenza del pellegrinaggio che i devoti compivano per raggiungere il luogo di culto dedicato ad Anna e alle *Paides* e a volte ad Apollo<sup>1400</sup>. I devoti compivano sacrifici e organizzavano banchetti rituali per ringraziare le divinità, le quali li avrebbero sostenuti e aiutati favorendo anche i loro rapporti con i parenti e i benefattori<sup>1401</sup>. In una di queste iscrizioni si leggono anche i nomi delle *Paides*: Neme, Mene, Pedai<sup>1402</sup>.

Seguendo la Guarducci, l'ambiente nel quale il culto delle *Paides* aveva luogo fa sì che una prima analisi riguardi il culto tributato a queste forze naturali. Le grotte contornate da rupi scoscese presso cui venivano venerate tali divinità consentono alla studiosa di interpretare il culto in questione come

---

<sup>1397</sup> Piranomonte 2011.

<sup>1398</sup> Più recentemente Herbessus è stata individuata nel sito di Montagna di Marzo. Si veda Manni 1981, pp. 170-171.

<sup>1399</sup> Orsi 1899b, 452-471.

<sup>1400</sup> Il verbo *paragignestai* viene presentato da Orsi come fondamentale per comprendere le intenzioni di "presentarsi, venire in visita, in pellegrinaggio" dei devoti. Orsi 1899b, p. 470. Si veda anche Larson 2001, pp. 221-222.

<sup>1401</sup> Orsi 1899b, pp. 459-470.

<sup>1402</sup> Manganaro 1992, nr. 9, p. 468 e nr. 10, pp. 468 e 473.

ctonio e oracolare e secondo la sua analisi questo fu uno dei motivi per cui ad Anna e alle *Paidēs* venne associato il culto di Apollo.

### ***Paidēs* o Ninfe**

Le *Paidēs* secondo alcuni studiosi sono simili alle ninfe; divinità indigene individuabili attraverso lo studio dei testi, ad esempio in quelli analizzati da Pugliese Carratelli, nei quali si legge che i devoti che sono giunti alle ninfe hanno reso grazie durante il terzo giorno del mese di *Apellaios*<sup>1403</sup>. Anche Orsi si interrogò sull'identità di tali divinità. Egli le pose in una possibile relazione con le Muse o con le *Charites*, o, ancora, visto l'uso del duale nei testi analizzati, con Demetra e Kore, divinità “chiamate appunto in duale, perché quasi mai disgiunte”<sup>1404</sup>. Proseguendo con la disamina sull'identità di queste divinità, si ipotizzò infine che esse potessero venire intese come Ninfe, “giovani e vergini, secondo l'antichissima concezione omerica, divinità dell'acqua, più propriamente delle fonti, dei fiumi, ma che talvolta hanno dimora anche sulle vette dei monti”<sup>1405</sup>. Si discusse anche dei luoghi sacri alle ninfe, gli antri e gli spazi naturali nei pressi di Siracusa<sup>1406</sup> e di Akrai<sup>1407</sup>, e si trovò una coerenza nel vedere come sacro a queste divinità il corso del fiume Anapo “scorrente ai piè del Monte s. Nicolò”<sup>1408</sup>. Le *Paidēs* sarebbero probabilmente da porre in rapporto con Anassa<sup>1409</sup>, la dea Artemide semitica a volte associata a Demetra e Kore dell'antica Sicilia<sup>1410</sup>.

---

<sup>1403</sup> Il mese di *Apellaios* corrispondeva a novembre circa. Pugliese Carratelli 1951, pp. 69-70; Manganaro 1992, pp. 466-468. Anna viene invece sempre assimilata alla dea madre. Si veda anche Orsi 1899b, p. 470.

<sup>1404</sup> Per Orsi, le due divinità siceliote per eccellenza, essendo esse venerate in tutte le città greche di Sicilia e anche in molte sicule. Orsi 1899b, p. 468.

<sup>1405</sup> Orsi 1899b, p. 468. Si veda anche Omero, *Odissea*, 123.

<sup>1406</sup> Orsi 1899b, p. 469. Si veda anche Ateneo 6, 250 A.

<sup>1407</sup> Kaibel 219, cfr. Orsi 1899b, p. 469.

<sup>1408</sup> Orsi 1899b, p. 469.

<sup>1409</sup> Si veda Lambrugo 2009, p. 141.

<sup>1410</sup> Su tale argomento Paolo Orsi trova confronti nello *ieròn* di Poggio dell'Aquila (Pojo Aquja), presso Grammichele, a Megara Hyblaea, a Camarina e in Agrigento. Orsi 1899b, p. 469.

Secondo la Guarducci tuttavia le Ninfe e le *Paidēs* non coincidono pienamente. Non ci sarebbe infatti motivo per nominare le Ninfe come *Paidēs*, essendo il culto di queste divinità già ben radicato in Sicilia e nella stessa Akrai<sup>1411</sup>. Inoltre nota che il culto delle ninfe siciliane è spesso posto in prossimità di fonti e sorgenti<sup>1412</sup>, e, nel caso delle *Paidēs*, sarebbe solo possibile un accostamento con l'Anapo scorrente in fondo alla vallata. Sarebbe così da mettere in discussione tale accostamento di entità, dovuto probabilmente o alla sopravvivenza di divinità anonime proprie della religione greca, o, ancora, alla sopravvivenza di divinità indigene denominate *Paidēs* in seguito alla colonizzazione greca<sup>1413</sup>. La seconda ipotesi risulterebbe valida anche per quanto riguarda il culto della *Meteres* di *Engyon*<sup>1414</sup>. Anche Manganaro discute dell'affinità delle divinità indigene oggetto di questo studio con le *Meteres* di origine cretese, così come riferito da Diodoro<sup>1415</sup>. Comunque esse vengano indicate, sono in ogni caso spesso associate ad Apollo.

### **Tetralea e i poteri oracolari**

Probabilmente il culto del dio Apollo è quindi entrato in connessione con quello delle Ninfe in un secondo momento<sup>1416</sup>. Gli studi di Alfieri Tonini si concentrano sulla funzione oracolare del dio, aspetto sacro di particolare rilevanza per quanto riguarda il suo rapporto con le Ninfe. In questo contesto preme porre in evidenza come la presenza di una divinità in grado di pronunciare oracoli presso Colle Orbo, ad Akrai, sia fondamentale.

Due iscrizioni menzionanti Maie e ascrivibili tra il II e il I secolo a.C., ritrovate nel 1968 da un contadino, furono analizzate negli studi di G. Manganaro<sup>1417</sup>. Nella prima viene menzionata

---

<sup>1411</sup> La Guarducci riferisce delle *Númphai udatolenoi*, Νύμφαι ὑδατόλενοι, IG, XIV, 219. Guarducci 1936, p. 30.

<sup>1412</sup> Ciaceri 1911, p. 241.

<sup>1413</sup> De Sanctis 1935, pp. 131 e ss.

<sup>1414</sup> Manganaro 1992, pp. 484-486.

<sup>1415</sup> Diodoro, 4, 80, 3.

<sup>1416</sup> Guarducci 1936, pp. 25-50; Guarducci 1962, pp. 70-74; Pugliese Carratelli 1951, pp. 69-70.

<sup>1417</sup> Manganaro 1981, pp. 1069-1082; Manganaro 1992, pp. 473-487; Manganaro 1994, pp. 11 s.; Gallavotti 1983; Peek 1985; Parke 1986.



Tetralea, entità eroica assimilata ad Apollo, che dialoga con il padre Zeus. Questi invita Tetralea, che soprintende alle Ninfe, a chiedere oracoli alla madre Maie. Nella seconda vengono riferiti i responsi, databili tramite l'eponimia della sacerdotessa<sup>1418</sup>. L'oracolo interpellato annunciava un "ritorno dell'abbondanza"<sup>1419</sup> che sarebbe stato consequenziale ad una carestia che aveva colpito i territori del siracusano tra i quali rientrava anche Akrai. L'oracolo avrebbe preannunciato la fine di una carestia provocata dalle cavallette<sup>1420</sup>, e, ad avvalorare questa ipotesi, Plutarco discute di una invasione di tali insetti giunti a seguito della gran quantità di corpi in putrefazione lasciati senza sepoltura in diversi luoghi della Sicilia a seguito della guerra servile (la seconda, probabilmente)<sup>1421</sup>.

L'invasione dei celiferi ebbe devastanti conseguenze per le coltivazioni di grano della zona<sup>1422</sup>. Sicuramente alla dea che aveva predetto buone notizie, ovvero la fine della carestia, vennero tributate feste e riti religiosi e questi si svolsero in centri come Siracusa e Akrai, città presso le quali avevano luogo solenni *panegyris*<sup>1423</sup>.

In un'altra iscrizione proveniente da Akrai, il Kaibel traduce "dalle braccia di acqua" l'epiteto attribuito alle Ninfe, seguendo l'omerico *λευκώλενος* che evocava i ruscelli e l'antico paesaggio boschivo del territorio di Akrai<sup>1424</sup>. Il dialogo in versi riportato nell'iscrizione, come anche la poesia oracolare, sembrano derivare da una matrice culturale alessandrina; con echi dell'inno giambico per Iside di Cirene<sup>1425</sup> e della poesia bucolica, o, ancora, con riferimenti a Mosco, bibliotecario del *Mouseion* di Siracusa nel II a.C.<sup>1426</sup>. Inoltre, in un articolo del 1991, la Mertens-Horn analizza, attraverso una disamina di confronti iconografici, una antefissa con volto femminile proveniente da

---

<sup>1418</sup> Alfieri Tonini 2012a.

<sup>1419</sup> Manganaro 1981, p. 1074.

<sup>1420</sup> Manganaro 1981, p. 1074.

<sup>1421</sup> Manganaro 1981, p. 1074.

<sup>1422</sup> Plutarco, *Quaest. Conv.* 637 B. Manganaro 1979, p. 441; Manganaro 1981, p. 1075.

<sup>1423</sup> Manganaro 2004, pp. 115-122.

<sup>1424</sup> Manganaro 1981, p. 1080.

<sup>1425</sup> Manganaro 1981, p. 1082.

<sup>1426</sup> Manganaro 1981, p. 1081.

Akrai e ormai dispersa<sup>1427</sup> (fig. 1), proponendo alcuni esemplari utili per il confronto e provenienti da diverse zone della Sicilia sud-orientale (Siracusa, Morgantina, Camarina, Caltagirone, Adrano, Megara Iblea). Dallo studio emerge che nella zona di Akrai sono presenti diverse testimonianze relative al culto delle ninfe. Qui le attestazioni raffigurano ninfe in triade o in pluralità<sup>1428</sup> e non in singoli elementi come per i casi di Siracusa, Himera e Camarina. Le testimonianze acrensi però non risalgono oltre il IV secolo a.C. e riguardano perlopiù il culto di Anna e delle *Paidēs*<sup>1429</sup> (pur considerando invece la tarda cronologia delle epigrafi rinvenute a costa dell'Oro). Si è già accennato all'iscrizione contenente i nomi di Tetralea e delle Ninfe<sup>1430</sup> e queste ultime sono state identificate anche con le “dee pure”, le *Hagnai Theai*, ricordate in un'altra iscrizione<sup>1431</sup>. Le stesse dee compaiono anche su un bollo impresso in una tegola di epoca ellenistica in stato frammentario che contribuisce ad attestare *in loco* la presenza di un santuario dedicato alle divinità<sup>1432</sup>. In varie zone dell'Italia sono state trovate alcune antefisse simili a quelle di cui discute la Mertens-Horn, ma spesso esse erano associate a teste di tori androprosopi i quali per H.P. Isler<sup>1433</sup> erano tutti da ricondurre alla raffigurazione del dio Acheloo (fig. 2). Altri pensarono di proporre invece una nuova rilettura di tali dati alla luce del luogo di rinvenimento, proponendo che i tori androprosopi raffigurati nelle antefisse scoperte anche in Sicilia venissero identificati nei fiumi locali<sup>1434</sup>. Ad avvalorare tale ipotesi le parole di Eforo: “Acheloos è il cognome comune a tutti i fiumi, come si chiamano greci anche per esempio gli Ateniesi”<sup>1435</sup>. Da tal punto la studiosa ha avviato l'analisi dell'iconografia delle *Nymphai* figlie o compagne dei fiumi ed entità benefiche per i luoghi di cui

---

<sup>1427</sup> Wünsch nel 1990 pubblica uno studio su tale terracotta che a quel tempo si trovava conservata a Dresda. Mertens-Horn 1991, pp. 9.

<sup>1428</sup> Mertens-Horn 1991, p. 21.

<sup>1429</sup> RE, XVII,2, p. 1537, si veda *Nymphai* (H. Herter). Si veda a tal proposito la nota 155 in Mertens-Horn 1991.

<sup>1430</sup> Manganaro 1981, pp. 1069-1082.

<sup>1431</sup> Pugliese Carratelli 1951, pp. 68 e ss.

<sup>1432</sup> Pugliese Carratelli in Bernabò Brea 1956a, p. 159, n. 16 e tav. 16.

<sup>1433</sup> Cfr. Isler 1970 e Isler in *LIMC*, I, I 1981, si veda *Acheloos*, pp. 30-36; si veda anche la nota 75 in Mertens-Horn 1991.

<sup>1434</sup> Mertens-Horn 1991, p. 17.

<sup>1435</sup> Ephor. F20; *FGrH* II, A. 48.

esse sono personificazione<sup>1436</sup>. Queste θεαὶ παῖδες<sup>1437</sup> sono mediatrici tra l'uomo e le divinità<sup>1438</sup> e non entrano nel novero degli dei olimpici e dei grandi edifici templari<sup>1439</sup>. Ad esse venivano elevate libagioni di semi, frutta, miele e latte presso ruscelli, fonti, grotte, boschi, o, ancora, presso *bothroi* o altari di roccia<sup>1440</sup>.

Fino al momento della pubblicazione del contributo della Mertens-Horn, la studiosa dice che raramente sono state ritrovate attestazioni di strutture templari dedicate alle ninfe, e che queste divinità a volte venivano accostate ad altri numi e venerate presso i loro santuari. A questo punto il richiamo alla mente dell'iscrizione tradotta da G. Kaibel è spontaneo<sup>1441</sup>. L'idillio pastorale di II secolo a.C. inciso su una lastra in marmo infatti è chiaro: “Le ninfe [...] dalle braccia d'acqua [...] abbondano di frutta [...] e con esse gli altari degli altri dei”<sup>1442</sup>.

La vera domanda è tuttavia la seguente: a chi erano dedicati i culti di questo santuario? Alle “Dee pure”<sup>1443</sup>, le *Paidēs*? Ad Apollo?

Le *Paidēs* sono seguaci di Anna nelle iscrizioni di Buscemi, mentre in quella analizzata da Manganaro esse sono coordinate da Tetræa, divinità figlia di Zeus e Maie, ed è quest'ultima che concede oracoli a Tetræa.

Probabilmente il culto oracolare era utilizzato a fini propagandistici. Infatti, essendo Siracusa di nuovo in grado di rifornire di grano le altre città, qualora queste lo volessero acquistare e avendo superato così la carestia, l'annuncio dell'oracolo di Maie avrebbe celebrato il ritorno all'abbondanza e il reinserimento della città nel mercato granario. Questo dato, oltre a certificare l'importanza dei culti santuariali, urbani o suburbani, nell'ambito della vita economico-politica della Sicilia, ci dà conferma dell'attività economica della Siracusa tardo-ellenistica e, successivamente, romana.

---

<sup>1436</sup> Hom., *Il.*, 24, 616; Plat., *Phaid.*, 263d. si veda anche LIMC, I, 1981 *Acheloos*, pp. 22 e ss. Cfr. inoltre la nota 68 in Mertens-Horn 1991.

<sup>1437</sup> Pugliese Carratelli 1951, p. 68; Nilsson 1955, p. 151. Si veda anche *Bull. Epigr.* 1955, p. 97. Si veda anche Ciaceri 1911.

<sup>1438</sup> Si veda Mertens-Horn 1991, p. 18.

<sup>1439</sup> Mertens-Horn 1991, p. 18, in particolare le note 90 e 91.

<sup>1440</sup> Mertens-Horn 1991, p. 18, in particolare le note 92 e 93.

<sup>1441</sup> Manganaro 1981, p. 1080.

<sup>1442</sup> Mertens-Horn 1991, p. 18, n. 94.

<sup>1443</sup> Manganaro 1981, p. 1076.

Notevole è dunque, anche se non rara, l'attribuzione di poteri oracolari e punitivi a divinità come Tetrælea<sup>1444</sup>.

Sempre su Tetrælea, è da discutere sul significato del nome<sup>1445</sup> considerando nuovamente le epigrafi indagate da Manganaro. Secondo l'Alfieri Tonini il nome Tetrælea, alla pari di altri nomi quali Leukaspis (fig. 3) e Pediakrates menzionati dalle antiche fonti siciliane, sarebbe da considerarsi come nome composto da “quattro” e da “calore” (suddividendo *tetra* e *alèa*) e potrebbe far riferimento a diverse sorgenti di acqua calda o ad esalazioni sotterranee, considerando anche il significato di ἄλλομαι inteso come “zampillare” (e non soltanto come “saltare” e “balzare”). Questa nuova traduzione conduce a riflettere sulla vicinanza della divinità col mondo delle Ninfe già ben radicate a livello culturale nel territorio.

Sulla scia di queste nuove interpretazioni l'autrice così scrive: “Le testimonianze scritte che abbiamo finora analizzato, per quanto scarse ed eterogenee, ci suggeriscono tuttavia che questi culti d'epoca storica conservano ancora tratti della religiosità degli indigeni, ispirata dai loro eroi mitici, dai fenomeni naturali come la fecondità della terra, le fasi lunari, le sorgenti di acque, le esalazioni dal sottosuolo, le acque termali, fenomeni ai quali spesso si legavano credenze in divinità ctonie e nelle loro capacità oracolari. E comunque, pur nel sincretismo religioso, si manifesta una forte volontà da parte dell'elemento indigeno di conservare, anche attraverso l'assimilazione della lingua e della cultura elleniche, la propria identità culturale”<sup>1446</sup>.

Le divinità come Maie, Anna (di Buscemi) e Acca (di Adrano) sono infatti divinità sicule che presentano echi di divinità greche e di divinità protolatine<sup>1447</sup> quali Maia, Anna Perenna<sup>1448</sup> e Acca Larenzia<sup>1449</sup>.

---

<sup>1444</sup> Si veda anche il caso dei Palici.

<sup>1445</sup> Alfieri Tonini 2012b, p. 200.

<sup>1446</sup> Alfieri Tonini 2012b, p. 201.

<sup>1447</sup> Si veda la nota 20 in Manganaro 1981, p. 1077.

<sup>1448</sup> Si veda McIntyre, McCallum 2019.

<sup>1449</sup> Alfieri Tonini 2012a, p. 191.

*Akrai e Buscemi – Figure*



Fig. 1 - Antefissa da *Akrai* (Mertens-Horn 1991)



Fig. 2 - Tetto votivo con antefisse a teste femminili alternate ad altre di Acheloo (Mertens-Horn 1991)



Fig. 3 - Leukaspis (Rizzo 1946; Alfieri Tonini 2012)

### 6.3.2. Meteres e Ninfe

#### **Engyon: Identificazione incerta, Gangi; Troina; Nicosia**

#### **Engyon. L'identificazione del territorio: problemi, fonti antiche e ricerche archeologiche**

*Engyon* è secondo la leggenda un'antica colonia cretese di Sicilia famosa per il suo tempio dedicato alle dee madri, depredato da Verre<sup>1450</sup> e la cui esistenza è attestata da Diodoro Siculo<sup>1451</sup>.

---

<sup>1450</sup> Chisholm 1911. Chisholm, Hugh, ed. (1911). "Engyon". *Encyclopædia Britannica*. Vol. 9 (11th ed.). Cambridge University Press. p. 646.

<sup>1451</sup> Diodoro, 4, 79, 1-7: Μίνως δ' ὁ τῶν Κρητῶν βασιλεὺς θαλαττοκρατῶν κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους, καὶ πυθόμενος τὴν Δαϊδάλου φυγὴν εἰς Σικελίαν, ἔγνω στρατεύειν ἐπ' αὐτήν. παρασκευασάμενος δὲ δύναμιν ναυτικὴν ἀξιόλογον ἐξέπλευσεν ἐκ τῆς Κρήτης, καὶ κατῆρε τῆς Ἀκραγαντίνης εἰς τὴν ἀπ' ἐκείνου Μίνωαν καλουμένην. ἀποβιβάσας δὲ τὴν δύναμιν καὶ πέμψας ἀγγέλους πρὸς Κώκαλον τὸν βασιλέα ἐξήτει τὸν Δαϊδάλον εἰς τιμωρίαν. ὁ δὲ Κώκαλος εἰς σύλλογον προκαλεσάμενος καὶ πάντα ποιήσειν ἐπαγγειλάμενος ἐπὶ τὰ ξένια παρέλαβε τὸν Μίνω. λουμένου δ' αὐτοῦ, Κώκαλος μὲν παρακατασχὼν πλείονα χρόνον ἐν τῷ θερμῷ τὸν Μίνωα διέφθειρε, καὶ τὸ σῶμα ἀπέδωκε τοῖς Κρησὶ, πρόφασιν ἐνεγκὼν τοῦ θανάτου διότι κατὰ τὸν λουτρώνα ὠλίσθηκε καὶ πεσὼν εἰς τὸ θερμὸν ὕδωρ ἐτελεύτησε. μετὰ δὲ ταῦθ' οἱ μὲν συνεστρατευμένοι τὸ σῶμα τοῦ βασιλέως ἔθαψαν μεγαλοπρεπῶς, καὶ διπλοῦν τάφον οἰκοδομήσαντες κατὰ μὲν τὸν κεκρυμμένον τόπον ἔθεσαν τὰ ὀστᾶ, κατὰ δὲ τὸν ἀνεωγμένον ἐποίησαν Ἀφροδίτης νεῶν. οὗτος δ' ἐπὶ γενεᾷς πλείους ἐτίματο, θυόντων τῶν ἐγχωρίων ὡς Ἀφροδίτης ὄντος τοῦ νεῶ· κατὰ δὲ τοὺς νεωτέρους καιροὺς κτισθείσης μὲν τῆς τῶν Ἀκραγαντίνων πόλεως, γνωσθείσης δὲ τῆς τῶν ὀστῶν θέσεως, συνέβη τὸν μὲν τάφον καθαιρεθῆναι, τὰ δ' ὀστᾶ τοῖς Κρησὶν ἀποδοθῆναι, Θήρωνος δυναστεύοντος τῶν Ἀκραγαντίνων. οὐ μὴν ἄλλ' οἱ κατὰ τὴν Σικελίαν Κρητες μετὰ τὴν Μίνωος τελευτὴν ἐστασίασαν διὰ τὴν ἀναρχίαν, τῶν δὲ νεῶν ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Κώκαλον Σικανῶν ἐμπυρισθεισῶν τὴν μὲν εἰς τὰς πατρίδας ἐπάνοδον ἀπέγνωσαν, κρίναντες δ' ἐν τῇ Σικελίᾳ κατοικεῖν, οἱ μὲν ἐνταῦθα πόλιν ᾤκισαν ἢν ἀπὸ τοῦ βασιλέως αὐτῶν Μίνωαν ὠνόμασαν, οἱ δὲ διὰ τῆς μεσογείου πλανηθέντες καὶ καταλαβόμενοι χωρίον ὄχυρον ἔκτισαν πόλιν ἢν ἀπὸ τῆς ἐν τῇ πόλει ῥεούσης πηγῆς ὠνόμασαν Ἐγγυον. ὕστερον δὲ μετὰ τὴν τῆς Τροίας ἄλωσιν Μηριόνου τοῦ Κρητὸς προσενεχθέντος τῇ Σικελίᾳ, προσεδέξαντο τοὺς καταπλευσάντας Κρητας διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τῆς πολιτείας μετέδοσαν, ὀρμώμενοι δ' ἐξ ὄχυρᾶς πόλεως καὶ καταπολεμήσαντες τινὰς τῶν περιοίκων ἰκανὴν κατεκτήσαντο χώραν. αἰεὶ δὲ μᾶλλον αὐξόμενοι, καὶ κατασκευάσαντες ἱερὸν τῶν Μητέρων, διαφόρως ἐτίμων τὰς θεάς, ἀναθήμασι πολλοῖς κοσμοῦντες τὸ ἱερὸν αὐτῶν. ταύτας δ' ἀφιδρυθῆναι φασιν ἐκ τῆς Κρήτης διὰ τὸ καὶ παρὰ τοῖς Κρησὶ τιμᾶσθαι τὰς θεὰς ταύτας διαφερόντως, "Minosse, re dei Cretesi, che era padrone del mare a quei tempi, informato della fuga di Dedalo in Sicilia, decise di condurre una spedizione contro quell'isola. Dopo aver preparato una forza navale considerevole, salpò da Creta e sbarcò in una località del territorio di Agrigento, dal suo nome chiamata Minoa. Qui fece scendere a terra l'armata, mandando messaggeri al re Cocalo e chiedendogli Dedalo per punirlo. Ma Cocalo invitò Minosse a un colloquio, e dopo aver promesso che avrebbe fatto ogni cosa, ricevette Minosse ospitalmente. Mentre costui si faceva il bagno, Cocalo, trattenendolo lungo tempo al caldo, lo uccise, e ne restituì il corpo ai Cretesi adducendo a ragione della sua morte il fatto che fosse scivolato nella stanza da bagno e fosse morto cadendo nell'acqua calda. Poi i compagni di spedizione di Minosse seppellirono magnificamente il corpo del re, e edificata una tomba a due piani, nella parte nascosta deposero le ossa, mentre in quella aperta fecero un tempio ad Afrodite. Minosse vi fu onorato per molte generazioni, poiché gli abitanti del paese vi sacrificavano nella convinzione che il tempio fosse di Afrodite. Ma in epoca più recente, dopo che fu fondata la città di Agrigento, una volta che si venne a sapere della deposizione delle ossa, accadde che la tomba venisse distrutta, mentre le ossa furono restituite ai Cretesi, quando Terone aveva il potere ad Agrigento. Comunque, i Cretesi rimasti in Sicilia dopo la morte di Minosse furono in contrasto per la mancanza di un capo e rinunciarono a ogni speranza di ritorno in patria, dal momento che le loro navi erano state date alle fiamme dai Sicani di Cocalo, però, avendo deciso di abitare in Sicilia, alcuni fondarono là una città a cui diedero un nome ispirato a quello del loro re, Minoa, mentre altri, dopo aver vagato per l'interno dell'isola ed occupato un sito in posizione strategica, fondarono una città cui diedero nome Engion, derivato da quello di una sorgente che in essa scorreva. Più tardi, dopo la presa di Troia, quando Merione arrivò in Sicilia, accolsero, a motivo della comunanza di stirpe, lui e i Cretesi approdati e divisero con loro la cittadinanza; muovendosi da una città in posizione strategica, e sconfitti alcuni popoli dei dintorni, si assicurarono territorio sufficiente. Crescendo sempre più la loro potenza, costruirono un santuario alle Madri, e onoravano particolarmente le dee adornandone il santuario con offerte votive. Il loro culto fu trasferito - così affermano - da Creta, per il fatto che anche presso i Cretesi queste dee sono particolarmente onorate". Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.

Diodoro Siculo riporta la notizia secondo la quale furono i Cretesi<sup>1452</sup> sopravvissuti alla morte di Minosse a fondare *Engyon* e così ne scrive: “Comunque, i Cretesi rimasti in Sicilia dopo la morte di Minosse furono in contrasto per la mancanza di un capo e rinunciarono a ogni speranza di ritorno in patria, dal momento che le loro navi erano state date alle fiamme dai Sicani di Cocalo, però, avendo deciso di abitare in Sicilia, alcuni fondarono là una città a cui diedero un nome ispirato a quello del loro re, Minoa, mentre altri, dopo aver vagato per l'interno dell'isola ed occupato un sito in posizione strategica, fondarono una città cui diedero nome Engion, derivato da quello di una sorgente che in essa scorreva”<sup>1453</sup>. Un gruppo di cretesi quindi, distaccatosi dai compagni che fondarono Minoa, vagò all'interno della Sicilia per fondarvi infine *Engyon*, luogo a cui venne dato il nome della sorgente locale<sup>1454</sup>.

Le notizie sul sito non sono molte, ma distinguiamo con certezza quattro avvenimenti storici: la fondazione della città; la tirannia di Leptine e l'azione di Timoleonte; le Guerre Puniche; il governatorato di Verre.

Si è a conoscenza del fatto che in età storica *Engyon* non era una città greca<sup>1455</sup> e non si trova menzione del luogo sino al tempo di Timoleonte, di cui leggiamo in Diodoro, che attaccò la città

---

<sup>1452</sup> La notizia è riferita sia da Diodoro che da Plutarco nei passi che si vedranno in questa sezione. Sull'identità delle *Meteres* e di una ipotetica Grande Madre discussa da Cicerone vi sono diverse incertezze. Secondo alcuni studi l'esistenza di queste divinità poteva essere accostabile a quelle delle nutrici cretesi di Zeus; è anche vero che nel momento in cui scrive Cicerone probabilmente era già avvenuto un sincretismo tra due culti che inizialmente erano distinti. Su questo argomento cfr. Sfameni Gasparro 1973, pp. 153-155.

<sup>1453</sup> Diodoro, 4, 79, 5: οὐ μὴν ἀλλ' οἱ κατὰ τὴν Σικελίαν Κρηῖτες μετὰ τὴν Μίνωος τελευτὴν ἐστασίασαν διὰ τὴν ἀναρχίαν, τῶν δὲ νεῶν ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Κώκαλον Σικανῶν ἐμπυρισθειῶν τὴν μὲν εἰς τὰς πατρίδας ἐπάνοδον ἀπέγνωσαν, κρίναντες δ' ἐν τῇ Σικελίᾳ κατοικεῖν, οἱ μὲν ἐνταῦθα πόλιν ὄκισαν ἢ ἀπὸ τοῦ βασιλέως αὐτῶν Μινῶαν ὠνόμασαν, οἱ δὲ διὰ τῆς μεσογείου πλανηθέντες καὶ καταλαβόμενοι χωρίον ὄχυρον ἔκτισαν πόλιν ἢ ἀπὸ τῆς ἐν τῇ πόλει ῥεούσης πηγῆς ὠνόμασαν Ἔγγυον. Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.

<sup>1454</sup> Diodoro, 4, 79, 5.

<sup>1455</sup> Strafforello 1893, pp. 172-173.

mentre essa era governata dal tiranno Λεπτίνης e che ne ripristinò l'autonomia<sup>1456</sup>. Plutarco tramanda che durante la seconda guerra punica *Engyon* sposò la causa dei cartaginesi e per tale

---

<sup>1456</sup> Diodoro, 16, 72, 2-5: κατὰ δὲ τὴν Σικελίαν Τιμολέων μὲν ἐστράτευσεν ἐπὶ Λεοντίους· εἰς ταύτην γὰρ τὴν πόλιν Ἰκέτας κατεπεφεύγει μετὰ δυνάμεως ἀξιολόγου. τὸ μὲν οὖν πρῶτον προσέβαλε τῇ Νέα καλουμένη πόλει· μετὰ δὲ ταῦτα πολλῶν στρατιωτῶν ἐν τῇ πόλει συγκεκλεισμένων καὶ ῥαδίως ἀπὸ τῶν τειχῶν ἀμυνομένων ἄπρακτος γενόμενος ἔλυσε τὴν πολιορκίαν. παρελθὼν δὲ πρὸς πόλιν Ἐγγυον, τυραννουμένην ὑπὸ Λεπτίνου, προσβολὰς συνεχεῖς ἐποιεῖτο βουλόμενος τὸν μὲν Λεπτίνην ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς πόλεως, τοῖς δ' Ἐγγυῖνοις τὴν ἐλευθερίαν ἀποδοῦναι. περὶ ταῦτα δὲ τοῦ Τιμολέοντος ὄντος Ἰκέτας πανδημεὶ στρατεύσας ἐκ τῶν Λεοντίνων ἐπολιόρκει τὰς Συρακούσας, πολλοὺς δὲ τῶν στρατιωτῶν ἀποβαλὼν ταχέως ἐπανῆλθεν εἰς τοὺς Λεοντίους.

ὁ δὲ Τιμολέων καταπληξάμενος τὸν Λεπτίνην τοῦτον μὲν ὑπόσπονδον ἐξέπεμψεν εἰς τὴν Πελοπόννησον, ἐνδεικνύμενος τοῖς Ἕλλησι τὰς τῶν καταπολεμηθέντων τυράννων ἐκπτώσεις. οὔσης δὲ καὶ τῆς τῶν Ἀπολλωνιατῶν πόλεως ὑπὸ τὸν Λεπτίνην παραλαβὼν τὴν Ἀπολλωνίαν ταύτην τε καὶ τῆ τῶν Ἐγγυῖνων ἀπέδωκε τὴν αὐτονομίαν, “In Sicilia, Timoleonte fece una spedizione contro Leontini, la città in cui si era rifugiato Iceta con un esercito consistente. Lanciò un assalto alla parte chiamata Neapolis, ma poiché i soldati della città erano numerosi e avevano il vantaggio di combattere dalle mura, non ottenne alcun risultato e interruppe l'assedio. Passando alla città di Engyum, controllata dal tiranno Leptine, la assalì con ripetuti attacchi nella speranza di scacciare Leptine e restituire alla città la libertà. Approfittando della sua preoccupazione, Iceta condusse tutte le sue forze e tentò di assediare Siracusa, ma perse molti dei suoi uomini e si ritirò precipitosamente a Leontini. Timoleonte lo spedì nel Peloponneso con un salvacondotto, dando ai Greci una prova tangibile dei risultati del suo programma di sconfitta ed espulsione dei tiranni. Anche la città di Apollonia è stata sotto Leptine. Quando la conquistò, Timoleonte ripristinò la sua autonomia e quella della città di Engyum”.



ragione Marcello minacciò aspre conseguenze, evitate però grazie all'istanza di Nicia<sup>1457</sup>. Sempre in

---

<sup>1457</sup> Plutarco, *Marc.*, 20: Τῶν δὲ Ῥωμαίων τοῖς ἐκτὸς ἀνθρώποις δεινῶν μὲν εἶναι πόλεμον μεταχειρίσασθαι καὶ φοβερῶν εἰς χεῖρας ἔλθειν νομιζομένων, εὐγνωμοσύνης δὲ καὶ φιλάνθρωπίας καὶ ὅλων πολιτικῆς ἀρετῆς ὑποδείγματα μὴ δεδωκότων, πρῶτος δοκεῖ τότε Μάρκελλος ὑποδειῖσαι τοῖς Ἑλλησι δικαιοτάτους Ῥωμαίους. οὕτω γὰρ ἐχρήτο τοῖς συμβάλλουσι, καὶ τοσαῦτα «καὶ πόλεις καὶ ιδιώτας εὐεργέτησεν, ὥστ' εἴ τι περὶ Ἐνναν ἢ Μεγαρεῖς ἢ Συρακοσίους ἔργον ἦν εἰργασμένον οὐκ ἐπιεικὲς αὐτοῖς, τοῦτο τῶν πεπονθότων αἰτία μᾶλλον ἢ τῶν πεποιηκότων δοκεῖν γεγονέναι. μνησθήσομαι δ' ἐνὸς ἀπὸ πολλῶν. πόλις γάρ ἐστι τῆς Σικελίας Ἐγγύιον οὐ μεγάλη, ἀρχαία δὲ πάνυ καὶ διὰ θεῶν ἐπιφάνειαν ἐνδοξος ἃς καλοῦσι Ματέρας. ἴδρυμα λέγεται Κρητῶν γενέσθαι τὸ ἱερόν, καὶ λόγχασι τινὰς ἐδείκνυσαν καὶ κράνη χαλκᾶ, τὰ μὲν ἔχοντα Μηριόνου, τὰ δ' Οὐλίξου, τουτέστιν Ὀδυσσέως, ἐπιγραφάς, ἀνατεθεικότων ταῖς θεαῖς. ταύτην προθυμότατα καρχηδονίζουσαν Νικίας, ἀνὴρ πρῶτος τῶν πολιτῶν, ἔπειθε μεταθέσθαι πρὸς Ῥωμαίους, ἀναφανδὸν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις παρρησιαζόμενος καὶ κακῶς φρονούντας ἐξελέγχων τοὺς ὑπεναντίους. οἱ δὲ φοβούμενοι τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὴν δόξαν, ἐβουλεύσαντο συναρπάσαι καὶ παραδοῦναι τοῖς Φοίνιξιν. αἰσθόμενος οὖν ὁ Νικίας ἤδη καὶ παραφυλαττόμενος ἀδήλως ἑαυτὸν, ἐξέφερεν ἐν φανερῷ λόγους περὶ τῶν Ματέρων ἀνεπιτηδείους, καὶ πολλὰ πρὸς τὴν νομιζομένην ἐπιφάνειαν καὶ δόξαν ὡς ἐπιστῶν καὶ καταφρονῶν ἔπραττεν, ἡδομένων τῶν ἐχθρῶν ὅτι τὴν μεγίστην αἰτίαν αὐτὸς ἐφ' ἑαυτὸν ὦν πείσεται παρῆιχε. γεγονότων δὲ τῶν πρὸς τὴν σύλληψιν ἐτοιμῶν, ἦν μὲν ἐκκλησία τῶν πολιτῶν, ὁ δὲ Νικίας μεταξὺ τι λέγων καὶ συμβουλευῶν πρὸς τὸν δῆμον, ἐξαίφνης ἀφῆκεν εἰς τὴν γῆν τὸ σῶμα, καὶ μικρὸν διαλιπὼν, οἷον εἰκὸς ἡσυχίας σὺν ἐκπλήξει γενομένης, τὴν κεφαλὴν ἐπάρας καὶ περιενεγκῶν ὑποτρόμφῳ φωνῇ καὶ βαρεῖα, κατὰ μικρὸν συντείνων καὶ παροξύνων τὸν ἦχον, ὡς ἑώρα φρίκη καὶ σιωπῇ κατεχόμενον τὸ θέατρον, ἀπορρίψας τὸ ἱμάτιον καὶ περιρρηξάμενος τὸν χιτωνίσκον, ἡμίγυμνος ἀναπηδήσας ἔθεε πρὸς τὴν ἔξοδον τοῦ θεάτρου, βοῶν ὑπὸ τῶν Ματέρων ἐλαύνεσθαι, «καὶ μηδενὸς τολμῶντος ἄσασθαι μηδ' ἀπαντῆσαι διὰ δεισιδαιμονίαν, ἀλλ' ἐκτρεπομένων, ἐπὶ τὰς πύλας ἐξέδραμεν, οὔτε φωνῆς τινος οὔτε κινήσεως πρεπούσης δαιμονῶντι καὶ παραφρονοῦντι φεισάμενος. ἢ δὲ γυνὴ συνειδιῖα καὶ συντεχνάζουσα τῷ ἀνδρὶ, λαβοῦσα τὰ παιδία πρῶτον μὲν ἰκέτις προσεκυλινοῦντο τοῖς μεγάρους τῶν θεῶν, ἔπειτα πλανώμενον ἐκείνον προσποιουμένη ζητεῖν, κωλύοντος οὐδενὸς ἀσφαλῶς ἀπῆλθεν ἐκ τῆς πόλεως, καὶ διεσώθησαν μὲν οὕτως εἰς Συρακούσας πρὸς Μάρκελλον· ἐπεὶ δὲ πολλὰ τοὺς Ἐγγυίνους ὑβρίσαντας καὶ πλημμελήσαντας ἔλθων Μάρκελλος ἔδῃσε πάντας ὡς τιμωρησόμενος, ὁ δὲ Νικίας ἐδάκρυσεν παρεστῶς, τέλος δὲ χειρῶν καὶ γονάτων ἀπτόμενος παρητέτο τοὺς πολίτας, ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν ἀρξάμενος, ἐπικλασθεὶς ἀφῆκε πάντας καὶ τὴν πόλιν οὐδὲν ἠδίκησε, τῷ δὲ Νικία χώραν τε πολλὴν καὶ δωρεὰς πολλὰς ἔδωκε. ταῦτα μὲν οὖν Ποσειδώνιος ὁ φιλόσοφος (FGrH 87 F 43) ἱστόρησε, “I Romani erano ritenuti dai popoli stranieri abili nel dirigere una guerra e temibili nel combattere, mentre non avevano fornito esempi di bontà e di umanità e, in generale, di virtù civile, e sembra che Marcello sia stato il primo a mostra re ai Greci in quell'occasione che i Romani erano i più rispettosi della giustizia. Infatti egli trattò in modo tale quelli che ebbero a che fare con lui e colmò di tali benefici sia città sia privati cittadini che, se Enna o Megara o Siracusa subirono qualche azione non indulgente nei loro confronti, sembra che questo sia avvenuto più per colpa di coloro che la subirono che di coloro che la compirono. Ricorderò un solo esempio tra tanti. Engyion è una città della Sicilia, non grande, ma molto antica e famosa per l'apparizione delle dee che chiamano Madri. Si dice che il tempio sia stato fondato dai Cretesi; e vi si mostrano alcune lance ed elmi di bronzo che portano inciso il nome di Merione e di Ulisse (cioè Odisseo), che li dedicarono alle dee. Nicia, il più ragguardevole tra i cittadini, cercava di convincere la città, favorevole ai Cartaginesi, a passare dalla parte dei Romani; parlava apertamente e con franchezza nelle assemblee e mostrava la scarsa avvedutezza dei suoi avversari. Questi, temendo la sua influenza e la sua fama, decisero di rapirlo e di consegnarlo ai Cartaginesi. Perciò Nicia, accortosi ormai di essere sorvegliato di nascosto, dava sfogo in pubblico a delle affermazioni sconvenienti in riferimento alle Madri e si dava molto da fare contro la loro pretesa apparizione e l'opinione che se ne aveva, dicendo che non vi prestava fede e le disprezzava; i suoi avversari se ne rallegravano perché egli stesso aveva offerto il pretesto migliore per ciò che gli doveva capitare. Tutto era pronto per arrestarlo; c'era un'assemblea dei cittadini e Nicia, nel bel mezzo di un discorso e mentre dava consigli al popolo, improvvisamente si lasciò cadere a terra; lasciato passare qualche attimo nel silenzio che, come è naturale, si accompagnò allo sbigottimento, sollevò la testa e la girò intorno e parlò con voce tremante e profonda, che a poco a poco alzava e acuiva di tono; quando vide che il teatro era ammutolito e in preda al terrore, gettò via la veste e stracciò la tunica e, balzato su, si lanciò seminudo verso l'uscita del teatro, gridando di essere inseguito dalle Madri. Nessuno osava toccarlo né pararglisi davanti per timore superstizioso; anzi, tutti lo scansavano; ed egli corse verso le porte della città non facendo risparmio né di grida né di gesti che si addicono a un invasato o a un pazzo. La moglie, che era a conoscenza del piano e lo aveva aiutato a consegnarlo, presi con sé i figli, dapprima si accostò come supplice al sacrario delle dee, poi, fingendo di cercare il marito che andava errando qua e là, senza che nessuno la ostacolasse, se ne andò dalla città. E così si misero in salvo a Siracusa presso Marcello. Poiché i cittadini di Engyion commisero molte violenze e ingiustizie, Marcello si recò nella loro città e li mise in catene con l'intenzione di punirli; ma Nicia, che gli stava accanto, si mise a piangere e alla fine, stringendogli le mani e le ginocchia, lo scongiurò di salvare la vita ai suoi concittadini, cominciando dai suoi nemici. Marcello, mosso a compassione, lasciò andare tutti e non fece alcun danno alla città; e a Nicia fece dono di un ampio terreno e molti regali. Questo episodio è descritto dal filosofo Posidonio”.

Trad. a cura di P. Fabrini.

Plutarco<sup>1458</sup> leggiamo che la città non era grande ma era antichissima e che veniva celebrata per via del suo tempio definito da Cicerone *augustissimum et religiosissimum* al quale Scipione Africano lasciò in dono due corazze con scudi dopo avervi iscritto il proprio nome<sup>1459</sup>. Non era la prima volta che a un tempio venivano donate delle armi; Plutarco ci dice che un evento simile era avvenuto già con Merione e con Ulisse<sup>1460</sup>. Era quindi consuetudine ritenuta sacra il deporre le armi in templi anche dedicati alle *Meteres*<sup>1461</sup>.

---

<sup>1458</sup> Si veda sempre Plutarco, *Marc.*, 20.

<sup>1459</sup> Cicerone, *Secondo Dibattito Contro Gaio Verre*, 4, 97: *Matris Magnae fanum apud Enguinos est. (Iam enim mihi non modo breuiter de uno quoque dicendum, sed etiam praetereunda uidentur esse permulta, ut ad maiora istius et illustriora in hoc genere furta et scelera ueniamus). In hoc fano loricas galeasque aeneas caelatas opere Corinthio hydriasque grandis simili in genere atque eadem arte perfectas idem ille Scipio, uir omnibus rebus praecellentissimus, posuerat et suum nomen inscripserat. Quid iam de isto plura dicam aut querar? Omnia illa, iudices, abstulit; nihil in religiosissimo fano praete uestigia uiolatae religionis nomenque Publi Scipionis reliquit. Hostium spolia, monumenta imperatorum, decora atque ornamenta fanorum posthac, his praeclaris nominibus amissis, in instrumento atque in supellectile Gai Verris nominabuntur*, “Gli abitanti di Engio hanno un santuario della Grande Madre. (Tenete conto che d'ora in poi io dovrò non solo limitarmi ad accennare ai singoli fatti, ma anche - così almeno mi pare - tralasciarne moltissimi, per passare ai furti e ai delitti di Verre che, sempre nel campo delle opere d'arte, hanno avuto maggior peso e maggiore risonanza). Nel santuario anzidetto il medesimo Scipione, che ben conosciamo come persona vera mente eccellente sotto tutti gli aspetti, aveva lasciato in offerta corazze ed elmi di bronzo cesellato in stile corinzio e grosse idrie analoghe come tipologia ed eseguite con la medesima tecnica: su tutti questi oggetti Scipione aveva fatto incidere il proprio nome. Ma ormai, perché dovrei dilungarmi troppo o continuare nelle mie recriminazioni sul conto di Verre? Tutti quei tesori se li portò via, o giudici: in quel santuario, espressione di un culto profondamente radicato, non lasciò nulla se non le tracce della profanazione e il nome di Publio Scipione. Le spoglie dei nemici, i ricordi dei generali vittoriosi, gli splendori e gli ornamenti dei santuari, perduti questi titoli illustri, saranno annoverati d'ora in poi tra gli arredi e le suppellettili di Gaio Verre”. Si veda anche Cicerone, *Secondo Dibattito Contro Gaio Verre*, 5, 186: [...] *teque, Hercules, quem iste Agrigenti, nocte intempesta, seruorum instructa et comparata manu, conuellere ex tuis sedibus atque auferre conatus est; teque, sanctissima mater Idaea, quam apud Enguinos, augustissimo et religiosissimo in templo sic spoliata reliquit ut nunc nomen modo Africani et uestigia uiolatae religionis maneant, monumenta uictoriae fanique ornamenta non exstent; uosque, omnium rerum forensium, consiliorum maximorum, legum iudiciorumque arbitri et testes, celeberrimo in loco populi Romani locati, Castor et Pollux, quorum e templo quaestum iste sibi et praedam improbissimam comparauit; omnesque di, qui uehicularum sollemnis coetus ludorum inuisitis, quorum iter iste ad suum quaestum, non ad religionum dignitatem faciendum exigendumque curauit [...]*, “e poi invoco te, o Ercole, perché costui ad Agrigento, a notte fonda, avendo raccolto e organizzato una masnada di schiavi, tentò di scalzarti e di portarti via dalla tua dimora; e poi te, o santissima Madre Idea, perché a Engio, nel tuo augusto tempio, espressione di un culto profondamente radicato fra quegli abitanti, ti lasciò talmente spoglia che ora rimangono soltanto le iscrizioni col nome dell'Africano e le tracce dell'avvenuta profanazione, mentre non esistono più i ricordi della vittoria e gli ornamenti del santuario; e poi voi, o Cástore e Pollúce, arbitri e testimoni di tutte le operazioni che si svolgono nel foro, delle assemblee più importanti, delle leggi e dell'attività giudiziaria, collocati in quello che è il luogo più frequentato dal popolo romano: dal vostro tempio Verre si procurò illeciti guadagni e un bottino quanto mai disonesto; e poi invoco voi, divinità tutte che vi recate a visitare sui carri da processione le solenni adunate dei giochi: voi percorreste una strada che costui fece tenere aperta e di cui curò la manutenzione per trarne illeciti guadagni, senza riguardo per la maestà delle funzioni religiose”. Le traduzioni dei passi di Cicerone sono a cura di L. Fiocchi.

<sup>1460</sup> Plutarco, *Marc.*, 20.

<sup>1461</sup> Si veda Palermo 2014, pp. 59-67 per ulteriori informazioni su alcuni casi di divinità femminili della Sicilia indigena.

La reale ubicazione della città antica è incerta. Secondo alcuni potrebbe essere identificabile con Gangi, secondo altri con Troina, secondo altri ancora con Nicosia, Monte Iudica o Lentini<sup>1462</sup>.

Fu E. Pais<sup>1463</sup> che identificò con Troina l'antica *Engyon*, ritenendo poco valida l'ipotesi di Cluverio che metteva invece in relazione Imachara-Troina<sup>1464</sup>. Anche A. Holm concorda con Pais, nell'identificazione Troina-*Engyon*<sup>1465</sup>.

C.G. Canale analizza il territorio del versante sud dell'odierna Troina, pur tenendo conto delle differenti condizioni geologiche odierne rispetto a quelle dell'epoca antica, condizioni che costituiscono uno dei principali problemi inerenti la mancanza di continuità topografica nel territorio. Egli prende in esame la zona tra il Monte S. Panteon ad ovest e il Monte Muganà ad est e analizza i passi di Diodoro Siculo e di Plutarco in cui viene citata l'antica *Engyon*<sup>1466</sup> e dai quali si evincono le caratteristiche e l'estensione dell'abitato. La terminologia diodorea “ἐν τῇ πόλει” va inoltre analizzata alla luce della tipologia di territorio montano, di cui si ha notizia anche in Silio Italico che così lo descrive: [...] *lapidosique Engyon arvi*<sup>1467</sup>. Sull'identificazione di *Engyon* in Troina, ancora, Canale determina quali siano i dati concreti: la vicinanza con l'abitato di Agira, la distanza di cento stadi da questa, l'esistenza di una strada impervia<sup>1468</sup>. Tenta anche di identificare un muro che si estende in lunghezza a breve distanza dall'argine sinistro del torrente chiamato “Rusuni” e reputa indicative in tal senso le notizie sulla fondazione di uno *ieron* dedicato alle *Meteres* e la frase di Plutarco: Πόλις ἐστὶ τῆς Σικελίας Ἐγγύιον οὐ μεγάλη<sup>1469</sup>. Tuttavia molti degli

---

<sup>1462</sup> L'identificazione con Nicosia risale a Barbato ma non è stata ritenuta possibile dalla critica. Fazello discute la possibilità di identificare Engio in Lentini, si veda Fazello 1560, pp. 301-307. Per Ciaceri invece *Engyon* corrisponde a Monte Iudica, sulla base della notizia diodorea dei 100 stadi di distanza da Agira, cfr. Diodoro, 4, 80 e Ciaceri 1910, pp. 120-121.

<sup>1463</sup> Pais 1888, p. 235.

<sup>1464</sup> Cluverio, *Sicilia antiqua*, Lugd. Batav. 1723.

<sup>1465</sup> “Beim heutigen Troina, das für das alte Imachara gehalten wird. aber eher Engyum sein dürfte”, Holm 1898, p. 242.

<sup>1466</sup> “Πόλις ἐστὶ τῆς Σικελίας Ἐγγύιον οὐ μεγάλη” Plutarco, *Marc.*, 20, 3. Su Holm si veda anche Farinella 2010, p. 16, qui l'autore discute dell'ipotetica numerazione sbagliata degli stadi diodorei.

<sup>1467</sup> Silio Italico, 14, 249.

<sup>1468</sup> Anche Pais 1888, p. 235 aveva già discusso dell'importanza di alcuni dati. Il Casagrandi aveva anche tentato di dare un nuovo conteggio della distanza indicata da Diodoro, che, secondo Canale, non può essere una distanza riferita a Gangi. Canale 1955, p. 19.

<sup>1469</sup> Plutarco, *Marc.*, 20, 3. Per ulteriori confronti bibliografici e per una disamina completa sulla struttura che l'autore identifica come tempio si veda Canale 1955, p. 29.

studi di cui discusso presentano opinioni eccessivamente soggettive e poco realistiche<sup>1470</sup>, inoltre sono solo due gli elementi del paesaggio che porterebbero ad identificare Troina in quanto *Engyon*, ovvero l'esistenza di una fonte e di una zona sacra<sup>1471</sup>. La scelta stilistica diodorea di menzionare come espediente per il toponimo del luogo il nome della fonte, sarebbe da attribuire alla necessità di porre in evidenza la presenza nel sito di acqua, elemento di grande valore a livello economico. In secondo luogo la fonte costituirebbe anche un elemento utile all'identificazione dell'area<sup>1472</sup>. L'identificazione del tempio e della relativa area sacra sarebbe da dimostrare attraverso l'esame di diversi documenti<sup>1473</sup>. È a tal proposito che attraverso la topografia della città si individuano in Diodoro degli elementi utili alla comprensione della posizione della città di *Engyon*. Diodoro infatti descrive il modo in cui il materiale da costruzione veniva trasportato da Agira: «I miti raccontano che esse in antico allevarono Zeus di nascosto da suo padre Crono e in cambio furono fatte ascendere in cielo e, poste tra gli astri, ebbero il nome di Orse. A tale proposito Arato, concordando con questo racconto, ha detto nel suo poema sugli astri: «Voltate indietro di spalle sono le Orse; se veramente quelle da Creta per volere del grande Zeus salirono in cielo perché, allorquando egli era bambino, sul profumato Dicteo, presso il monte Ida, lo deposero in un antro e lo nutrirono per un anno, mentre i Cureti Ciclei ingannavano Crono». Non è giusto tralasciare di ricordare la santità di queste dee e la loro fama presso l'umanità. Le onorano non soltanto gli abitanti di Engion, ma anche alcuni dei popoli dei dintorni rendono loro lode con sacrifici magnifici e ogni altro onore. In alcune città vi furono anche responsi oracolari ispirati dal dio di Pito a ordinare di onorare le dee: infatti, in tal modo, la vita dei privati cittadini sarebbe stata felice, e le città fiorenti. Alla fine la fama di queste dee arrivò a tal punto che gli abitanti della regione hanno continuato a onorarle con molte offerte votive d'argento e d'oro fino ai tempi in cui venne scritta questa nostra storia. Infatti, fu costruito in loro onore un tempio che non soltanto si segnala per le dimensioni, ma è anche oggetto di ammirazione per il costo sostenuto nell'edificarlo. Infatti, non avendo pietra adatta nel loro territorio, la importarono dai vicini, gli abitanti di Agirio, sebbene le città fossero distanti circa cento stadi, e la strada per la quale necessariamente si dovevano trasportare i blocchi di pietra fosse aspra e assolutamente impraticabile. Per questa ragione, dopo aver costruito carri da trasporto a

---

<sup>1470</sup> Canale 1955, p. 17.

<sup>1471</sup> Canale 1955, p. 17.

<sup>1472</sup> Canale 1955, p. 18.

<sup>1473</sup> Canale 1955, p. 18.

quattro ruote, con l'impiego di cento coppie di buoi trasportarono la pietra. Infatti, poiché per l'entità dei tesori del santuario disponevano di grandi mezzi, considerando l'abbondante ricchezza che avevano non tennero conto delle spese; infatti, prima dei nostri giorni le dee possedevano tremila vacche sacre e grandi estensioni di terra, così da ricavarne grandi rendite"<sup>1474</sup>. M. Bell scrive invece che le cave da cui proveniva la pietra per l'edificazione del Tempio dedicato alle *Meteres* di *Engyon* si trovavano nel quartiere di Fronté di *Agyrion*<sup>1475</sup>. Sull'identificazione di *Engyon* con Troina concordò anche G. Manganaro<sup>1476</sup>, il quale discusse il rinvenimento di una ghianda missile con su iscritto "Εγγυν..." ritrovamento che per l'autore era senz'altro un riferimento al popolo di *Engyon*, e di una statuetta fittile che per lui era anch'essa iconograficamente riferibile al culto delle *Meteres*. La proposta di Manganaro venne contestata da alcuni autori<sup>1477</sup>, e E. Manni ricordò che "il nome della città ci è trasmesso dalla storiografia come Εγγυον (Diod. 4, 79S; 16 72, 3), [e che] quello dei suoi abitanti suona in dativo Εγγυοίνοις (Diod. XVI /2,3)"<sup>1478</sup>.

Se per alcuni quindi *Engyon* è da individuare in Troina, Freeman e Dunbabin<sup>1479</sup>, seguendo quanto detto nel XVI secolo da C.M. Arezio, ne proposero l'identificazione in Gangi. Anche G. Alessio

---

<sup>1474</sup> Diodoro, 4, 80: μυθολογοῦσι δ' αὐτάς τὸ παλαιὸν θρέψαι τὸν Δία λάθρα τοῦ πατρὸς Κρόνου, ἀνθ' ὧν αὐτάς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβιβασθῆναι καὶ καταστερισθεῖσας ἄρκτους προσαγορευθῆναι· περὶ ὧν καὶ τὸν Ἄρατον συμφωνοῦντα τούτοις τεθεικέναι κατὰ τὴν τῶν ἄστρον ποίησιν,

ἔμπαλιν εἰς ὧμους τετραμμένοι· εἰ ἔτεόν γε  
Κρήτηθεν κείναι γε Διὸς μεγάλου ἰότητι  
οὐρανὸν εἰσανέβησαν, ὃ μιν τότε κουρίζοντα  
Δίκτην ἐν εὐώδει ὄρεος σχεδὸν Ἰδαίῳ  
ἄντρον ἐγκατέθεντο καὶ ἔτρεφον εἰς ἐνιαυτόν,  
Δικταῖοι Κούρητες ὅτε Κρόνον ἐψεύσαντο.

οὐκ ἄξιον δὲ παραλιπεῖν τὴν περὶ τὰς θεὰς ἀγνείαν τε καὶ τὴν κατ' ἀνθρώπους ἐπιφάνειαν. τιμῶσι δ' αὐτάς οὐ μόνον οἱ ταύτην τὴν πόλιν οἰκοῦντες, ἀλλὰ καὶ τινες τῶν ἄλλων περιοίκων θυσῖαις τε μεγαλοπρεπέσι καὶ ταῖς ἄλλαις τιμαῖς ἀποσεμνύνουσι τὰς θεὰς. ἐνίαις δὲ πόλεσι καὶ πυθόχρηστοι χρησιμοὶ προσέταξαν τιμᾶν τὰς θεὰς· ἔσεσθαι γὰρ τοῖς τοιούτοις τοὺς τε τῶν ἰδιωτῶν βίους εὐδαίμονας καὶ τὰς πόλεις εὐθηνήσειν. τέλος δὲ προβαινούσης ἐπὶ πολὺ τῆς κατὰ τὰς θεὰς ἐπιφανεῖας, οἱ μὲν ἐγχώριοι πολλοὺς ἀναθήμασιν ἀργυροῖς καὶ χρυσοῖς διετέλεσαν τιμώντες ἄχρι τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων. νεῶν μὲν γὰρ αὐταῖς κατασκευάσαν οὐ μόνον τῷ μεγέθει διάφορον, ἀλλὰ καὶ τῇ πολυτελείᾳ τῇ κατὰ τὴν οἰκοδομίαν θαυμαζόμενον· οὐκ ἔχοντες γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν χώραν λίθον ἀξιόλογον παρὰ τῶν ἀστουγιτόνων Ἀγυριναίων ἤγαγον, τῶν μὲν πόλεων διεστηκυῖων ὡς ἑκατὸν σταδίους, τῆς δ' ὁδοῦ δὲ ἥς ἀνάγκη κομίζεσθαι τοὺς λίθους ὑπαρχούσης τραχείας καὶ παντελῶς δυσπορεύτου· δι' ἣν αἰτίαν κατασκευάσαντες ἀμάξας τετρακύκλους ἑκατὸν ζεύγεσι βοῶν ἐκόμισαν τὸν λίθον. διὰ γὰρ τὸ πλῆθος τῶν ἱερῶν χρημάτων εὐποροῦμενοι, τῇ δαμιλείᾳ τῆς εὐπορίας ὑπερεῖδον τῶν ἀναλωμάτων· βραχὺ γὰρ πρὸ ἡμῶν εἶχον αἱ θεαὶ βοῦς μὲν ἱερὰς τρισχιλίας, χώρας δὲ πλῆθος ὥστε λαμβάνειν μεγάλας προσόδους. Trad. italiana di G. Cordiano e M. Zorat.

Si vedano inoltre Casagrandi-Orsini 1898, p. 158; Freeman 1891, p. 499; Dunbabin 1948, p. 137.

<sup>1475</sup> Bell 1976.

<sup>1476</sup> Manganaro 1964, pp. 251-252.

<sup>1477</sup> Finley 1979, p. 125; Bejor 1989, pp. 185-188.

<sup>1478</sup> Con Manni concordarono anche M.I. Finley e G. Bejor. Manni 1976, pp. 605-617 e Farinella 2010, p. 15.

<sup>1479</sup> Arezio 1542; Freeman 1891, p. 146; Dunbabin 1948, p. 137.

colloca Gangi tra i toponimi incerti mutati forse a seguito dell'influsso arabo sulla toponomastica<sup>1480</sup>. Nella quinta parte dell'opera sulla geografia dell'Italia, nella sezione riguardante l'Italia insulare e nello specifico la Sicilia<sup>1481</sup>, viene precisato che non si conoscono dati certi sulla ubicazione di *Engyon* ma viene evidenziato anche che Cicerone ne fa menzione insieme “ad Alunzio, ad Apollonia, a Capizzi e altre città del nord-est della Sicilia”<sup>1482</sup>. Certamente la vicinanza tra *Engyon* e Apollonia, resa evidente dal racconto di Diodoro che le menziona insieme poiché entrambe le città erano oggetto della tirannia di Leptine<sup>1483</sup>, contribuirebbe secondo alcuni al riconoscimento di Gangi come antica *Engyon*. Nonostante tale ubicazione sia solo ipotetica è stata la più favorita dagli studiosi. Tale luogo sarebbe identificabile con il tipo di territorio roccioso descritto da Diodoro<sup>1484</sup> e da Silio Italico<sup>1485</sup>.

Se Ciaceri scrive “sia che la città di Engio corrispondesse alla odierna Gangi, come si è ammesso comunemente sin'ora, o giacesse nelle vicinanze del monte Iudica, come sembra più verosimile”<sup>1486</sup>, per Canale tuttavia è da escludere che Gangi possa essere riconosciuta in *Engyon*; tale identificazione comporterebbe una inesattezza nel significato del passo diodoreo: *παρὰ τῶν ἀστρυγεϊτόνων Ἀγυρῖναίων*<sup>1487</sup>.

S. Farinella analizza una serie di elementi che caratterizzano la città e che ne consentono l'identificazione in Gangi: “presenza di sito elevato (Diodoro) [...] esistenza di una fonte dentro la città (Diodoro) [...] distanza di 100 stadi fra Engyon e Agira (Diodoro) [...] difficoltà di collegamenti territoriali (Diodoro) [...] vicinanza alla cittadina di Apollonia (Diodoro) presenza di campi pietrosi (Silio Italico); in ultimo l'assonanza del nome che, come palesemente appare, ha costituito elemento identificativo per una sola delle cittadine con le quali si è voluto identificare

---

<sup>1480</sup> Alessio 1946-1947.

<sup>1481</sup> Strafforello 1893, pp. 172-173.

<sup>1482</sup> Strafforello 1893, p. 173.

<sup>1483</sup> Diodoro, 16, 72.

<sup>1484</sup> Diodoro, 4, 79.

<sup>1485</sup> Silio Italico, 14, 249. Cluverio colloca Engio o *Gangi Vetere* a 2 km a sud dall'odierna Gangi, presso le fonti del fiume Grande. Anche Fazello descrive alcune rovine di Gangi Vetere che però non sono antiche, mentre sempre nella descrizione riportata nell'opera sulla geografia dell'Italia si fa cenno alla collocazione di Engio voluta da Tolomeo nella Sicilia meridionale a cui apparentemente gli studi successivi non diedero seguito. Strafforello 1893, p. 173 con le relative note su Fazello, Amico e Cluverio. Si vedano anche Bongiorno e Testa in Farinella 2010, p. 16.

<sup>1486</sup> Ciaceri 1911, p. 136.

<sup>1487</sup> Diodoro, 4, 80, 5.

Engyon<sup>1488</sup>. Ancora, *Engyon* viene identificata in Gangi da Musotto di Pollina e da Alaimo e Naselli<sup>1489</sup>, e sempre sull'assonanza del nome si basano le ipotesi di G. Alessio, J. Berard e F. Angelini<sup>1490</sup>. Si discute anche della tradizione di utilizzare la locuzione *Sancte Marie de Engio veteris* negli atti notarili gangitani del Cinquecento (precedenti a Cluverio), e gli stessi notai si definivano *Engiensis Collegiati*<sup>1491</sup>. Per quanto riguarda l'evoluzione della cartografia siciliana, sulla base dei dati dei primi storici, molti studiosi cominciarono ad indicare in Gangi l'antica *Engyon*<sup>1492</sup>.

Una diversa proposta di identificazione del sito proviene da A. Barbato, che facendo riferimento alle sorgenti del Salso discute dell'opportunità di individuare in Nicosia l'antica città. L'autore viene però criticato a causa delle imprecisioni topografiche rispetto al passo diodereo che menziona una sola sorgente<sup>1493</sup>. Tuttavia in precedenza G. Beritelli La Via aveva proposto questa identificazione seguendo il testo di Diodoro, aggiungendo anche la notizia del ritrovamento di alcune "medaglie delle Dee Madri"<sup>1494</sup> rinvenute presso il castello di Nicosia<sup>1495</sup>. Anche G. Paternò Castello e B. Pace indicarono in Nicosia *Engyon*, sempre sulla base della distanza che questa aveva da Agira sulla base del passo di Diodoro, in più Paternò Castello indica la superiorità della pietra di

---

<sup>1488</sup> Farinella 2010, p. 12.

<sup>1489</sup> Musotto 1906/1995, p. 10; Alaimo 1931; Alaimo 1949; Naselli 1949/1982; Naselli 1951; Naselli 1972.

<sup>1490</sup> Alessio 1956, p. 325; Berard 1963, pp. 315 e 409; Angelini 1993.

<sup>1491</sup> Archivio Storico del Comune di Gangi in Farinella 2010, p. 17.

<sup>1492</sup> Come ad esempio A. Ortelio (1584), P. Briet (1649), G. Delisle (1714), C. Weigle (1720), J.B. Bourguignon D'Anville (1740) e lo stesso Holm (1871). Cfr. Iachello 1999.

<sup>1493</sup> Barbato 1920, p. 7; Canale 1955, p. 15.

<sup>1494</sup> Beritelli La Via 1973, pp. 27-29.

<sup>1495</sup> Farinella 2010, p. 15. Si veda anche Collura 2017, pp. 199-238.

Troina rispetto a quella di Agira e ciò lo porta ad escludere Troina come antica *Engyon*<sup>1496</sup>. Tale ipotesi verrà riproposta da I. Scaturro, E. Manni, V. Tusa ed S. Pontorno su basi topografiche<sup>1497</sup>. Il dibattito sulla reale ubicazione del luogo non sembra essere un dato risolvibile a breve termine, pur essendo da circoscrivere all'area dell'alto bacino del fiume Salso<sup>1498</sup>. I dati archeologici delle ricerche passate<sup>1499</sup>, e di quelle che verranno, sicuramente contribuiranno a riportare chiarezza su una città di grande interesse per la storia della Sicilia antica. *Engyon* è infatti di fondamentale importanza per la culturalità siciliana per via del culto tributato alle *Meteres*, madri secondo alcuni, Ninfe secondo altri.

### **Il culto delle *Meteres* di *Engyon***

Dopo la necessaria disamina riguardante i tentativi di identificazione del sito, è ora possibile discutere del menzionato culto delle *Meteres*. Su tali divinità permangono diversi dubbi. Ci si è chiesti se il culto loro tributato fosse di origine cretese o fosse un culto locale influenzato dagli elementi della colonizzazione. Allo stesso modo sembra essere fondamentale la comprensione della tipologia del culto professato e degli attributi e della natura propri delle dee<sup>1500</sup>.

Secondo Ciaceri<sup>1501</sup>, il culto delle *Meteres* fu in stretta connessione con quello delle Ninfe per via dell'informazione toponomastica già discussa tramandata da Diodoro “ἀπὸ τῆς ἐν τῇ πόλει ῥεούσης πηγῆς”. Un riscontro di tale nozione si avrebbe in Timeo: τὰς συνοικόσας ἀνδράσι θεῶν ἔχειν

---

<sup>1496</sup> Paternò Castello 1907, p. 10 e pp. 91-92; Barbato 1920, pp. 7-9; Pace 1935, pp. 316-317.

<sup>1497</sup> Scaturro 1950, p. 90; Manni 1958, pp. 167-168; V. Tusa 1958, pp. 159-161; S. Pontorno 1966, pp. 41-42. Collura dice anche che “Diodoro riferisce che Engyon era collegata ad Agyrion da una strada lunga 100 stadi, quasi la metà della distanza che intercorre tra le odierne Gangi e Agira. Sulla base delle notizie fornite da Diodoro (distanza di 100 stadi da Agyrion lungo una strada molto impervia, sito pietroso ma sprovvisto di buona pietra da costruzione con una fonte all'interno dell'area urbana, fondazione antichissima ad opera di Cretesi, probabile contiguità con il territorio dell'odierna San Fratello, antica Apollonia) Engyon andrebbe piuttosto cercata lungo un'area, a una distanza di 16-20 km dall'odierna Agira, che ricomprende diversi siti archeologici, tra cui Troina, verso cui convergono le ipotesi di molti studiosi, Cerami, Nicosia, Monte Altesina e altri fino a Rossomanno”. Collura 2017, p. 222.

<sup>1498</sup> Si veda Farinella 2010, pp. 25-116. Si veda anche la voce “Engio” in Massa 1709.

<sup>1499</sup> Per una panoramica sui ritrovamenti si veda Farinella 2010, pp. 17-27.

<sup>1500</sup> Su tale argomento Farinella 2010, p. 40.

<sup>1501</sup> Ciaceri 1911.



ὀνόματα, Κόρας, Νύμφας, εἴτα Μητέρας καλουμένας<sup>1502</sup>. Le *Meteres* di *Engyon* fanno dunque riferimento ad un culto preesistente in terra sicula e nonostante il culto fosse riconosciuto come cretese da Diodoro e da Plutarco<sup>1503</sup>, il fatto che in Cicerone si legga “*fanum Matris Magnae*” e “*sanctissima mater Idaea*” confermerebbe solo da una parte la tradizione cretese, ma dall'altra farebbe pensare ad un culto locale. Tali entità sarebbero da identificare proprio con le ninfe e nel caso di identificazione con degli elementi di religiosità cretese, esse potrebbero essere riconosciute come le ninfe che allattarono Zeus. Anche Pace sostenne l'ipotesi della origine sicula di tali divinità, attribuendo anch'egli il nome di ninfe alle stesse. Plutarco è in ogni caso fonte certa sul culto di tali entità, che celebra come ben radicate al territorio e venerate entro quel tempio nel quale come già detto Merione e Ulisse offrirono le proprie armi in segno di devozione<sup>1504</sup>. Il passo di Plutarco introduce le *Meteres* come divinità benevole se venerate e temibili se adirate<sup>1505</sup>. Manganaro invece fa riferimento alle divinità locali e all'istituzione del culto delle *Meteres*, alle quali venivano tributati voti anche da parte di abitanti dei centri vicini<sup>1506</sup>. Tuttavia, secondo Canale, sarebbe meglio analizzare le forme pre-elleniche di culto basandosi su una teoria che la studiosa M.

<sup>1502</sup> Timeo 83 Müller in Canale 1955.

<sup>1503</sup> Plutarco, *Marc.*, 20, 2-3.

<sup>1504</sup> Plutarco, *Marc.*, 20, 2-3. Si vedano in particolare da 2 a 7 per la potenza delle *Meteres* contro il blasfemo Nicia: “πόλις ἐστὶ τῆς Σικελίας Ἐγγύϊον οὐ μεγάλη, ἀρχαία δὲ πάνυ καὶ διὰ θεῶν ἐπιφάνειαν ἔνδοξος, ἃς καλοῦσι Ματέρας. ἴδρυμα λέγεται Κρητῶν γενέσθαι τὸ ἱερόν καὶ λόγχα τινὰς ἐδείκνυσαν καὶ κράνη χαλκᾶ, τὰ μὲν ἔχοντα Μηριόνου, τὰ δὲ Οὐλίξου, τουτέστιν Ὀδυσσεῶς, ἐπιγραφάς, ἀναθεθεικότων ταῖς θεαῖς. ταύτην προθυμότητα καρχηδονίζουσιν Νικίας, ἀνὴρ πρῶτος τῶν πολιτῶν, ἔπειθε μεταθέσθαι πρὸς Ῥωμαίους, ἀναφανδὸν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις παρρησιαζόμενος καὶ κακῶς φρονούντας ἐξελέγchon τοὺς ὑπεναντίους. οἱ δὲ φοβούμενοι τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὴν δόξαν ἐβουλεύσαντο συναρπάσαι καὶ παραδοῦναι τοῖς Φοίνιξιν. αἰσθόμενος οὖν ὁ Νικίας ἦδη καὶ παραφυλαττόμενον ἀδήλως ἑαυτὸν, ἐξέφερεν ἐν φανερῷ λόγους περὶ τῶν Ματέρων ἀνεπιτηδείους, καὶ πολλὰ πρὸς τὴν νομιζομένην ἐπιφάνειαν καὶ δόξαν ὡς ἀπιστῶν καὶ καταφρονῶν ἔπραττεν, ἠδομένων τῶν ἐχθρῶν ὅτι τὴν μεγίστην αἰτίαν αὐτὸς ἐφ' ἑαυτὸν ὧν πείσεται παρεῖχε, γεγονότων δὲ τῶν πρὸς τὴν σύλληψιν ἐτοίμων ἢ μὲν ἐκκλησία τῶν πολιτῶν, ὁ δὲ Νικίας μεταξύ τι λέγων καὶ συμβουλεύων πρὸς τὸν δῆμον ἐξαίφνης ἀφήκεν εἰς τὴν γῆν τὸ σῶμα, καὶ μικρὸν διαλιπὼν, οἷον εἰκὸς, ἤσυχίας σὺν ἐκπλήξει γενομένης, τὴν κεφαλὴν ἐπάρας καὶ περιενεγκῶν, ὑποτρόμφῳ φωνῇ καὶ βαρεῖα, κατὰ μικρὸν συντείνων καὶ παροξύνων τὸν ἦχον, ὡς ἑώρα φρίκη καὶ σιωπῇ κατεχόμενον τὸ θέατρον, ἀπορρίψας τὸ ἱμάτιον καὶ περιρρηξάμενος τὸν χιτωνίσκον, ἠμίγυμος ἀναπηδήσας ἔθεε πρὸς τὴν ἐξοδὸν τοῦ θεάτρου, βοῶν ὑπὸ τῶν Ματέρων ἐλαύνεσθαι. μηδενὸς δὲ τολμῶντος ἄψασθαι μηδὲ ἀπαντῆσαι διὰ δεισιδαιμονίαν, ἀλλ' ἐκτρεπομένων, ἐπὶ τὰς πύλας ἐξέδραμεν, οὔτε φωνῆς τινος οὔτε κινήσεως πρεπούσης δαιμονῶντι καὶ παραφρονούντι φεισάμενος. ἡ δὲ γυνὴ συνειδυῖα καὶ συντεχνάζουσα τῷ ἀνδρὶ, λαβοῦσα τὰ παιδιά πρῶτον μὲν ἰκέτις προσεκυλινδεῖτο τοῖς μεγάροις τῶν θεῶν, ἔπειτα πλανώμενον ἐκείνον προσποιουμένη ζητεῖν κωλύοντος οὐδενὸς ἀσφαλῶς ἀπῆλθεν ἐκ τῆς πόλεως, καὶ διεσώθησαν μὲν οὕτως εἰς Συρακούσας πρὸς Μάρκελλον ἐπεὶ δὲ πολλὰ τοὺς Ἐγγυῖους ὑβρίσαντας καὶ πλημμελήσαντας ἑλλθὼν Μάρκελλος ἔδησε πάντας ὡς τιμωρησόμενος, ὁ δὲ Νικίας ἐδάκρυσεν παρεστῶς, τέλος δὲ χειρῶν καὶ γονάτων ἀπτόμενος παρητεῖτο τοὺς πολίτας, ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν ἀρξάμενος, ἐπικλασθεὶς ἀφήκε πάντας καὶ τὴν πόλιν οὐδὲν ἠδίκησε, τῷ δὲ Νικία χάραν τε πολλὴν καὶ δωρεὰς πολλὰς ἔδωκε. ταῦτα μὲν οὖν Ποσειδῶνιος ὁ φιλόσοφος ἰστόρησε”.

<sup>1505</sup> Si veda il riferimento precedente riguardante la punizione di Nicia.

<sup>1506</sup> Alfieri Tonini 2012a, p. 191.

Guarducci<sup>1507</sup> ha messo a punto anche per quanto riguarda il culto di Anna e delle *Paidēs*<sup>1508</sup>, ovvero quella a favore di una indeterminatezza di appellativi che i Greci davano alle divinità del luogo<sup>1509</sup>. Sempre su tale assimilazione delle divinità alle Ninfe, Canale critica Pugliese Carratelli<sup>1510</sup>, il quale sembra invece essere certo dell'identità delle *Paidēs* quali Ninfe (pur ammettendo che le iscrizioni oggetto di studio rappresentino un momento in cui le città dell'isola cominciavano ad assumere un ordinamento romano).

Per concludere la disamina degli autori che si sono occupati del sito in questione è necessario citare la Larson, che discutendo dell'antica *Akrai*, menziona proprio la tradizione di colonizzazione cretese in Sicilia e secondo la quale *Engyon* prese il nome dalla sorgente locale, e i suoi abitanti istituirono un culto alle *Meteres* per le quali costruirono un tempio. Le *Meteres* erano dunque le Ninfe che avevano nutrito Zeus nella grotta di Creta e che erano state poste in cielo come l'Orsa maggiore e l'Orsa minore<sup>1511</sup>. Diodoro sostiene anche che il culto si diffuse e divenne talmente stabile da essere ancora praticato ai suoi tempi e l'idea di alcuni studiosi è che il culto probabilmente giunse ad *Engyon* da Gela o da Agrigento<sup>1512</sup>.

Ricordiamo infine che in Sicilia oltre alle *Meteres*, troviamo altre pluralità di dee designate con i nomi di *Paidēs*, *Theai Paidēs* e *Hagnai Theai*, i cui culti sono presenti soprattutto nell'area di *Akrai* e nel vicino santuario di Buscemi<sup>1513</sup>.

---

<sup>1507</sup> Guarducci 1936, p. 30.

<sup>1508</sup> Si veda il capitolo dedicato.

<sup>1509</sup> A tal proposito si veda anche Pace 1935, p. 485. Su tale argomento si veda anche Wilamowitz-Moellendorf 1931, p. 124, testo in cui si sostiene l'ellenizzazione dei culti siculi.

<sup>1510</sup> Pugliese Carratelli 1951, p. 69.

<sup>1511</sup> Larson 2001, p. 221 e Farinella 2010, pp. 40-41.

<sup>1512</sup> Farinella 2010, p. 41.

<sup>1513</sup> Si veda il capitolo dedicato.

### 6.3.3. *Kasmenai*

#### Monte Casale, Monti Iblei

#### Monte Casale e l'antica *Kasmenai*. Inquadramento geografico, fonti antiche e ricerche archeologiche

Monte Casale è un monte di circa 910 m, fa parte dei Monti Iblei<sup>1514</sup> e insieme al Monte Lauro segna il limite tra i territori di Siracusa e di Ragusa (fig. 1). Trovandosi nella valle superiore dell'Irminio domina ad est le vie di comunicazione connesse al fiume Dirillo e a sud quelle in rapporto al Monte Lauro<sup>1515</sup>. Come per molti altri luoghi della Sicilia in età antica, anche Monte Casale, a volte chiamato anche Serra Casale, era un tempo circondato da boschi di platani e lecci; inoltre l'area, che un tempo doveva aver visto la forte presenza dei Sicani, spostatisi dalla costa verso l'interno per evitare probabili pericoli provenienti dal mare, vede la copiosa presenza di tracce di insediamenti castelluciani fortificati che dovevano essere indispensabili per il controllo del territorio e della viabilità che dall'interno collegava la costa e viceversa<sup>1516</sup>.

Per quanto riguarda le fonti, *Kasmenai*, identificata forse nel sito di cui sopra, viene menzionata in Erodoto come *polis*, e allo stesso tempo vengono citati γαμόροι<sup>1517</sup> che da *Kasmenai* rientrano a Siracusa: “Quando anche a Ippocrate, che era stato tiranno per tanti anni quanti suo fratello Cleandro, toccò di morire presso la città di Ibla, mentre faceva una spedizione contro i Siculi, Gelone, con il pretesto di soccorrere i figli di Ippocrate, Euclide e Cleandro, poiché i cittadini non volevano più essere sottomessi a loro, in realtà, dopo aver vinto in battaglia gli abitanti di Gela, esercitò lui stesso il potere, avendone privato i figli di Ippocrate. Dopo questo evento fortunato,

---

<sup>1514</sup> L'area dei Monti Iblei rappresenta il territorio sul quale gli abitanti di Siracusa estesero il loro dominio nel VII secolo a.C. Prima tra queste tappe vi fu Akrai, nel cui territorio si trova il Monte S. Niccolò dove sono state ritrovate le evidenze su Anna e sulle *Paidēs*. Si veda la sezione dedicata. Si vedano anche Copani 2009, pp. 177-189 e Copani 2009b, pp. 11-21.

<sup>1515</sup> Albanese Procelli 2013, pp. 229-239.

<sup>1516</sup> Si ringraziano il prof. Massimo Frasca, il prof. Orazio Palio e il dott. Giuseppe Cacciaguerra per i diversi consigli bibliografici sul sito forniti durante la stesura del lavoro.

<sup>1517</sup> Sui *gamoroi* si veda anche la placca di metallo con incisione in alfabeto azzurro attribuita a Casmene e conservata al *Metropolitan Museum di New York*. L'iscrizione è stata ritrovata ad Akrai ma non vi sono ulteriori indicazioni e Manganaro propende per un'attribuzione selinuntina per via dell'alfabeto di tipo orientale. Cfr. Manganaro 1965, p. 194; Dimartino 2019, pp. 153-165; Albanese Procelli 2013, p. 237.

poiché quelli fra i Siracusani chiamati *gamoroi* erano stati cacciati dal popolo e dai loro schiavi detti Cillirii, Gelone li ricondusse dalla città di Casmene a Siracusa, e si impadronì anche di questa città, poiché a Gelone che marciava contro di loro il popolo di Siracusa consegnò la città e sé stesso”<sup>1518</sup>. Ancora, in Tucidide leggiamo: “E Imera fu fondata da Zancle ad opera di Euclide, Simo e Sacone; giunsero nella colonia Calcidesi in maggioranza, ma con loro anche esuli da Siracusa, vinti in lotte intestine, detti Miletidi; la lingua fu una mescolanza della calcidese e della dorica, ma le istituzioni calcidesi ebbero il sopravvento. Acre e Casmene furono fondate dai Siracusani, Acre settant'anni dopo Siracusa, Casmene circa venti anni dopo Acre. E Camarina dapprima fu fondata dai Siracusani, 135 anni dopo la fondazione di Siracusa: suoi fondatori furono Dascone e Menecolo. Scacciati i Camarinesi da una guerra a opera dei Siracusani, guerra sorta a causa di una defezione, in seguito Ippocrate, tiranno di Gela, ottenuta la terra di Camarina mediante il riscatto di cittadini siracusani fatti prigionieri, divenne lui stesso fondatore e colonizzatore di Camarina. Ma siccome gli abitanti furono nuovamente scacciati da Gelone, la città fu la terza volta colonizzata dai Geloi”<sup>1519</sup>.

Nel XX secolo Orsi portò alla luce resti archeologici importanti per il territorio<sup>1520</sup>, che ne consentirono l'identificazione con l'antica *Κασμῆναι*, colonia greca fondata nel 644 a.C.<sup>1521</sup>

Le quattro campagne di scavo condotte riguardarono l'abitato arcaico, nell'ambito del quale venne ritrovato anche il villaggio risalente alle fasi del bronzo antico. Durante la terza campagna di lavori venne individuato un deposito votivo pieno di armi, e durante la quarta venne indagata la

<sup>1518</sup> Erodoto, 7, 155: Ὡς δὲ καὶ Ἰπποκράτεια τυραννεύσαντα ἴσα ἔτεα τῶ ἀδελφεῷ Κλεάνδρῳ κατέλαβε ἀποθανεῖν πρὸς πόλι Ὑβλη, στρατευσάμενον ἐπὶ τοὺς Σικελούς, οὕτω δὴ ὁ Γέλων, τῷ λόγῳ τιμωρέων τοῖσι Ἰπποκράτεος παισι Εὐκλείδῃ τε καὶ Κλεάνδρῳ οὐ βουλομένων τῶν πολιτῶν κατηκόων ἔτι εἶναι, τῷ ἔργῳ ὡς ἐπεκράτησε μάχῃ τῶν Γελῶν, ἤρχε αὐτὸς ἀποστερήσας τοὺς Ἰπποκράτεος παῖδας. Μετὰ δὲ τοῦτο τὸ εὕρημα τοὺς γαμόρους καλεομένους τῶν Συρηκοσίων ἐκπεσόντας ὑπὸ τε τοῦ δήμου καὶ τῶν σφετέρων δούλων, καλεομένων δὲ Κυλλυρίων, ὁ Γέλων καταγαγὼν τούτους ἐκ Κασμῆνης πόλιος ἐς τὰς Συρηκούσας ἔσχε καὶ ταύτας· ὁ γὰρ δῆμος ὁ τῶν Συρηκοσίων ἐπιόντι Γέλωνι παραδίδοι τὴν πόλιν καὶ ἐωυτόν. Trad. a cura di G. Nenci.

<sup>1519</sup> Tucidide 6, 5: καὶ Ἰμέρα ἀπὸ Ζάγκλης ᾠκίσθη ὑπὸ Εὐκλείδου καὶ Σίμου καὶ Σάκωνος, καὶ Χαλκιδῆς μὲν οἱ πλεῖστοι ἤλθον ἐς τὴν ἀποικίαν, ξυνᾠκισαν δὲ αὐτοῖς καὶ ἐκ Συρακουσῶν φυγάδες στάσει νικηθέντες, οἱ Μυλητίδαι καλούμενοι· καὶ φωνὴ μὲν μεταξὺ τῆς τε Χαλκιδῆων καὶ Δωρίδος ἐκράθη, νόμιμα δὲ τὰ Χαλκιδικὰ ἐκράτησεν. Ἄκραι δὲ καὶ Κασμῆναι ὑπὸ Συρακοσίων ᾠκίσθησαν, Ἄκραι μὲν ἐβδομήκοντα ἔτεσι μετὰ Συρακούσας, Κασμῆναι δ' ἐγγὺς εἴκοσι μετὰ Ἄκρας. καὶ Καμάρινα τὸ πρῶτον ὑπὸ Συρακοσίων ᾠκίσθη, ἔτεσιν ἐγγύτατα πέντε καὶ τριάκοντα καὶ ἑκατὸν μετὰ Συρακουσῶν κτίσιν· οἰκιστὰι δὲ ἐγένοντο αὐτῆς Δάσκων καὶ Μενέκωλος. ἀναστάτων δὲ Καμαριναίων γενομένων πολέμῳ ὑπὸ Συρακοσίων δι' ἀπόστασιν, χρόνῳ Ἰπποκράτης ὕστερον Γέλας τύραννος, λύτρα ἀνδρῶν Συρακοσίων αἰχμαλώτων λαβὼν τὴν γῆν τὴν Καμαριναίων, αὐτὸς οἰκιστὴς γενόμενος κατέκτισε Καμάριναν. καὶ αὐτὸς ὑπὸ Γέλωνος ἀνάστατος γενομένη τὸ τρίτον κατέκτισθη ὑπὸ Γελῶν.

<sup>1520</sup> Orsi 1928; Orsi 1930; Orsi 1931.

<sup>1521</sup> La città costituiva tra l'altro un avamposto militare della via *Selinuntina* che collegava Siracusa e Selinunte.

necropoli<sup>1522</sup>. Le ricerche rimasero inedite ma qualcosa venne pubblicata da T.J. Dunbabin<sup>1523</sup>, supportato da R. Carta e poi da Voza<sup>1524</sup>. La soprintendenza di Siracusa ha gestito quindi la ripresa degli scavi negli anni Sessanta, e nell'ambito di questi sono stati indagati alcune abitazioni e i lati orientali e meridionali del *temenos*<sup>1525</sup>. Il sito venne identificato con Kasmenai<sup>1526</sup> e se ne sostenne l'utilizzo come piazzaforte a carattere militare per il controllo del territorio posseduto dai greci. Per molto tempo il sito fu riconosciuto come sorto a tale fine, ma negli ultimi tempi è stato rivalutato in chiave indigena alla luce del dibattito riguardante la colonizzazione secondaria<sup>1527</sup>.

Il passo di Erodoto soprammenzionato chiarisce uno dei motivi per cui secondo alcuni la città era in conflitto con Siracusa e indipendente politicamente<sup>1528</sup>; inoltre Kasmenai non batteva moneta e né per Kasmenai né per Akrai sono indicati nomi di ecisti, motivo per il quale, secondo altri studi, la città poteva essere denominata *polis* da un punto di vista urbanistico e non prettamente politico<sup>1529</sup>. Tra i dati archeologici più rilevanti attualmente editi, spicca il deposito votivo rinvenuto lungo il lato meridionale del tempio, all'interno del *temenos*<sup>1530</sup>. In un recente studio R.M. Albanese Procelli discute l'insediamento (che dovette avere una continuità di vita perlomeno dal VII al IV secolo a.C. e che si sovrappose ad un villaggio dell'età del Bronzo)<sup>1531</sup> in relazione ad un deposito votivo ivi rinvenuto. Tra i materiali scoperti vi sono anche delle armi riprodotte in miniatura che generalmente non si riscontrano in siti di tradizione "indigena"<sup>1532</sup>. Questi ritrovamenti fanno pensare al

---

<sup>1522</sup> Si veda in generale Albanese Procelli 2013, pp. 229-239.

<sup>1523</sup> Dunbabin 1948, pp. 100-102.

<sup>1524</sup> Voza 1968-1969.

<sup>1525</sup> In questo caso sono stati rinvenuti oggetti votivi come statuette in terracotta, punte di lancia e frammenti architettonici. Cfr. Voza 1968-1969, p. 360 e Albanese Procelli 2013, p. 229.

<sup>1526</sup> Pace 1935, p. 183; Dunbabin 1948, p. 102; Di Vita 1956, pp. 177-205.

<sup>1527</sup> Albanese Procelli 2013, pp. 229-239.

<sup>1528</sup> Erdas 2006, pp. 45-46.

<sup>1529</sup> Si vedano De Luna 2009, p. 76 e Greco 2009, p. 257.

<sup>1530</sup> G. Cacciaguerra sta conducendo sul sito diverse indagini di natura topografica e urbanistica. Queste ricerche, attualmente in corso di stampa, getteranno una nuova luce su un sito non molto conosciuto ma importante per la comprensione del territorio ibleo.

<sup>1531</sup> Per ulteriori informazioni si vedano Marotta D'Agata, Moreschini 1992 e bibliografia.

<sup>1532</sup> Inoltre questi ritrovamenti sono simili a esemplari rinvenuti in Magna Grecia (in luoghi di culto della Calabria, della Basilicata e della Campania) e in Grecia (si vedano i santuari di Olimpia, di Delfi, di Egina, di Apollo a Bassae e a Creta). Cfr. Albanese Procelli 2013, p. 232.

significato che le armi miniaturizzate avevano nei riti di passaggio delle società antiche e di cui discute Guzzo proprio prendendo ad esempio i rinvenimenti di questo sito<sup>1533</sup>. In merito all'identificazione della divinità a cui era stato dedicato il tempio<sup>1534</sup>, si riteneva che questi fosse il dio Ares per via dei ritrovamenti di armi, tuttavia secondo ulteriori indagini il tempio potrebbe anche essere stato dedicato ad una entità femminile<sup>1535</sup>. Dallo studio infatti emerge che le offerte votive di armi miniaturistiche in Magna Grecia sia notevole in *Heraia, Athenaia e Persephoneia*<sup>1536</sup> e infatti la studiosa ritiene che questi doni siano votati e legati al valore simbolico delle armi nell'ambito dei passaggi di *status* dei giovani; inoltre questo tipo di offerte sono state spesso ritrovate anche in contesti iniziatici<sup>1537</sup>. Nello studio viene preso ad esempio il caso del torrente Santa Venera a Naxos, nel quale sono state ritrovate armi votive in un contesto di VII secolo a.C. insieme ad altri materiali come una idria con un graffito con sopra inciso il nome "Hera". Questi ritrovamenti facevano probabilmente parte di un set di strumenti connessi alle pratiche dell'*ephebeia*<sup>1538</sup> e forse la divinità venerata a Monte Casale era una possibile Hera o una Athena<sup>1539</sup>.

Ad avvalorare la tesi di un possibile culto femminile presente nel luogo serve ad esempio il fatto che presso una sorgente situata sul versante sud del monte è stato rinvenuto un altorilievo in pietra raffigurante una donna che regge una colomba e che si può datare al VI a.C.<sup>1540</sup>

Restano tuttavia ancora molti dati inediti sia relativi alla struttura dell'impianto urbano, per i quali si attendono i risultati delle indagini di G. Cacciaguerra, sia sui materiali rinvenuti. Le offerte fin

---

<sup>1533</sup> Si vedano Masseria 1999, pp. 469-490; Guzzo 2011, p. 208; Albanese Procelli 2013, p. 232.

<sup>1534</sup> Il tempio è stato datato attorno al 600 a.C. si veda Albanese Procelli 2013, p. 234.

<sup>1535</sup> Albanese Procelli 2013, pp. 229-239.

<sup>1536</sup> Albanese Procelli 2013, p. 234.

<sup>1537</sup> Cardoso 2002, p. 101 e Albanese Procelli 2013, p. 234.

<sup>1538</sup> Lentini 2000, pp. 156-159.

<sup>1539</sup> Albanese Procelli 2013, p. 235.

<sup>1540</sup> Dunbabin dichiara che l'insediamento non è anteriore in ogni caso alla fine del VII secolo e che nessuno dei rinvenimenti sembra risalire al 643 a.C., ovvero la data della fondazione di Kasmennai. Dunbabin 1948, pp. 101-102 e Albanese Procelli 2013, p. 236 e bibliografia.

adesso analizzate sembrano far riferimento al mondo della guerra<sup>1541</sup>, ma per ulteriori risultati anche inerenti ai materiali bisognerà attendere nuovi lavori e nuove indagini di scavo<sup>1542</sup>.

Tutte queste informazioni possono solo porre un breve accenno ad alcuni fattori iniziali che possono proporre una indagine del fattore comunitario e sociale che tipicizzava il sito.

### **Le Ninfe di *Kasmenai*. Linfe italiche?**

Il nome del sito, Casmene, richiama quello delle Linfe *Casmenae*, e la cosa non stupisce vista la probabile l'influenza della religiosità italica in Sicilia<sup>1543</sup>. F. Copani, citando Di Vita, scrive che Monte Casale: "è separato dai rilievi vicini da profonde vallate in una delle quali scorre l'Anapo, mentre dai suoi fianchi di lava traggono in parte la loro origine l'Irminio ed il Tellaro"<sup>1544</sup> e questa descrizione geografica appare molto importante alla luce del fatto che le Linfe Casmene erano spesso localizzate in contesti acquatici e correlate alle sorgenti<sup>1545</sup>. Molto probabilmente le fonti dei fiumi principali della Sicilia sud-orientale, ovvero i già citati Anapo, Irminio e Tellaro, venivano venerate dagli abitanti locali. Sulla similarità del culto delle entità acquatiche del luogo con le stesse di ambito italico, si è pensato che tale somiglianza possa dimostrare che a livello storico-religioso la cultualità delle Casmene non sia stata introdotta a Roma dagli Etruschi<sup>1546</sup> ma che risalga all'epoca in cui Latini e Siculi non si erano ancora divisi<sup>1547</sup>.

Il dato appare interessante; infatti le divinità femminili presenti sull'isola spesso, non appena entrate in contatto con l'ambito greco, diventavano entità definite genericamente "fanciulle" o "madri",

---

<sup>1541</sup> Melfi 2000; Greco 2000; Albanese Procelli 2013, p. 237.

<sup>1542</sup> Le pratiche funerarie indagate nella necropoli sembrano inoltre far riferimento a delle pratiche greche ad incinerazione e la documentazione epigrafica sembra essere di ambito greco.

<sup>1543</sup> Si veda il caso dibattuto di Anna Perenna (con la sezione dedicata alla divinità e alle *Paidēs* e Anna di Akrai).

<sup>1544</sup> Di Vita 1956, pp. 189-190.

<sup>1545</sup> Copani 2009, p. 186.

<sup>1546</sup> Copani quindi evidenzia come Macrobio fornisca un dato inesatto.

<sup>1547</sup> Copani 2009, p. 186.

mentre le Casmene hanno mantenuto il loro nome e forse anche la loro identità<sup>1548</sup>. Sulla stessa scia si è posto anche lo studio di P. Pelagatti, che ha posto l'attenzione su una testa femminile proveniente proprio da un'abitazione non lontana dall'unico tempio conosciuto a Casmene e che sostiene che il reperto probabilmente raffiguri proprio una Ninfa/Linfa<sup>1549</sup>.

D'altronde a proposito delle Camene<sup>1550</sup> si hanno diverse informazioni che le riguardano in quanto Linfe<sup>1551</sup>, e alle stesse era dedicato un santuario presso Porta Capena, ai piedi del Celio, a Roma<sup>1552</sup>. Nel luogo sorgeva un bosco dedicato da Numa Pompilio alle dee nel quale questi si accompagnava ad Egeria, la sua amante, spesso assimilata alle Camene, così come racconta Tito Livio: “vi era un luogo attraversato nel mezzo da una fonte d'acqua perenne che sgorgava da una buia grotta. E poiché Numa si recava lì assai spesso, senza testimoni, come ad incontrare la Dea, consacrò quel bosco alle Camene, per il fatto che lì si svolgevano i concili di quelle con la moglie di lui, Egeria”<sup>1553</sup>. Le Camene vengono spesso confuse o sostituite con le Muse, e questo è dimostrato da alcuni passi come quello presente nell'*Odisia* di Livio Andronico<sup>1554</sup>, in cui una Camena prende il posto della Musa omerica dell'*Odissea*<sup>1555</sup>. Ancora, le Camene affermano la loro identità simile alle Muse in Ennio<sup>1556</sup>. Esiste anche la possibilità che le Camene un tempo dovessero essere “Casmene”, così come nell'opera di III a.C., il *Carmen Priami*, dove vengono invocate le *veteres*

---

<sup>1548</sup> Copani 2009, pp. 186-187.

<sup>1549</sup> Pelagatti 2006, pp. 433-451; Copani 2009b, pp. 11-21.

<sup>1550</sup> Copani specifica che probabilmente Casmene era la forma più antica del nome delle dee e a tal fine egli cita Varrone, *de ling. lat.* 7, 27: da Casmene si creò Carmena e da Carmena, caduta la r, si formò Camena”. Cfr. Copani 2009, p. 183.

<sup>1551</sup> Lo stesso nome *lymphae* indica nel mondo romano delle creature connesse alle acque fresche di sorgente. Non è ben chiaro se esse possano essere identificabili direttamente con le ninfe di ambito greco o se siano delle divinità originarie italiche assimilate successivamente alle ninfe greche. In Varrone, *de ling. lat.*, 5, 75 leggiamo che: *lymphā ab aquae lapsu lubrico*, intendendo proprio *lymphā* può trovare giustificazione nel “fluire scivoloso dell'acqua” (Copani 2009, p. 182). Eppure lo stesso Varrone ammette successivamente che *lymphā* può derivare dal greco: *lymphā, a nymphā* (Varrone, *de ling. lat.*, 7, 87). Le linfe in ogni caso differirono dalle ninfe poiché non vennero associate ad altro se non a corsi d'acqua e a sorgenti. Cfr. Copani 2009, p. 182.

<sup>1552</sup> Copani 2009, pp. 182-183.

<sup>1553</sup> Livio, 1, 21: *Lucus erat quem medium ex opaco specu fons perenni rigabat aqua. Quo quia se persaepe Numa sine arbitris velut ad congressum deae inferebat, Camenis eum lucum sacravit, quod earum ibi concilia cum coniuge sua Egeria essent.*

<sup>1554</sup> Livio Andronico, *Odyssia*, 1: *Virum mihi, Camena, insece versutum*, “Narrami, o Camena, l'uomo dal versatile ingegno”. Si veda su questo argomento Verrusio 1977. Cfr. Copani 2009, p. 183.

<sup>1555</sup> *Virum mihi, Camena, insece versutum*, Livio Andronico fr. 1 Mariotti in Copani 2009, p. 183.

<sup>1556</sup> Ennio, *Annali*, 15, 487: *Musas quas memorant nosces nos esse Camenas.*



*Casmenas*<sup>1557</sup>. La critica non ha ancora chiarito il perché le Camene abbiano l'appellativo di *veteres* come le Muse, e questo potrebbe spiegarsi solamente nel caso in cui il testo fosse posteriore ad Ennio, che sostituì le Camene etrusche con le Muse greche. In tal caso l'autore del *Carmen Priami* non sarebbe, come postulato in precedenza dalla critica, un contemporaneo di Andronico o di Nevio, ma un autore successivo che attaccato alla tradizione precedente continuava a scrivere in saturnii e non in esametri<sup>1558</sup>. Infatti l'utilizzo del gruppo consonantico *-sm-* non ridotto, ovvero la parola *Casmena* al posto di *Camena*, rappresenta un falso arcaico, perché se non lo fosse la parola corretta sarebbe stata *Cāmena*, con la *a* allungata per compenso<sup>1559</sup>. Sembra anche importante evidenziare che la prima attestazione sicura di *Casmena* si trova in Varrone, il quale sostiene che “da *Casmena* si creò *Carmena* e da *Carmena*, caduta la *r*, si formò *Camena*”<sup>1560</sup>. Di base i passi utili per comprendere la mitologia legata alle Camene sono quelli di Varrone<sup>1561</sup> e di Macrobio<sup>1562</sup> da cui trae spunto M.T. Camilloni<sup>1563</sup> per la sua indagine. Varrone rifletteva su una comunanza etimologica tra i termini *Casmena*, *Carmena*, *Carmina*, *Camena* e sui verbi *canite* e *cante* e Macrobio scriveva che il popolo etrusco definiva le Muse Camene poiché cantavano (*a canendo*)<sup>1564</sup>. Probabilmente dalla radice indoeuropea *\*kHs-* sarebbe derivato il latino *casmen*, dal quale poi sarebbero derivati anche *carmen* e *casmena*; gli Etruschi avrebbero fatto mutare *casmena* in *camena* e avrebbe chiamato *Casmenae* (e *Camenae*) alcune donne che cantavano a corte collegandole alle Muse. Il riferimento di Livio a Numa Pompilio sarebbe stato solo un espediente letterario per poter trasporre il mito ad una fase arcaica<sup>1565</sup>.

---

<sup>1557</sup> Del testo ci è giunto un solo saturnio citato da Varrone, *de ling. lat.*, 7, 28: *veteres Casmenas, cascam rem volo profari*. Sul carne non si conosce nulla, neanche il nome dell'autore o l'epoca, anche se generalmente lo si crede contemporaneo di Andronico e di Nevio poiché egli scrive in saturni e non in esametri e invoca le Camene come Andronico e non le Muse come Ennio. Sul dibattito sul *Carmen Priami* si veda Timpanaro 1947, pp. 194-200. *Frag. Poet. Lat.*, p. 29 Morel.

<sup>1558</sup> Ennio aveva infatti introdotto nella poesia latina l'esametro dattilico.

<sup>1559</sup> Timpanaro riprende l'ipotesi di Ernout 1903, p. 334.

<sup>1560</sup> Varrone, *de ling. lat.*, 7, 27.

<sup>1561</sup> Varrone, *de ling. lat.*, 7, 26-27.

<sup>1562</sup> Macrobio, *Comm. in Somn. Scip.*, 2, 3, 4.

<sup>1563</sup> Camilloni 1998, pp. 3-11.

<sup>1564</sup> Si vedano Camilloni 1998, pp. 3-11 e Copani 2009, pp. 183-184.

<sup>1565</sup> Camilloni 1998, pp. 3-11 e Copani 2009, pp. 183-184.

Per Copani invece le radici delle Casmene potrebbero intravedersi nel panorama italico di I millennio a.C., e, per quanto riguarda la Sicilia, la cultualità riconosciuta alle Casmene sarebbe da individuare in Monte Casale.

Certo, l'ipotesi che le Casmene (il cui nome corrisponde al toponimo indicato dalle fonti e che forse si può identificare in Monte Casale), siano delle entità connesse alle acque è indiscusso, e questo fattore le mette in stretta correlazione alle ninfe, che sono per eccellenza le divinità che proteggono e controllano i corsi d'acqua del territorio. Ninfe e Casmene sono probabilmente entità assimilabili le une alle altre in quello che è la difficoltà della storia delle religiosità in Sicilia nel suo emisfero culturale preellenico.

*Kasmenai* – Figure



Fig. 1 - Sicilia sud-orientale (Copani 2009)

## 7. *Locus horridus* o *Locus amoenus*?

Alcuni luoghi della Sicilia presentano caratteristiche particolari dovute alla morfologia stessa del territorio. Prendendo in considerazione i fenomeni naturali che si manifestano in modo particolare, questi sono stati spesso interpretati come esternazioni di divinità o di voleri delle stesse.

Attraverso i nuovi studi dedicati alla geomitologia, che cerca in riunire in sé i diversi fenomeni geologici connessi alla mitologia antica, recentemente sono state proposte nuove chiavi di lettura della culturalità e delle credenze antiche.

Il termine stesso, *geomithology*, è stato coniato da D. Vitaliano che definiva la disciplina come un'applicazione geologica dell'evemerismo<sup>1566</sup>. È tramite questa dottrina razionalistica<sup>1567</sup> che la disciplina di neoformazione cerca di porre in relazione i fenomeni naturali e reali e i miti e i racconti folkloristici che ambientano le loro storie in paesaggi particolari e diversi.

Alla creazione di una seriazione di dati possono riferirsi i geomiti, i quali vengono distinti in geomiti veri e propri, che fanno riferimento ad un evento geologico effettivo e con risvolti catastrofici, e in geomiti *ex post facto*, individuati dall'uomo nel loro risultato finale<sup>1568</sup>.

Esempio evidente della prima tipologia sono i fenomeni come i terremoti o come le inondazioni<sup>1569</sup>, e caso specifico di questo macrogruppo di geomiti è il caso del titano Tifone, sepolto sotto il vulcano Etna e individuato come causa di terremoti e di emissioni magmatiche<sup>1570</sup>.

Della natura del mito in relazione alla scienza si discute anche in un contributo edito dalla *Geological Society of London* nel 2007<sup>1571</sup>, in cui emerge la problematica legata alla soggettività di ricezione di alcuni miti e alla mancanza di un modello univoco sia del termine e della sua natura, sia di come andrebbe analizzato. La maggior parte delle volte il mito, nel suo senso più storico, e la leggenda, nel suo senso più folkloristico, si intrecciano e diventano un tutt'uno difficile da scindere.

---

<sup>1566</sup> Vitaliano 1968, p. 5. Si veda anche Vitaliano 2007, pp. 1-8.

<sup>1567</sup> Per maggiori informazioni sul fenomeno si veda Devoto 2022, pp. 261-272.

<sup>1568</sup> Devoto ad esempio discute dei faraglioni di Acitrezza come *ex post facto geomyths*, in quanto evento geologico svoltosi durante un lungo periodo cronologico e di cui l'uomo rileva solo il risultato finale. Devoto 2022, p. 261.

<sup>1569</sup> Vitaliano 1973, p. 11.

<sup>1570</sup> Per un'analisi dei miti e delle leggende connesse all'Etna si veda inoltre Cannizzaro 2020b, pp. 89-98.

<sup>1571</sup> Masse *et alii* 2007, pp. 9-28.

Questo è il caso di molti racconti siciliani come quello della ninfa Rosemarine, la cui storia rientra più che nel mito nel folklore locale dell'area etnea. S. Cannizzaro ricorda la leggenda della Ninfa Rosemarine e del pastorello Mascali, storia che sembra rievocare, in una chiave geomitologica differente, il mito di Aci e Galatea<sup>1572</sup>. I due amanti provocano infatti la gelosia di Vulcano, innamorato di Rosemarine, che furioso incenerisce il giovane pastore gettandogli sopra un torrente di lava. A questo punto Rosemarine si uccide gettandosi nello stesso fiume lavico. Nei luoghi della leggenda si è sviluppato l'abitato di Mascali, e nella frazione di Nunziata una strada è stata dedicata a Rosemarine<sup>1573</sup>. Questo tipo di leggenda che richiama lo storico mito della Valle delle Aci, introduce anche una visione che pone in connessione ancora una volta il vulcano con le acque. Sin dall'antichità l'uomo ha avuto infatti un timore reverenziale nei confronti di elementi naturali come un vulcano attivo, causa di terremoti, narrati certamente in maniera mitizzata, ma pur sempre terrificanti.

In Sicilia esistono alcuni tipi di sorgenti di natura endogena che sono state mitizzate per via delle loro caratteristiche. È questo il caso della mofeta dei Palici, potenti divinità locali il cui santuario, sito a Palikè, nell'odierna Rocchicella di Mineo, gestiva le risorse idriche dell'intera area. Ai Palici sono spesso state associate le Salinelle della zona di Paternò, fenomeni che comprendono principalmente emissioni di gas, acqua e fango<sup>1574</sup>. La zona è ricca di acque e sorgenti sulfuree, alcune di queste utilizzate tra l'altro sin dall'antichità per fini medici; a causa del ribollire delle acque che arrivano in superficie esse sono state interpretate come fenomeno simile a quello dei Palici. Pur non essendoci un culto presente attestato, vi sono diverse annotazioni sull'azione medico-salvifica di alcune di queste acque che sembrano essere uno dei fenomeni più vicini proprio al grande santuario di Palikè, luogo che più di tutti ha restituito dati archeologici e filologici inerenti ad una cultualità locale.

Una situazione che non doveva differire da quella presente nel santuario dei Palici era probabilmente quella legata ad una sorgente sulfurea sita in contrada Tumazzo, presso Palma di Montechiaro. L'area agrigentina presenta infatti diversi fenomeni legati al vulcanesimo, come nel caso delle Macalube di Aragona. Più in generale anche in epoca recente vi sono diverse sorgenti sulfuree e termali in tutta l'area, tra le più famose le Terme di Montevago e quelle di Casteltermini e

---

<sup>1572</sup> Cannizzaro 2020b, p. 95.

<sup>1573</sup> Per ulteriori confronti si vedano Cannizzaro 2020b, p. 95 e Correnti 1975.

<sup>1574</sup> Oltre a varie componenti chimiche.

di San Biagio Platani. Si pensi anche alle Stufe di San Calogero di Monte Kronio, nei pressi di Sciacca, il cui territorio era rinomato sin dall'antichità per lo sfruttamento delle sue acque termali. Famose anche le Terme Selinuntine, e ancora in provincia di Trapani si trovano le Terme Segestane e le Terme Gorga di Calatafimi. Nel palermitano sono da segnalare le aree di Cefalà Diana e di Termini Imerese, mentre nel messinese tra le zone termali più note ricordiamo Terme Vigliatore e Ali Terme. Per ultime, in provincia di Catania, nell'area di Acireale, pressi della scogliera dei Ciclopi, si ricordano le Terme di Santa Venera.

In tutte queste aree probabilmente si svilupparono diversi insediamenti e i relativi fenomeni culturali dovuti agli elementi naturali del paesaggio. Gran parte di queste acque di natura endogena erano infatti gestite da entità dei luoghi che spesso, come si vedrà, potevano essere poste in connessione con le ninfe delle acque locali. Se da una parte le acque possono essere benigne, utili al benessere della comunità per via delle loro proprietà salutari, dall'altra queste possono anche essere elemento di punizione divina per l'uomo, divenendo acque pericolose e nefande.

È su questa scia che si pone l'analisi del fenomeno culturale che si può osservare per quanto riguarda le acque paludose e stagnanti. Queste sono viste spesso in letteratura come luoghi marginali, periferici e inospitali, che tuttavia a volte assumono una dimensione sovranaturale che diventa scenario di eventi mitici<sup>1575</sup>. I diversi punti di vista che riguardano infatti luoghi come la palude di Camarina o come le paludi siracusane, ricordate per il carattere mefitico dannoso per la sopravvivenza dell'uomo, verranno altresì esplorati alla luce della ritualità che lega le Ninfe delle paludi a questi luoghi.

Le Ninfe delle paludi siciliane sono infatti madri benigne mediatrici tra la natura e le comunità a cui fanno riferimento, ma sono anche giudici impassibili nel momento in cui l'azione antropica danneggia i connotati del paesaggio per proprio tornaconto (si veda l'esempio di Camarina). Sorgenti sulfuree e acque paludose sono quindi generalmente connesse alle Ninfe in modi più o meno precisati dalle attestazioni filologiche e archeologiche. Questo non avviene solo in Sicilia, si pensi ad esempio alla zona paludosa in Trifilia, nel Peloponneso, in cui si trovava l'antro delle Ninfe Anigriades, e alle cui cure si affidavano uomini e donne affetti da malattie dermatologiche e le cui acque afferiscono ora alle sorgenti di Kaiafas<sup>1576</sup>.

---

<sup>1575</sup> Per una disamina sull'argomento si veda anche Locchi 2010, p. 23.

<sup>1576</sup> Si vedano Strabone, 8, 3, 19 e Locchi 2010, p. 26. Cfr. anche Larson 2001, p. 159.

Un ulteriore aspetto della cultualità legata a questi tipi di acque è quella che vede ancora una volta per protagonisti divinità o semidei che intervengono sul paesaggio naturale, alterandolo<sup>1577</sup>. Alcune di queste azioni sconfinano nella ὑβρις<sup>1578</sup>, per non parlare delle gesta di Herakle, di cui si discuterà in una sezione apposita, che in Grecia, così come in Sicilia, agisce sul paesaggio in modo drastico, come nel caso della punizione che inflisse agli abitanti della zona di Orcomeno, che trasformò in lago deviando il fiume Cefiso<sup>1579</sup>.

Questi tipi di culti nascono probabilmente affinché l'uomo possa tutelarsi dalle avversità della natura e questo è possibile tramite la mediazione delle Ninfe e delle due divinità spesso preposte a questi luoghi, Artemide e Dioniso<sup>1580</sup>.

Nelle pagine seguenti si individueranno alcuni esempi di queste tipologie di acque fortemente correlate a figure di ninfe e di divinità.

---

<sup>1577</sup> Si veda Brelich 1958, pp. 140-141

<sup>1578</sup> Si veda il caso di Eurotas che ha drenato le pianure della Laconia e di facendo sì che si originasse il fiume omonimo. Si veda ancora lo studio di A. Locchi sulle acque insidiose nel mito greco, Locchi 2010, pp. 21-30.

<sup>1579</sup> Diodoro 4, 18, 7 e Pausania 9, 38, 6-8. Cfr. anche Locchi 2010, p. 27.

<sup>1580</sup> Si vedano Borgeaud 1947, pp. 205-250; Locchi 2010, p. 28. In particolare per Artemide nel contesto siciliano si veda la sezione su Aretusa. Su Dioniso e le paludi si pensi alle Anthesterie, momento in cui nello specifico i mondi dei vivi e dei morti erano più connessi del solito e la palude diveniva una sorta ingresso infernale. Cfr. Spineto 2005, pp. 63-64.

## 7.1. “La Sicilia, sulfurea tessitrice di storie”<sup>1581</sup>. Fonti naturali e sorgenti sulfuree di Sicilia, un’analisi generale del fenomeno culturale

“[...] *fontium memoria, cum sanctitate adhuc exstat et colitur; salubritatem aegris corporibus afferre creduntur [...]*”<sup>1582</sup>

Le sorgenti sulfuree come fenomeno naturale hanno sempre destato l’interesse degli abitanti dell’isola<sup>1583</sup>, e gran parte di esse sono state indicate nel tempo come esternazione di alcune entità come le Ninfe, di semidei come Eracle, o ancora di divinità a carattere prevalentemente locale come nel caso dei Παλικοί. Presso questi luoghi sono sorti dei centri di interesse culturale che a volte si sono trasformati in veri e propri santuari attestati dalle fonti, come nel caso del sito di Palikè, presso il quale venivano venerati i Palici<sup>1584</sup>, o, ancora, il fenomeno ha coinvolto zone che hanno richiamato l’attenzione degli scrittori antichi, come nei casi di Segesta e di *Thermai Himeraiai*. Altri casi, come vedremo per quanto riguarda Palma di Montechiaro, risultano essere di difficile lettura per via dell’assenza di fonti da un lato e della forte presenza di attestazioni archeologiche dall’altro. In tal senso lo studio cerca di porsi nella totale interdisciplinarietà, attraversando correnti archeologiche, filologiche e storiche, legate in particolar modo alla storia della scienza, alla storia delle religioni e, ultimo ma non meno importante, alla storia del paesaggio.

---

<sup>1581</sup> Il titolo del capitolo si ispira ad una frase di G. Pitre. Cfr. Pitre 2019, p. 10.

<sup>1582</sup> Frontino, *De aqueductu urbis Romae*, 1, 4: “la memoria delle sorgenti esiste ancora ed è venerata con santità; Si ritiene che portino salute ai corpi malati”.

<sup>1583</sup> La Sicilia rientra tra i luoghi in cui la geologia locale permette le manifestazioni termali naturali e ciò è evidente dall’analisi dei database esistenti riguardo al territorio italiano. Si veda Minissale *et alii* 2019.

<sup>1584</sup> Sul caso dei Palici vi sono diversi studi. Essendo uno dei più discussi santuari della Sicilia, il sito ha destato l’interesse di viaggiatori e di ricercatori sin dai tempi più antichi. In tal senso sono indispensabili gli studi di storia delle religioni di N. Cusumano e i lavori di ricerca archeologica condotti da B.E. McConnell e L. Maniscalco (che ringrazio in modo particolare per avermi permesso di partecipare, anche se per pochi giorni, alla campagna di lavori dell’anno 2012 nell’ambito del programma *Exploring Ancient Sicily at Palikè*, supportato dalla *Florida Atlantic University* e dall’Assessorato dei Beni Culturali ed Ambientali dell’Identità Siciliana). Un ulteriore ringraziamento va a L. Lancini, che con i suoi studi legati alla geomorfologia delle aree vulcaniche ha fornito un ottimo punto di osservazione privilegiato per quanto riguarda questo studio che può essere posto a dialogo col suo.



Le ritualità relative alle fonti sulfuree richiamano i movimenti stessi delle acque che per gli antichi dovevano essere associabili alle volontà divine, positive o negative che fossero. È quindi spesso possibile intravedere un fenomeno geologico divinizzato<sup>1585</sup>, o, ancora, un'estensione dello stesso essere divino in relazione ai luoghi presso cui venivano tributate offerte in suo onore o per il perdono dei peccati dei devoti<sup>1586</sup>.

Generalmente sembra che le sorgenti sulfuree siano venerate in particolar modo nell'ambito di culti medico-salvifici. Che la genesi di questo fenomeno dipenda dalle proprietà delle acque è plausibile, anche se le divinità salutari sono generalmente collegate alla transumanza e alla pastorizia<sup>1587</sup>, o, ancora, alla fertilità<sup>1588</sup>. Oltre che dai ritrovamenti archeologici l'importanza delle sorgenti sulfuree e dei luoghi di culto ad esse dedicati è testimoniata dalle fonti. Zone ad alta "concentrazione di formazioni geologiche di idrocarburi, bitume e salse oleose"<sup>1589</sup>, come quelle della *chora* agrigentina, sono state analizzate nel tempo da medici e scienziati. Generalmente il liquido bituminoso<sup>1590</sup> derivato dal terreno della zona veniva utilizzato nell'ambito della medicina antica; i suoi utilizzi in campo religioso sono ancora inesplorati.

---

<sup>1585</sup> Preme ringraziare il collega D. Musumeci, con il quale si sono effettuate diverse ricognizioni delle aree menzionate. Il confronto con lui è stato fondamentale per la conoscenza di tutto ciò che concerne la storia dei fenomeni endogeni e della vulcanologia. Per ulteriori confronti bibliografici si veda il recente studio edito dall'Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia (INGV) curato da S. Branca e D. Musumeci (Branca, Musumeci 2023).

<sup>1586</sup> Se per le acque lacustri e delle paludi si pensa subito alla figura di Marica, la divinità italica che per eccellenza è ninfa delle acque stagnanti (per un'analisi generale del fenomeno in ambito siciliano si veda Raimondi 2022, pp. 115-124, inoltre si ringrazia la prof.ssa Margherita G. Cassia per i consigli sulla figura di Marica in rapporto alle ninfe di Sicilia e sulla quale ci si ripromette di proporre ulteriori indagini in futuro), nel caso delle sorgenti sulfuree viene chiamata alla mente Mefite, divinità italica legata, oltre che ad alcuni ambienti lacustri, anche a mofete e acque sulfuree. Per il dibattito su Mefite si ringrazia in particolar modo il prof. Rodolfo Brancato, che in diversi momenti è stato prezioso punto di riferimento e confronto su diversi argomenti relativi al presente lavoro. Infatti, a Mefite, divinità venerata in modo particolare in area irpina, venivano votati *xoana*, oggetti di terracotta e monili, spesso doni rituali o ex voto per avvenute guarigioni. Un contesto simile e che vedremo a breve è proprio quello di Palma di Montechiaro. Su questi argomenti si vedano in particolar modo Cerchiai 2012, pp. 345-357 e Zambito 2022, p. 94.

<sup>1587</sup> Si veda in questo senso la bibliografia legata ad esempio al culto di Eracle in Sicilia. Cfr. Anche Zambito 2022, p. 98 e bibliografia.

<sup>1588</sup> Le figure femminili sono spesso collegate alla questione della fertilità dei campi, si veda a tal proposito Zambito 2022, pp. 98-99.

<sup>1589</sup> Cultraro 2014, p. 1.

<sup>1590</sup> Dioscoride, 1, 73, 1: ἄσφαλτος διαφέρει ἢ Ἰουδακὴ τῆς λουπιῆς. ἔστι δὲ καλὴ ἢ πορφυροειδῶς στίλβουσα, εὐτονος τῆ ὀσμῆ καὶ βαρεῖα, ἢ δὲ μέλαινα καὶ ῥυπόδης φαύλη· δολοῦται γὰρ πίσεως μειγνυμένης. γεννᾶται δὲ καὶ ἐν Φοινίκῃ καὶ ἐν Σιδῶνι καὶ ἐν Βαβυλῶνι καὶ ἐν Ζακύνθῳ· γίνεται δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀκραγαντίνων χώραν τῆς Σικελίας ὑγρὸν ἐπινηχόμενον ταῖς κρήναις, ᾧ χρῶνται εἰς τοὺς λύχνους ἀντὶ ἐλαίου, καλοῦντες αὐτὸ Σικελὸν ἔλαιον πλανώμενοι· ἔστι γὰρ ἀσφάλτου ὑγρᾶς εἶδος [...], "Judean bitumen is better than others. The best shines and is purple and heavy with a strong scent, but the black foul bitumen is worthless for it is adulterated with added pitch. It is found in Phoenicia, Sidon, Babylon and Zacynthus. It is also found (moist) swimming on wells in the country of the Agrigentines (Sicily) which they use for lamps instead of oil, and which they falsely call Sicilian oil, for it is a kind of moist bitumen". Trad. inglese a cura di T.A. Osbaldeston (nel testo di Osbaldeston del 2000 il frammento è indicizzato come 1-99).

La diffusione dei miti locali legati alle acque sulfuree è senz'altro da ascrivere al contesto paesaggistico in cui esse si trovano e che è colmo di parossismi e di colonne di fanghi gorgoglianti. A tal proposito si ricordi il fenomeno del 1777 delle salse di Xirbi, menzionato da M. Cultraro mentre ricorda la descrizione fatta dal barone D. Vivant Denon<sup>1591</sup>. Nello stesso contributo l'autore analizza inoltre un fenomeno particolare che vede lo sviluppo di aree sepolcrali nelle stesse zone interessate da fenomeni geologici di tipo eruttivo, incognita che forse è da intendere come una tipologia particolare di pratica funeraria connessa a culti ctonii<sup>1592</sup> legati al territorio<sup>1593</sup>. Contesti che presentano insieme fenomeni eruttivi e aree funerarie si riscontrano anche in ambito eoliano, nello specifico a Panarea, dove nell'ambito dell'indagine di un sito della cultura di Capo Graziano, si sono analizzati dei pozzetti circolari utilizzati come sepolture e prossimi alla zona delle fumarole<sup>1594</sup>. Sembra possibile individuare questo fenomeno anche nell'area del Platani nel momento in cui le aree funerarie diventano zone sacre correlate ai rituali ctonii; questo momento potrebbe essere individuato secondo l'autore in un periodo che percorre il Bronzo Finale o il primo periodo dell'età del Ferro<sup>1595</sup>. Ovviamente il discorso cronologico sarebbe da porre in connessione con una riorganizzazione territoriale, e quindi sociale, delle popolazioni locali stanziatesi nella valle del Platani, area in cui probabilmente in quel periodo la transumanza e la pastorizia assumono dei ruoli realmente fondamentali per la vita della comunità bisognosa di risorse idriche. A questo punto è necessario specificare che le sorgenti salvifiche, ovvero quelle sulfuree, o ancora quelle oleose forse sfruttate nell'ambito della farmacopea, assumono un ruolo importante nella vita sociale dei locali e dalla presenza di queste deriva spesso l'esistenza di culti ad esse connessi. Questi tipi di aree sacre erano forse utili anche alla delimitazione territoriale ed è possibile che presso di esse

---

<sup>1591</sup> “L'anno scorso, il 27 settembre 1777, al tramonto uscì dal centro una colonna di fumo spessa che continuò a sollevarsi fino alle sei del mattino seguente, quando, con una terribile esplosione, si aprì una bocca da cui si slanciò in aria, con un rumore spaventoso, un blocco di terra argillosa fradicia, che si innalzò a più di 60 piedi; altri dicono il doppio; e dilatandosi a forma di fungo, si divise, copri in parte l'orifizio della sua apertura; e il resto ricadendo sul suo centro, causò, con la sua caduta, un rimbombo profondo, presto seguito da una nuova esplosione. Ogni sei minuti ce n'era un'altra, e un'ora e mezza dopo riprendeva con più violenza [...]. Più di sessanta bocche con un diametro da quattro a sei pollici manifestavano l'azione ancora in corso di un lavoro sotterraneo. Con una perpetua ebollizione di acqua salata, mescolata con un'argilla impalpabile [...]. Intorno ad ogni bocca si formavano dei piccoli crateri a forma di cono, che la fluidità della materia impediva di sollevarsi a più di sei sette pollici”. Si veda Denon 1788, p. 42 in Cultraro 2014, p. 2.

<sup>1592</sup> A tal proposito si veda anche il caso di Monte Sara, nell'entroterra di Cattolica Eraclea, probabile piccolo santuario dedicato alla ritualità connessa ai fenomeni eruttivi e analizzato in Cultraro 2014, pp. 6-7.

<sup>1593</sup> Cultraro 2014, p. 16.

<sup>1594</sup> Si vedano Bernabò Brea 1985, p. 37 e Cultraro 2014, p. 9.

<sup>1595</sup> Cultraro 2014, p. 10.

avvenissero dei patti territoriali simili a quelli che avranno luogo, più tardi, presso le fattorie di epoca post-coloniale nell'ambito delle quali si svolgevano attività economiche e osmosi

culturali<sup>1596</sup>. Queste pratiche sarebbero attestate da Grattio<sup>1597</sup> e Solino

---

<sup>1596</sup> Cultraro 2014, pp. 10-11. Un contesto simile sembra essere quello di Palma di Montechiaro, di cui si discuterà successivamente e che rientra nell'ambito geografico della *chora* di Agrigento.

<sup>1597</sup> Grattio, *Cynegeticon*, 430-466, nell'ambito del passo Grazio discutendo dei cani inizia una digressione sulla grotta di Vulcano in Sicilia: [...] *est in Trinacria specus ingens rupe cavique introsus reditus, ceterum atrae moenia silvae alta premunt ruptique ambustis faucibus amnes; Vulcano conducta domus. Quam super eunti stagna sedent venis oleoque madentia vivo. Huc defecta mala vidi pecuaria tabe saepe trahi victosque malo graviore magistros. <<te primum, Vulcane, loci, pacemque precamur, incola sancte, tuam: da fessis ultima rebus auxilia et, meriti si nulla est noxia tanti, tot miserate animas liceatque attingere fontes, sancte, tuos>> ter quisque vocant, ter pinguis libant tura foco, struitur ramis felicibus ara. Hic (dictu mirum atque alias ignobile monstrum) adversis specibus ruptoque e pectore montis venit ovans Austris et multo flumine flammae emicat ipse: manu ramum pallente sacerdos termiteum quatens <<procul hinc extorribus ire edico praesente deo, praesentibus aris, quis scelus aut manibus sumptum aut in pectore motum est>> inclamat: cecidere animi et trepidantia membra. Quisquis misero fas umquam in supplice fregit, quis pretio fratrum meliorisque ausus amici sollicitare caput patriosve lacessere divos, illum agat infandae comes huc audacia culpa: discet commissa quantum deus ultor in ira pone sequens valeat. Sed cui bona pectore mens est obsequitur<que> deo, deus illam molliter aram lambit et ipse, suos ubi contigit ignis <hon>ores, defugit a sacris rursus reconditur antro: huic fas auxilium et Vulcania tangere dona. Nec mora, si medias exedit noxia fibras, his lave praesidiis affectaque corpora mulce: regnantem excuties morbum. Deus auctor, et ipsa artem aluit natura suam quae robore pestis acrior aut leto propior via? Sed tamen illi his venit auxilium valida vementius ira [...], “[...] In Sicilia si trova una enorme spelonca scavata nella roccia e all’interno di questa profonde gallerie che si rincorrono; la circondano da ogni parte gli alti bastioni di una selva oscura e torrenti che nascono da voragini incandescenti. Questa è ritenuta da tutti la dimora di Vulcano; sotto di essa, agli occhi del viandante, ristagnano pantani ricchi di vene di petrolio. Spesso ho visto trascinare là animali sposati da una terribile malattia e pastori vinti da un male ancora più grave: <<per primo invochiamo te, o Vulcano, santo abitatore del luogo, e la tua misericordia: concedici l’estremo aiuto nelle nostre sventure, e se nessuna colpa è meritevole di un castigo così grande, abbi pietà di tante vite e sia permesso, o divino, attingere alle tue fonti>>. Tre volte ciascuno lo invoca; tre volte ciascuno sparge sul fuoco incensi dai densi vapori; si innalza un altare con rami carichi di frutti. Allora, prodigio mirabile a dirsi e altrove sconosciuto, dalle caverne di fronte e dai fianchi squarciati del monte il dio in persona sopraggiunge come un uragano e balza fuori in un grande torrente di fuoco. Il sacerdote, agitando con mano pallida un ramo di ulivo, grida: <<ordino, davanti al dio e ai suoi altari, a coloro che hanno consumato un crimine materialmente p’l’hanno meditato nell’animo, di fuggire lontano da questo luogo>>. Allora vacillano gli animi, le membra tremano. Se mai qualcuno ha violato il sacro dovere nei riguardi di un povero supplice, se uno ha osato per denaro insidiare la vita dei fratelli o del suo migliore amico, o provocare gli dei della sua terra, possa l’audacia, compagna dell’orrenda colpa, spingerlo in questi luoghi: imparerà quanto sia potente un dio vendicatore che lo incalza nella sua ira meritata. Ma se uno ha nel petto un animo buono e rende omaggio al dio, il dio lambisce dolcemente l’altare, e quando la fiamma ha toccato le offerte sacrificali, egli abbandona la cerimonia e si ritira di nuovo nella caverna: a un tale uomo è lecito ricevere l’aiuto e i doni di Vulcano. Non c’è tempo da perdere; se la malattia ha corrosa l’interno delle fibre, lava con questi rimedi i corpi infatti dei cani, alleviandone così le sofferenze: in questo modo metterai fine al male che li opprime. Il dio ti sostiene, e la natura stessa sviluppa le proprie capacità. Quale altro flagello è più violento del tetano, o quale via è più vicina alla morte? Eppure contro quel male giunge ad essi un rimedio più efficace della sua potente furia [...]”]. Trad. a cura di A. Sestili.*

<sup>1598</sup>, che descrivono il rituale come suddiviso in fasi che prevedevano l'invocazione della divinità attraverso una crepa nel suolo, la deposizione delle offerte e la formulazione delle parole sacre pronunciate da un cerimoniere<sup>1599</sup>. Questi riti erano collegati al mondo agricolo ed erano spesso praticati al fine di risolvere malattie o pestilenze<sup>1600</sup>.

---

<sup>1598</sup> Solino, *Collectanea rerum memorabilium*, 5, 20-24: *In Halesina regione fons alias quietus et tranquillus cum siletur, si insonent tibiae, exultabundus ad cantus elevatur, et quasi miretur vocis dulcedinem, ultra margines intumescit. Gelonium stagnum taetro odore abigit proximantes. Ibi et fontes duo, alter de quo si sterilis sumpserit fecundatur: alter quem si fecunda hauserit vertitur in sterilitatem. Stagnum Petrensiu serpentibus noxium est, homini salutare. In lacu Agrigentino oleum supernatat: hoc pingue haeret harundinum comis de assiduo volutabro, e quarum capillamentis legitur unguentum medicum contra armentarios morbos.*

*Nec longe inde collis Vulcanius, in quo qui divinae rei operantur ligna vitea super aras struunt nec ignis apponitur in hanc congeriem: cum prosicias intulerint, si adest deus, si sacrum probetur, sarmenta licet viridia sponte concipiunt et nullo inflagrante halitu ab ipso numine fit accendium. Ibi epulantes adludit flamma, quae flexuosis excessibus vagabunda quem contigerit non adurit nec aliud est quam imago nuntia perfecti rite voti. Idem ager Agrigentinus eructat limosas scaturrigines et ut venae fontium sufficiunt rivis subministrandis, ita in hac Siciliae parte solo numquam deficiente aeterna reiectione terram terra evomit.* Nella regione di Halesina la sorgente, altrimenti tranquilla e silenziosa, quando tace, se suonano i flauti, si innalza in esultanza al canto, e come sorpresa dalla dolcezza della voce, si gonfia oltre i suoi confini. Il *Gelonium stagnum* respinge chi si avvicina con un odore disgustoso. Vi sono anche due fontane, quella da cui, se la persona sterile ha attinto, viene fecondata; lo *Stagnum Petrensiu* è nocivo ai serpenti, salutare all'uomo. Nel lago di Agrigento galleggia l'olio: questo grasso si attacca ai peli delle canne dal continuo rotolamento, dai cui capillari si legge l'unguento medicinale contro le malattie dei pastori. Né è lontano di là il colle di Vulcano, dove coloro che lavorano per la causa divina depongono il legno della vite sugli altari, e su questo mucchio non viene messo il fuoco. quando hanno portato i germogli, se il dio è presente, se è dimostrato che è sacro, i germogli verdi possono concepire spontaneamente, e l'accensione è compiuta dal dio stesso senza soffio incendiario. Li invita i banchettanti una fiamma che, errando tra i suoi tortuosi eccessi, non brucia chi capita, né è altro che l'immagine della novella di un voto debitamente adempiuto. Lo stesso campo di Agrigento erutta ruscelli fangosi, e come le vene delle sorgenti bastano ad alimentare i ruscelli, così in questa parte della Sicilia il suolo non manca mai dell'eterno rigetto della terra.

<sup>1599</sup> Cultraro 2014, p. 11.

<sup>1600</sup> Ad esempio Plinio (*N.H.*, 35, 179) e Solino (5, 22) vengono menzionati da Cultraro proprio perché discutono dell'uso delle acque a base solfifera per la cura della scabbia dei capriovini. Inoltre una delle divinità venerate nell'ambito di questo culto era Efesto-Vulcano, strettamente connesso con i fenomeni geologici di tal genere. Cfr. Cultraro 2014, p. 12. Per quanto riguarda il testo di Plinio, sembra importante discutere anche l'impatto di questa materia in ambito sociale, infatti il bitume agrigentino viene menzionato in diverse fonti antiche. A tal proposito si riporta il passo Plinio, *N.H.*, 35, 179: *Gignitur et pingue oleique liquoris in Sicilia Agragantino fonte, inficiens rivum. Incolae id harundinum paniculis colligunt, citissime sic adhaerescens, utunturque eo ad lucernarum lumina olei vice, item ad scabiem iumentorum. Sunt qui et naphtham, de qua in secundo diximus volumine, bituminis generibus adscribant, verum eius ardens natura et ignium cognata procul ab omni usu abest.* "C'è anche un bitume grasso, consistente come l'olio, che si trova in Sicilia, in una sorgente di Agrigento e sporca il ruscello che da lì si forma. Gli abitanti lo raccolgono con pannocchie di canna, alle quali si attacca con estrema rapidità e se ne servono per i lumi delle lucerne in luogo dell'olio, e ugualmente per curare la scabbia dei giumenti. Ci sono alcuni che tra le specie di bitume pongono la nafta di cui abbiamo parlato nel secondo libro, ma la sua natura infiammabile e vicina a quella del fuoco, la rende inadatta a ogni utilizzazione". Trad. a cura di A. Corso, R. Mugellesi, G. Rosati.

### 7.1.1. Il Lago di Naftia. *Thalìa* e i Crateri Gemelli<sup>1601</sup>

Il sito di Paliké si trova a Rocchicella, località situata nei pressi di Palagonia e Mineo, nella zona del fiume Margi (fig. 1). La città si trovava nelle vicinanze del santuario dei Palici, fratelli divini nati secondo il mito<sup>1602</sup> dall'unione tra la ninfa *Thalia*<sup>1603</sup> e Zeus<sup>1604</sup> (fig. 2). I Palici erano due probabili divinità locali che vennero assorbite dalla cultura greca, e le fonti che ne menzionano il mito in relazione al santuario sono di età greca e romana; da ciò le difficoltà che si incontrano nella lettura del culto nella sua interezza e originalità. I miti riguardanti queste figure erano stati senza dubbio recuperati per scopi politici, come di consuetudine, per legittimare la sovranità del regnante del momento.

Le fonti classiche sono quelle che meglio rendono un'idea, anche se parziale, dell'importanza del culto dei Palici ed una delle prime attestazioni sembra essere quella eschilea nell'ambito della perduta opera *Etnee*. Il contesto storico in cui si può inquadrare quest'opera andata quasi del tutto

---

<sup>1601</sup> Nonostante non vi siano riferimenti all'essere gemelli, per via della doppia nascita essi vengono definiti doppi. Su tale argomento cfr. Giallombardo 1998, pp. 61-91 e Cusumano 2015, pp. 13-38. Il fatto che i Palici siano gemelli nell'immaginario mitico richiama probabilmente delle origini del culto locale e sicuramente un argomento affine di notevole interesse è lo studio condotto da alcuni autori sulle figure gemellari e il loro carattere indoeuropeo. Cfr. Meurant 1998 e Witczak, Zawiasa 2004; Cordano 2008, pp. 41-49.

<sup>1602</sup> Essi secondo il mito nacquero sotto terra poiché la madre Thalia temeva la collera di Era, irata con Zeus per il tradimento. Un'altra versione del mito tramanda una possibile genealogia divina alternativa, secondo alcuni infatti i Palici sono figli di Thalia e Zeus, secondo altri sono i figli di Adrano ed Etna.

<sup>1603</sup> Su Thalia vi sono diverse questioni filologiche e mitologiche che creano confusione. In Esiodo ella è associata a tre figure legate alle acque infernali e alle ordalie, cfr. Esiodo, *Teogonia*, 75-79: ταῦτ' ἄρα Μοῦσαι ἄειδον Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι, ἑννέα θυγατέρες μεγάλου Διὸς ἐκγεγαυῖαι, Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλεια τε Μελπομένη τε Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνια τ' Οὐρανίη τε Καλλιόπη θ' ἢ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων. “Ciò dunque le Muse cantavano, che abitano le olimpie dimore, le nove figlie dal grande Zeus generate, Clio e Euterpe e Talia e Melpomene, Tersicore e Erato e Polmnia e Urania, e Calliope che è la più illustre di tutte”; Esiodo, *Teogonia*, 240-245: Νηρήος δ' ἐγένοντο μεγήριτα τέκνα θεάων πόντῳ ἐν ἄτρυνέτῳ καὶ Δωρίδος ἠνκόμοιο, κούρης Ὠκεανοῦ τελέηεντος ποταμοῦ, Πρωθῶ τ' Εὐκράντη τε Σαώ τ' Ἀμφιτρίτη τε Εὐδῶρη τε Θέτις τε Γαλήνη τε Γλαύκη τε, Κυμοθόη Σπειῶ τε θοῆ Θαλίη τ' ἐρόεσσα, “Da Nereo poi nacquero figlie, invidia alle dee, nel mare infecondo, e da Doride dalle belle chiome, la figlia di Oceano, il fiume compiutamente perfetto: Protho e Eucrante e Sao e Anfitrite, Eudore e Teti e Galene e Glauce, Cimotoe e Speio veloce e l'amabile Talie [...]”; Esiodo, *Teogonia*, 907-909: τρεῖς δὲ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους, Ὠκεανοῦ κούρη πολυήρατον εἶδος ἔχουσα, Ἀγλαίην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν; “A lui partorì le tre Cariti dalle belle guance Eurinome figlia d'Oceano, che ha gradevole aspetto, Aglaia e Eufrosine e Talie, l'amabile”. Trad. a cura di G. Arrighetti.

<sup>1604</sup> Per quanto riguarda l'ascendenza divina dei Palici, vi sono diverse discussioni sul carattere ninfale della madre divina, sia essa Thalia o Etna, che secondo alcuni sarebbe ninfa, secondo altri dea. Il dettaglio non è di facile risoluzione, tuttavia sembra importante porne in evidenza l'ambiguità. Si vedano gli studi del Prof. P.B. Cipolla sull'argomento, e in generale si vedano Cipolla 2021 c.d.s. e Cipolla 2022, pp. 103-128 e bibliografia.

perduta è quello della corte di Ierone e della rifondazione di *Katane* in *Aitna*<sup>1605</sup>, infatti Eschilo la scrisse probabilmente sotto commissione di Ierone per celebrare *Aitna* e la politica del tiranno stesso<sup>1606</sup>. Una delle prime fonti note che menzionano le *Etnee* è Macrobio, che nei *Saturnalia* cita alcune righe della tragedia di Eschilo: “C’è una tragedia di Eschilo intitolata *Etna*. In essa parlando dei Palici egli dice: qual nome ad essi daranno i mortali? Zeus desidera chiamarli venerandi Palici; resta certo giustificata la denominazione di Palici: infatti dalle tenebre vengono dinuovo a questa luce”<sup>1607</sup>. Se sulla tragedia si rimanda agli studi di P.B. Cipolla<sup>1608</sup> e di L. Poli-Palladini<sup>1609</sup> per quanto riguarda l’analisi filologica e a quelli di L. Lancini per quanto concerne l’indagine che lega il fenomeno geologico al mito<sup>1610</sup> discusso nell’opera<sup>1611</sup>, ciò che preme porre in evidenza è la legittimazione del potere attraverso il passato mitico e il culto locale (sottoposto ad un processo di ellenizzazione evidente) ad esso strettamente connesso. Questi assumono una forte valenza semantica nell’ambito della politica territoriale e ciò accade perché Eschilo riesce a reinterpretare un mito locale che conosce, cosa che, indipendentemente dalla propaganda politica fine ultimo della sua opera, è di notevole interesse poiché pone in evidenza come i culti locali venissero oggettivamente praticati nell’ambito di una Sicilia non ancora totalmente ellenizzata.

<sup>1605</sup> Diodoro, 11, 49: Ἰέρων δὲ τοὺς τε Ναξίους καὶ τοὺς Καταναίους ἐκ τῶν πόλεων ἀναστήσας, ἰδίους οἰκήτορας ἀπέστειλεν, ἐκ μὲν Πελοποννήσου πεντακισχιλίους ἀθροίσας, ἐκ δὲ Συρακουσῶν ἄλλους τοσοῦτους προσθείς· καὶ τὴν μὲν Κατάνην μετωνόμασεν Αἴτην, τὴν δὲ χώραν οὐ μόνον τὴν Καταναίαν, ἀλλὰ καὶ πολλὴν τῆς ὁμόρου προσθείς κατεκληρούησε, μυρίους πληρώσας οἰκήτορας. τοῦτο δ’ ἔπραξε σπεύδων ἅμα μὲν ἔχειν βοήθειαν ἐτοίμην ἀξιόλογον πρὸς τὰς ἐπιούσας χρεῖας, ἅμα δὲ καὶ ἐκ τῆς γενομένης μυριάνδρου πόλεως τιμὰς ἔχειν ἡρωικάς. τοὺς δὲ Ναξίους καὶ τοὺς Καταναίους ἐκ τῶν πατρίδων ἀνασταθέντας μετόκισεν εἰς τοὺς Λεοντίους, καὶ μετὰ τῶν ἐγχωρίων προσέταξε κατοικεῖν τὴν πόλιν, “Ierone, dopo aver allontanato gli abitanti di Naxos e di Leontini dalle loro città, vi mandò dei coloni scelti personalmente raccogliendo cinquemila uomini dal Peloponneso e aggiungendo a questo numero altrettanti cittadini di Siracusa. Inoltre mutò il nome della città di Catane in Etna e assegnò a lotti non solo il territorio di Catane, ma anche molta parte dei territori limitrofi che furono aggiunti dopo aver fornito diecimila coloni. Fece questo perché desiderava non soltanto assicurarsi un pronto e considerevole sostegno per far fronte alle necessità incombenti, ma altresì per ricevere onori degni di un eroe da parte di una città che contava già diecimila abitanti. Quanto agli abitanti di Naxos e di Catane rimossi dalle loro città, furono trasferiti a Leontini con l’ordine che abitassero quella città insieme alla popolazione ivi residente. Trad. a cura di C. Micciché. Si fa presente che *Aitna* è anche il nome della ninfa per la quale si rimanda alla sezione dedicata, tuttavia vale la pena ricordare che ad essa fa riferimento Simonide nel momento in cui la dice giudice di una disputa tra Demetra ed Efesto (Simonide, PMG 552).

<sup>1606</sup> Generalmente nella politica celebrativa dei tiranni siciliani si nota un volontario attaccamento ai miti pregreco e ai fenomeni naturali che venivano ritenuti esternazione delle divinità locali legate al paesaggio.

<sup>1607</sup> Macrobio, *Saturnalia*, 5, 19, 24: *Aeschyli tragoedia est quae inscribitur Aetna. In hac eum de Palicis loqueretur, sic ait: Τί δῆτ’ ἐπ’ αὐτοῖς ὄνομα θήσονται βροτοί; Σεμνοὺς Παλικοὺς Ζεὺς ἐφίεται καλεῖν. ἼΗ καὶ Παλικῶν εὐλόγως μενεῖ φάτις; Πάλιν γὰρ ἤκουσ’ ἐκ σκότους τόδ’ εἰς φάος.* Trad. a cura di N. Marinone.

<sup>1608</sup> Cipolla 2021 c.d.s. e Cipolla 2022, pp. 103-128.

<sup>1609</sup> Poli-Palladini 2001, pp. 287-325.

<sup>1610</sup> Si veda Vitaliano 1973 per quanto riguarda gli studi di geomitologia.

<sup>1611</sup> Cfr. Lancini 2022.

Se Diodoro Siculo<sup>1612</sup> troviamo una delle più chiare attestazioni sui Palici<sup>1613</sup>, le fonti su queste divinità e sul loro culto sono diverse, e, anche se Macrobio discute di Eschilo come primaria fonte riguardante il culto dei gemelli divini, attraverso la testimonianza di Ippi di Reggio scopriamo che i

---

<sup>1612</sup> Diodoro, 11, 89, 1-8: Ἐπεὶ δὲ περὶ τῶν θεῶν τούτων ἐμνήσθημεν, οὐκ ἄξιόν ἐστι παραλιπεῖν τὴν περὶ τὸ ἱερόν ἀρχαιότητά τε καὶ τὴν ἀπιστίαν καὶ τὸ σύνολον τὸ περὶ τοὺς ὀνομαζομένους κρατήρας ἰδίωμα. μυθολογοῦσι γὰρ τὸ τέμενος τοῦτο διαφέρειν τῶν ἄλλων ἀρχαιότητι καὶ σεβασμῷ, πολλῶν ἐν αὐτῷ παραδόξων παραδεδομένων. πρῶτον μὲν γὰρ κρατήρες εἰσι τῷ μεγέθει μὲν οὐ κατὰ πᾶν μεγάλοι, πηγὰς δ' ἐξαισίους ἀναβάλλοντες ἐξ ἀμυθήτου τε βυθοῦ καὶ παραπλήσιον ἔχοντες τὴν φύσιν τοῖς λέβησι τοῖς ὑπὸ πυρὸς πολλοῦ καομένοις καὶ τὸ ὕδωρ διάπυρον ἀναβάλλουσιν. ἔμφασιν μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀναβαλλόμενον ὕδωρ ὡς ὑπάρχει διάπυρον, οὐ μὴν ἀκριβῆ τὴν ἐπίγνωσιν ἔχει διὰ τὸ μηδένα τολμᾶν ἄψασθαι τούτου· τηλικαύτην γὰρ ἔχει κατάπληξιν ἢ τῶν ὑγρῶν ἀναβολὴ ὥστε δοκεῖν ὑπὸ θείας τινὸς ἀνάγκης γίνεσθαι τὸ συμβαῖνον. τὸ μὲν γὰρ ὕδωρ θείου κατακόρου τὴν ὄσφρησιν ἔχει, τὸ δὲ χάσμα βρόμον πολὺν καὶ φοβερόν ἔξιши· τὸ δὲ τούτων παραδοξότερον, οὔτε ὑπερεκχεῖται τὸ ὑγρὸν οὔτε ἀπολείπει, κίνησιν δὲ καὶ βίαν ρεύματος εἰς ὕψος ἐξαιρομένην ἔχει θαυμάσιον. τοιαύτης δὲ θεοπροπείας οὔσης περὶ τὸ τέμενος, οἱ μέγιστοι τῶν ὄρκων ἐνταῦθα συντελοῦνται, καὶ τοῖς ἐπιorkήσασιν συντόμως ἢ τοῦ δαιμονίου κόλασις ἀκολουθεῖ· τινὲς γὰρ τῆς ὀράσεως στερηθέντες τὴν ἐκ τοῦ τεμένους ἀφοδὸν ποιοῦνται. μεγάλης δ' οὔσης δεισιδαιμονίας, οἱ τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντες, ὅταν ὑπὸ τινος ὑπεροχῆς κατασχῶνται, τῇ διὰ τῶν ὄρκων τούτων ἀνακρίσει κρίνονται. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ τέμενος ἐκ τινων χρόνων ἄσυχρον τετηρημένον, καὶ τοῖς ἀτυχοῦσιν οἰκέταις καὶ κυρίοις ἀγνώμοσι περιπεπωκόσι πολλὴν παρέχεται βοήθειαν· τοὺς γὰρ εἰς τοῦτο καταφυγόντας οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ δεσπότες βιαιῶς ἀπάγειν, καὶ μέχρι τούτου διαμένουσιν ἀσινεῖς, μέχρι ἂν ἐπὶ διωρισμένοις φιλανθρώποις πείσαντες οἱ κύριοι καὶ δόντες διὰ τῶν ὄρκων τὰς περὶ τῶν ὁμολογιῶν πίστεις ἀπαγάγῃσι. καὶ οὐδεὶς ἰστορεῖται τῶν δεδωκότων τοῖς οἰκέταις πίστιν ταύτην παραβάς· οὕτω γὰρ ἢ τῶν θεῶν δεισιδαιμονία τοὺς ὁμόσαντας πρὸς τοὺς δούλους πιστοὺς ποιεῖ. ἔστι δὲ καὶ τὸ τέμενος ἐν πεδίῳ θεοπροπεῖ κείμενον καὶ στοαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις καταλύσεσιν ἰκανῶς κεκοσμημένον. περὶ μὲν οὖν τούτων ἰκανῶς ἡμῖν εἰρήσθω, πρὸς δὲ τὴν συνεχῆ τοῖς προϊστορημένοις διήγησιν ἐπάνειμεν, “Poiché abbiamo menzionato queste divinità, non è giusto passare sotto silenzio l'antichità e l'incredibile natura di questo luogo sacro e, in generale, le caratteristiche peculiari dei cosiddetti <<crateri>>. Si narra infatti che questo sacro recinto superasse tutti gli altri per antichità e per venerazione, dal momento che di questo luogo sono ricordati dalla tradizione numerosi e straordinari fenomeni. In primo luogo vi sono alcuni crateri in genere di dimensioni non grandi, i quali emettono straordinari getti di acqua da una profondità inverosimile e il cui aspetto esteriore è simile a quello delle lebeti che, riscaldate da fiamme impetuose, sprigionano acqua bollente. In realtà l'acqua che sgorga ha l'apparenza di essere bollente, tuttavia questo fatto non è pienamente accertato, poiché nessuno ha mai osato toccarla: infatti lo stupore che genera il getto d'acqua è tale da far credere che il fenomeno sia dovuto a una qualche forza divina. In realtà non soltanto l'acqua emana un forte odore sulfureo, ma per di più la voragine emette un rumore assordante e terrificante; ad ogni modo, rispetto a questi due fenomeni, è più sorprendente il fatto che l'acqua né traborda né cessa il movimento e si proietta in alto con un flusso di straordinario impeto. La religiosità che circonda questo sacro recinto è dunque così grande che ivi si prestano i giuramenti più santi e gli spergiuri sono sorpresi immediatamente dalle punizioni divine: alcuni infatti hanno lasciato quel luogo sacro privi della vista. E inoltre è così grande il timore della divinità che gli uomini coinvolti in controversie qualora siano sopraffatti da qualcuno che sia più potente, sono giudicati sulla base delle affermazioni rafforzate dal giuramento prestato in questi luoghi. Quest'area sacra d'altra parte è stata scelta già da qualche tempo come asilo e offre sicura protezione agli schiavi caduti in disgrazia e in mano a padroni violenti. I padroni, infatti, non hanno alcun potere di trascinare via da quel luogo con la forza quanti dei loro schiavi vi si rifugiano i quali rimangono sicuri fino a quando i padroni, guadagnatisi la loro fiducia per mezzo di ben precise concessioni benevole e garantendo mediante solenne giuramento quanto convenuto, non li abbiano condotti via. E la storia non fa menzione alcuna di individui che abbiano agito in contrasto con le garanzie date ai loro schiavi: è tale infatti il timore delle divinità da indurre quanti prestano giuramento a essere leali nei confronti degli schiavi. Questo sacro recinto si trova nel mezzo di una pianura degna della divinità ed è abbellito da colonnati e da altri luoghi ospitali. Ma si è parlato ormai a sufficienza di queste divinità: perciò riprendiamo la narrazione ricollegandola agli eventi ricordati in precedenza”. Trad. a cura di C. Micciché.

<sup>1613</sup> Tra l'altro è grazie a Diodoro che riusciamo a comprendere quanto il culto abbia goduto di una vita longeva per via della fama del santuario e dei fenomeni naturali che avvenivano attorno ad esso.



riti loro collegati erano precedenti, con ogni probabilità, all'epoca in cui scrisse il tragediografo<sup>1614</sup>. Sempre in Macrobio troviamo comunque innumerevoli riferimenti ai Palici, e alla luce dei numerosi dubbi sulla tradizione relativa al culto locale, è interessante leggere il fenomeno proprio in relazione a questo autore che già nel IV secolo si interrogava sull'identità reale delle divinità<sup>1615</sup>.

“[...] dopo averlo allevato nel bosco sacro di Marte presso il fiume Simeto, ove sorge l'ara a Palico ricca e propizia”<sup>1616</sup>, Macrobio richiama quindi l'attenzione sul culto riprendendo le parole di Virgilio nell'Eneide (IX libro) e scrive: “Chi sia questo dio Palico, o meglio gli dei Palici, dato che sono due, non son riuscito a scoprire in nessun autore latino, per quanto so; Virgilio Marone trasse questa storia dai recessi più segreti della letteratura greca. Anzitutto il fiume Simeto, menzionato in questi versi, si trova in Sicilia; così pure gli dei Palici sono venerati in Sicilia. Il tragediografo Eschilo, che era, come tutti sanno, siciliano, fu il primo ad introdurli nella letteratura, e nei suoi versi diede anche la spiegazione del loro nome, ovvero, come si dice in greco, l'etimologia. Ma prima di citare i versi di Eschilo, devo esporre in breve la storia dei Palici. Il fiume Simeto si trova in Sicilia. Sulle sue rive la ninfa Talia fu resa incinta da Giove e per timore di Giunone esprese il desiderio che la terra le si aprisse. Così avvenne. Quando giunse il momento di partorire i bambini che portava in seno, la terra si schiuse e, usciti dal ventre di Talia, vennero alla luce due bambini, che furono chiamati Palici *pàlin hikésthai* (= venire dinuovo), perché prima furono immersi nella terra e poi ne tornarono fuori. Non lontano di lì ci sono due laghetti, però molto profondi, che sempre ribollono per sorgenti d'acqua: gli indigeni li chiamano crateri dando loro il nome di Delli e li credono i fratelli Palici. Godono di grandissimo culto e la loro potenza divina si rivela pronta ed efficace specialmente nel giuramento prestato dinanzi ad essi. Infatti, quando si indaga su un furto che è negato o su altro caso analogo e si chiede il giuramento alla persona sospettata, i due contendenti, puri da ogni contaminazione, si recano ai crateri; in precedenza quello che deve giurare

---

<sup>1614</sup> Ippi infatti menziona la costruzione del tempio ai Palici nel 636-633 a.C. (*Hippys Rheginus* FHG 2 fr. 5 = BNJ 554 F3, in ap. Pseudo-Antigono di Caristo, *Rerum mirabilium collectio*, 121: Ἴππος δὲ ὁ Ρηγίνος [περὶ τῶν λεγομένων τόπων φθεῖρειν τὰ ἐπίπτοντα] τοιοῦτόν τι γράφει. φησὶν ἐν Ἀθήναις ἐπὶ βασιλέως Ἐπαινετοῦ, ὀλυμπιάδος ἔκτης καὶ τριακοστῆς, ἐν ἧ Ἀρυτάμας Λάκων νικᾷ στάδιον, τῆς Σικελίας ἐν Παλικοῖς οἰκοδομηθῆναι τόπον, εἰς ὃν ὅστις ἂν εἰσέλθῃ, εἰ μὲν κατακλιθεῖ, ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ περιπατοῖ, οὐδὲν πάσχειν, Ippi di Reggio descrive dei luoghi dove, si dice, perisce tutto ciò che vi si avventura; egli dice che all'epoca in cui *Epainetos* regnava ad Atene, durante i 36° Giochi Olimpici, quando *Arytamas* di Laconia vinse la vittoria allo stadio, si è sistemato un luogo, a *Palikoi* in Sicilia: se qualcuno vi entra e vi si sdraia, muore; ma se vi cammina, non gli accade nulla. Rielaborazione dalla traduzione di Dimitra Eleftheriou (A.20.6). Su questo argomento si veda anche Cusumano 1990, pp. 78-85. Si ringraziano a tal proposito il Prof. N. Cusumano e la collega L.M.S. Fallea per i consigli bibliografici. Si veda in generale anche Maniscalco 2008, p. 19.

<sup>1615</sup> Si vedano, ancora, Cipolla 2021 c.d.s. e Cipolla 2022, pp. 103-128.

<sup>1616</sup> Virgilio, *Eneide*, 9, 584-585: *eductum Martis luco Symaethia circum flumina, pinguis ubi et placabilis ara Palici*. La trad. italiana è a cura di E. Cetrangolo e di N. Marinone.

si è preso un garante che assicuri la sua solvibilità nel caso di condanna. Ivi il giurante, dopo aver invocato il nume del luogo lo prendeva a testimonia del proprio giuramento. Se lo prestava in buona fede, se ne andava incolume; se invece il giuramento era falso, lo spergiuro perdeva subito la vita nel lago. Il fatto conferiva al culto religioso dei fratelli la fama che i crateri fossero implacabili e i Palici invece placabili. Inoltre il tempio dei Palici non è privo di oracoli. Un anno che la Sicilia era rimasta sterile a causa della siccità, i siciliani, su consiglio di un responso divino dei Palici, celebrarono un determinato sacrificio ad un certo eroe, e ritornò fertile abbondanza. In segno di ringraziamento i siciliani ammassarono sull'altare dei Palici frutti d'ogni genere; per tale abbondanza l'altare fu chiamato ricco. Queste son tutte le notizie che si trovano sui Palici ed i loro fratelli, però soltanto nei testi greci, da cui Virgilio Marone attinse non meno che dai latini. Ma le nostre asserzioni devono essere comprovate da citazioni a sostegno”<sup>1617</sup>.

In questa testimonianza apprendiamo anche le diverse ritualità e funzioni che si riteneva avesse il santuario dedicato ai divini Palici. Questo è citato dalle fonti oltre che come luogo di culto, anche

---

<sup>1617</sup> Macrobio, *Saturnalia*, 5, 19, 16-23: *Quis hic Palicus deus vel potius qui di Palici —nam duo sunt— apud nullum penitus auctorem Latinum quod sciam repperi, sed de Graecorum penitissimis litteris hanc historiam eruit Maro. Nam primum ut Symaethus fluvius, cuius in his versibus meminit, in Sicilia est, ita et di Palici in Sicilia coluntur, quos primus omnium Aeschylus tragicus, vir utique Siculus, in litteras dedit, interpretationem quoque nominis eorum, quam Graeci ἐτυμολογίαν vocant, expressit versibus suis. Sed priusquam versus Aeschyli ponam, paucis explananda est historia Palicorum. In Sicilia Symaethus fluvius est. Iuxta hunc nympa Thalia compressu Iovis gravida metu Iunonis optavit ut sibi terra dehisceret. Factum est. Sed ubi venit tempus maturitatis infantum quos alvo illa gestaverat, reclusa terra est, et duo infantes de alvo Thaliae progressi emerserunt appellatique sunt Palici ἀπὸ τοῦ πάλιν ἰκέσθαι, quoniam prius in terram mersi denuo inde reversi sunt. Nec longe inde lacus breves sunt sed in immensum profundi, aquarum scaturrigine semper ebullientes, quos incolae crateras vocant et nomine Dellos appellant fratresque eos Palicorum aestimant, et habentur in cultu maximo praecipueque circa exigendum iuxta eos ius iurandum praesens et efficax numen ostenditur. Nam cum furti negati vel cuiuscemodi rei fides quaeritur, et ius iurandum a suspecto petitur, uterque ab omni contagione mundi ad crateras accedunt, accepto prius fideiussore a persona quae iuratura est de solvendo eo quod peteretur, si addixisset eventus. Illic invocato loci numine testatum faciebat esse iurator de quo iuraret. Quod si fideliter faceret discedebat inlaesus, si vero subesset iuri iurando mala conscientia, mox in lacu amittebat vitam falsus iurator. Haec res ita religionem fratrum commendabat ut crateres quidem implacabiles, Palici autem placabiles vocarentur. Nec sine divinatione est Palicorum templum. Nam cum Siciliam sterilis annus arefecisset, divino Palicorum responso admoniti Siculi heroi cuidam certum sacrificium celebraverunt, et revertit ubertas. Qua gratia Siculi omne genus frugum congesserunt in aram Palicorum, ex qua ubertate ara ipsa pinguis vocata est. Haec est omnis historia quae de Palicis eorumque fratribus in Graecis tantum modo litteris invenitur, quas Maro non minus quam Latinas hausit. Sed haec quae diximus auctoritatibus adprobanda sunt.* Trad. a cura di N. Marinone. Sull'oracolo dei Palici si veda anche Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 19.

come tribunale in cui avvenivano le ordalie<sup>1618</sup>, come sede oracolare<sup>1619</sup> e come *asylum* per schiavi in fuga da padroni crudeli<sup>1620</sup>. Macrobio continua il suo discorso sull'analisi del Palico menzionato da Viriglio con altre testimonianze che rievocano proprio questi ulteriori aspetti cultuali del santuario, in particolar modo quelli legati all'aspetto oracolare: "Così Eschilo. Callia nel libro VII della *Storia di Sicilia* scrive: <<Erica dista circa novanta stadi dalla regione di Gela. Il luogo è adeguatamente fortificato e [lacuna] ... in passato stata città dei Siculi; sotto di essa sono situati i cosiddetti Delli. Essi sono crateri che i Siciliani credono fratelli dei Palici; hanno bolle che salgono alla superficie simili a quelle dell'acqua bollente>>. Fin qui Callia. Polemone nella sua opera su *I fiumi meravigliosi della Sicilia* dice: <<I Palici sono considerati dei autoctoni dalla gente del luogo. Essi hanno come fratelli bassi crateri. Bisogna accostarsi ad essi puri da ogni contaminazione e contatto sessuale ed anche da taluni cibi. Da essi proviene un'acre esalazione di zolfo, e produce in chi sta vicino un terribile mal di testa. La loro acqua è torbida e di colore molto simile all'erba saponaria bianca; si gonfia e forma bolle simili ai vortici dell'acqua che bolle gorgogliando. Dicono che la profondità di questi crateri è immensa, tanto che vi sparirono dei buoi che caddero dentro e una coppia di muli guidati ed anche cavalle che vi saltarono dentro. Tra i Siciliani il più solenne giuramento avviene dopo che coloro a cui è stata fatta ingiunzione si sono purificati. Quelli che fanno prestare il giuramento dichiarano con un breve scritto a quelli sottoposti a giurare la formula secondo cui richiedono il giuramento. Il giurante, brandendo un ramo fiorito, incoronato senza cintura e con la sola tunica, stando sull'orlo del cratere pronuncia il giuramento secondo la formula. Se il giuramento fatto corrisponde a verità, se ne torna a casa indenne; ma se è stato spergiuro, rendendosi colpevole verso gli dei, muore immediatamente. Quando ciò avviene, si impegnano di

---

<sup>1618</sup> D'altronde, come scrive R. Petazzoni, anche in Sardegna vi erano tali tipi di acque sacre, con le stesse funzioni salvifiche, e non come quelle dei Palici. Si pensi che Solino (4,6), attingendo a Sallustio, afferma che le acque in Sardegna sono miracolose e benedette, con i loro effetti terapeutici efficaci per la cura degli occhi, "*Fontes calidi et salubres aliquot locis effervescunt, qui medelas afferunt, aut solidant ossa fracta, aut abolent a solifugis insertum venenum, aut etiam ocularias dissipant ægritudines; sed qui oculis medentur, et coarguendis valent furibus: nam quisquis sacramento raptum negat, lumina aquis atrectat: ubi perjurium non est, cernit clarius; si perfidia abnuat, detegitur facinus cæcitate, et captus oculis admissum tenebris fatetur*". Inoltre per i sospettati di furto, tali fonti possiedono proprietà strettamente legate alle ordalie, gli occhi dei colpevoli, infatti, se bagnati con le acque sacre perderanno la vista. Gli occhi dei giusti vedranno anche meglio invece. A tal proposito concordano anche Isidoro (*Etymol.* 14,6,40: "*fontes habet Sardinia calidos, infirmis medelam præbentes, furibus caecitatem, si sacramento dato oculos aquis tetigerint*"). Cfr. Petazzoni 1912, pp. 29-30. Anche in questo caso, come nel caso del santuario dei Palici, la sentenza e la pena sono poste in stretta correlazione, mentre per gli uomini giusti e giudicati positivamente si assisteva ad un miglioramento delle loro facoltà visive correlato ad un incremento delle qualità morali.

<sup>1619</sup> Diversi fenomeni naturali legati ad eventi vulcanici o simili sono connessi ad acque di diversa natura che però vengono collegate ad avvenimenti che hanno per tema principale un oracolo o una sede divinatoria. Questo è comunque un topos comune sia in Sicilia, che in Grecia, come anche in Asia Minore.

<sup>1620</sup> Cfr. Maniscalco 2008, p. 23.

fornire garanti ai sacerdoti, in quanto questi, se è intervenuta qualche novità, devono purificare il santuario. Nei pressi di questo luogo i Paliceni abitavano una città chiamata Palice dal nome di queste divinità>>. Così Polemone. Anche Senagora nel libro III della sua *Storia* in merito alla divinazione del luogo così scrive: <<Pure i Siciliani, essendo la terra sterile, sacrificarono ad un certo eroe Pedicrate per ordine dell'oracolo dei Palici, e dopo il ritorno della feracità colmarono di doni l'altare dei Palici>>. Risulta così completa, credo, e fondata su autori appropriati la spiegazione di questo passo di Virgilio che i vostri commentatori non ritengono neppure oscuro, accontentandosi di sapere essi o di far sapere ai loro alunni che Palico è il nome di un dio; ma chi sia codesto dio né lo sanno né vogliono saperlo, perché non immaginano neanche dove farne ricerca in quanto non usi a leggere gli autori greci”<sup>1621</sup>.

Sul santuario dei Palici hanno scritto in molti e possediamo le testimonianze di diversi autori antichi come Lico di Reggio. Di questo autore possediamo solo alcuni frammenti dell'opera *sulla*

---

<sup>1621</sup> Macrobio, *Saturnalia*, 5, 19, 25-31: *Haec Aeschylus. Callias autem in septima historia de rebus Siculis ita scribit:* ἡ δὲ Ἐρύκη τῆς μὲν Γελώας ὅσον ἐνεήκοντα στάδια διέστηκεν, ἐπιεικῶς δὲ ἔχυρός ἐστιν ὁ τόπος καὶ <...> τὸ παλαιὸν Σικελῶν γεγενημένη πόλις• ὑφ' ἧ καὶ τοὺς Δέλλους καλουμένους εἶναι συμβέβηκεν. Οὗτοι δὲ κρατῆρες δύο εἰσὶν οὗς ἀδελφοὺς τῶν Παλικῶν οἱ Σικελιώται νομίζουσιν, τὰς δὲ ἀναφορὰς τῶν πομφολύγων παραπλησίας βραζούσαις ἔχουσιν. *Hactenus Callias. Polemon vero in libro qui inscribitur* Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων ποταμῶν sic ait: οἱ δὲ Παλικοὶ προσαγορευόμενοι παρὰ τοῖς ἐγγχωρίοις αὐτόχθονες θεοὶ νομίζονται. Ὑπάρχουσιν δὲ τούτοις ἀδελφοὶ κρατῆρες χαμαιζήλοιοι. Προσιέναι δὲ ἀγιστευόμενος χρηὶ πρὸς αὐτοὺς ἀπὸ τε παντὸς ἄγους καὶ συνουσίας, ἔτι δὲ καὶ τινῶν ἐδεσμάτων. Φέρεται δὲ ἀπ' αὐτῶν ὁσμὴ βαρεῖα θεοῦ καὶ τοῖς πλησίον ἰσταμένοις καρηβάρησιν ἐμποιοῦσα δεινὴν. Τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ θολερὸν αὐτῶν καὶ τὴν χροῖαν ὁμοίωτάτων χαλαρῶν λευκῶν φέρεται δὲ κολποῦμένον τε καὶ παφλάζον, οἷα εἰσὶν αἱ δῖναι τῶν ζεόντων ἀναβολάδην ὑδάτων. Φασὶν δ' εἶναι καὶ τὸ βάθος ἀπέραντον τῶν κρατῆρων τούτων, ὥστε καὶ βοῦς εἰσπεσόντας ἠφανίσθαι καὶ ζεῦγος ὀρικὸν ἐλαυνόμενον, ἔτι δὲ φορβάδας ἐναλλομένας. Ὅρκος δὲ ἐστὶ τοῖς Σικελιώταις μέγιστος καθηραμένων τῶν προκληθέντων• οἱ δὲ ὀρκῶται γραμματέιον ἔχοντες ἀγορεύουσιν τοῖς ὀρκουμένοις περὶ ὧν ἂν χρηζῶσιν τοὺς ὄρκους• ὁ δὲ ὀρκούμενος θαλλὸν κραδαίνων, ἐστεμμένος, ἄζωστος καὶ μονοχίτων, ἐφαπτόμενος τοῦ κρατῆρος, ἐξ ὑποβολῆς δίδεισιν τὸν ὄρκον. Καὶ ἂν μὲν ἐμπεδώσῃ τοὺς ρηθέντας ὄρκους, ἀσινῆς ἄπεισιν οἴκαδε• παραβάτης δὲ γενόμενος τῶν θεῶν ἐμποδῶν τελευτᾷ. Τούτων δὲ γινομένων ἐγγυητὰς ὑπισχνοῦνται καταστήσειν τοῖς ἱερεῦσιν, ἐπὶν νεαρὸν τι γένηται, κάθαρσιν ὀφλισκάνουσιν τοῦ τεμένου. Περὶ δὲ τὸν τόπον τούτον ὄκησαν Παλικηνοὶ πόλιν ἐπώνυμον τούτων τῶν δαιμόνων Παλικῆν. *Haec Polemon. Sed et Xenagoras in tertia historia sua de loci divinatione ita scribit:* καὶ οἱ Σικελοὶ τῆς γῆς ἀφορούσης ἔθυσαν Πεδιοκράτει τινὶ ἥρωι, προστάξαντος αὐτοῖς τοῦ ἐκ Παλικῶν χρηστηρίου, καὶ μετὰ τὴν ἐπάνοδον τῆς εὐφορίας πολλοῖς δώροις τὸν βωμὸν τῶν Παλικῶν ἐνέπλησαν. *Absoluta est, aestimo, et auctoribus idoneis adserta explanatio Vergiliani loci, quem litteratores vestri nec obscurum putant, contenti vel ipsi scire vel insinuare discipulis Palicum dei esse cuiusdam nomen. Quis sit autem deus iste vel unde sic dictus tam nesciunt quam scire nolunt, quia nec ubi quaerant suspicantur, quasi Graecae lectionis expertes.* Trad. a cura di N. Marinone. Pedicrate inoltre è lo stesso nome di un eroe sicano menzionato da Diodoro (4, 23, 5: [...] Λεύκασπιν καὶ Πεδιακράτην καὶ Βουφόναν καὶ Γλυχάταν, ἔτι δὲ Βυταίαν καὶ Κρυτίδαν, “[...] Leucaspe, Pedicrate, Bufona, Glicata e ancora Bitea e Critida”. Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.

*Sicilia*<sup>1622</sup> in cui sostiene che l'acqua del luogo fosse ribollente e che chiunque vi si avvicinasse morisse subito o entro pochi giorni<sup>1623</sup>. Notizie sulle acque del sito sono presenti anche in Pseudo-Aristotele<sup>1624</sup> e in Strabone<sup>1625</sup>, che, in modo simile, descrivono il comportamento atipico dell'acqua

---

<sup>1622</sup> Si veda anche Isigone di Nicea, paradossografo i cui scritti presentano forti correlazioni con quelli di Plinio: Isigono, fr. 7 FHG 4, p. 436 = fr. 3 Giannini (= *Paradox. Flor.* 8 Giannini) Κρήνη ἐν Παλικοῖς, ἥτις εἰς ὕψος ἀναρρίπτει τὸ ὕδωρ πηχέων ἕξ, ἔμφασιν ποιοῦσα μέλλειν κατακλύζειν τοὺς ὑποκειμένους τόπους, καθόλου δὲ οὐχ ὑπερεκχεῖται οὐδέν. Ἐπὶ ταύτης οἱ ἐπιχώριοι τοὺς ὑπὲρ τῶν μεγίστων ὄρκους ποιοῦνται, ὡς ἱστορεῖ Ἰσίγονος ἐν δευτέρῳ Ἀπίστων, 8 "Presso i *Palikoi* c'è una sorgente che scaglia acqua alta sei cubiti, dando l'impressione che stia per bagnare i luoghi confinanti. Ma nel complesso non schizza su nulla. Gli abitanti del luogo fanno i loro più grandi giuramenti su questa sorgente, come riporta Isigono nel secondo libro del suo *Sulle cose incredibili*". Le storie sorprendenti sulle acque menzionate negli scritti del paradossografo fiorentino forniscono inoltre diverse informazioni su diverse sorgenti. Si veda anche Zingg 2021, p. 87. Anche Plinio menziona Lico mentre discute sulle *mortiferum fontium*, si veda Plinio, *N.H.*, 31, 19, 27: [...] *Lycos in Leontinis tertio die quam quis biberit* [...], "secondo Lico, a Lentini, due giorni dopo averle bevute". Trad. a cura di U. Capitani e I. Garofalo.

<sup>1623</sup> Pseudo-Antigono di Caristo, *Rerum mirabilium collectio*, 159, B.5.2: Ἐν δὲ τῇ Λεοντίνων ἱστορεῖν Λύκον τοὺς ὀνομαζομένους †Δέλλους† ἀναεῖν μὲν ὡς θερμότετον τῶν ἐσομένων, τὰς δὲ πηγὰς ἔχειν ψυχράς. Τῶν δὲ πλησιαζόντων αὐτοῖς τὸ μὲν τῶν ὀρνίθων γένος ἀποθνήσκειν εὐθύς, τοὺς δὲ ἀνθρώπους μετὰ τρίτην ἡμέραν, 5.2: *Lycos raconte qu'à Léontinoi, ceux qu'on appelle Delloi portent l'ébullition au plus haut degré de température possible, mais qu'ils ont des sources d'eau glacée. Des êtres peuvent s'enapprocher: s'ils appartiennent au genre des oiseaux ils meurent aussitôt; les êtres humains, eux, meurent deux jours après*. Trad. a cura di Dimitra Eleftheriou. Si veda *Lycus Rheginus* FHG 2 fr.12 = BNJ 570 F11a.

<sup>1624</sup> Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 57: Ἔστι δὲ καὶ κρήνη τις ἐν Παλικοῖς τῆς Σικελίας, ὡς δεκάκλινος· αὕτη δ' ἀναρρίπτει ὕδωρ εἰς ὕψος ἕξ πήχεις, ὥστε ὑπὸ τῶν ἰδόντων νομίζεσθαι κατακλυσθήσεσθαι τὸ πεδίον· καὶ πάλιν εἰς ταῦτό καθίσταται. ἔστι δὲ καὶ ὄρκος, ὃς ἅγιος αὐτόθι δοκεῖ εἶναι· ὅσα γὰρ ὄμνυσί τις, γράψας εἰς πινακίδιον ἐμβάλλει εἰς τὸ ὕδωρ. ἐὰν μὲν οὖν εὐορκῇ, ἐπιπολάζει τὸ πινακίδιον· ἐὰν δὲ μὴ εὐορκῇ, τὸ μὲν πινακίδιον βαρὺ γενόμενον ἀφανίζεσθαι φασί, τὸν δ' ἀνθρώπων πίμπρασθαι. διὸ δὴ λαμβάνειν τὸν ἱερέα παρ' αὐτοῦ ἐγγύας ὑπὲρ τοῦ καθαίρειν τινὰ τὸ ἱερόν, "Tra i *Palici*, in Sicilia, c'è una sorgente che copre lo spazio di dieci divani; questa getta acqua fino all'altezza di sei cubiti, tanto che gli osservatori pensano che l'intero luogo sia inondato; e ricade di nuovo nello stesso punto. Lì c'è un giuramento considerato molto sacro: un uomo scrive il giuramento che fa su una tavoletta e la getta nell'acqua. Se giura sinceramente, la tavoletta galleggia. Se giura il falso, si dice che la tavoletta si appesantisce e scompare e l'uomo viene bruciato. Quindi il sacerdote si assicura che qualcuno purifichi il tempio". Si veda McCartney 1934, pp. 30-35 per i "divani" come unità di misura nell'antichità. Si ringrazia il Prof. Marco Moriggi per le discussioni intavolate sulle diverse tipologie di unità di misura utilizzate nel Vicino Oriente e nel mondo greco.

<sup>1625</sup> Strabone 6, 2, 9: Ἀνταίρει δὲ τῇ Αἴτνῃ τὰ Νεβρώδη ὄρη ταπεινότερα μὲν πλάτει δὲ πολὺ παραλλάττοντα. ἅπασα δ' ἡ νῆσος κοίλη κατὰ γῆς ἐστὶ, ποταμῶν καὶ πυρὸς μεστή, καθάπερ τὸ Τυρρηρικὸν πέλαγος, ὡς εἰρήκαμεν, μέχρι τῆς Κυμαίας. θερμῶν γοῦν ὑδάτων ἀναβολὰς κατὰ πολλοὺς ἔχει τόπους ἡ νῆσος, ὧν τὰ μὲν Σελινούντια καὶ τὰ Ἴμεραῖα ἀλμυρὰ ἐστὶ, τὰ δὲ Αἰγεσταῖα πότιμα περὶ Ακράγαντα δὲ λίμναι τὴν μὲν γεῦσιν ἔχουσαι θαλάττης, τὴν δὲ φύσιν διάφορον· οὐδὲ γὰρ τοῖς ἀκολύμβοις βαπτίζεσθαι συμβαίνει ζύλων τρόπον ἐπιπολάζουσιν. οἱ Παλικοὶ δὲ κρατήρας ἔχουσιν ἀναβάλλοντας ὕδωρ εἰς θολοειδῆς ἀναφύσημα καὶ πάλιν εἰς τὸν αὐτὸν δεχομένους μυχόν, "Opposti all'Etna sorgono i monti Nebrodi, che sono meno alti, ma molto più estesi. L'intera Sicilia è vuota sotto terra, piena di fiumi e di fuoco, così come abbiamo detto del mar Tirreno fino a Cuma. L'isola presenta in molti luoghi sorgenti di acqua cal tra esse quelle di Selinunte e di Imera sono salate, quelle di Egesta potabili. Presso Agrigento ci sono dei laghi che hanno il sapore dell'acqua del mare, ma ne differiscono per alcune proprietà: non è infatti possibile, anche se uno non sa nuotare, affondarvi, ma si resta in superficie, come legno. Il territorio dei Palici possiede crateri che emettono acqua in getti a forma di cupola e poi la accolgono nello stesso recesso da cui fuoriesce". Trad. a cura di A.M. Biraschi.

che risale e che ricade nello stesso luogo da cui è fuoriuscita<sup>1626</sup>; anche Ovidio menziona gli stagni dei Palici<sup>1627</sup>.

Queste divinità ebbero sicuramente un impatto preponderante nell'affermazione identitaria dei siculi di V a.C., che erano già strettamente collegati all'Etna e ai suoi fenomeni tramite la possibile unione di questa con Adrano<sup>1628</sup>.

Sul tempio dedicato ai Palici Ciaceri scrive che ancora nel XVI secolo se ne vedevano i resti descritti da Fazello nel *De rebus siculis: templi quoque ipsius magna circa lacum, et ea pro maiori parte obruta monumenta*<sup>1629</sup>. Furono fatti diversi tentativi di identificazione delle due divinità e i gemelli vennero paragonati anche ai Kabiri di Samotracia, affiancandoli quindi ai Dioscuri<sup>1630</sup>. Altri autori hanno provato ad identificare i Palici con divinità fenicie, ma con scarsi risultati e con problematiche topografiche di non poco conto che vedono persino una probabile confusione tra l'area di Paternò e quella di Palikè<sup>1631</sup>. In generale comunque si propende per una origine locale non

---

<sup>1626</sup>Notizia delle acque si ha anche in Teofilo, si veda *Theophilos FHG* 4 fr. 3 = BNJ 573 F1.

<sup>1627</sup> Ovidio, *Pont.*, 2, 10: *Trinacris est oculis te duce uisa meis; uidimus Aetnaea caelum splendescere flamma, subpositus monti quam uomit ore gigans Hennaosque lacus et olentia stagna Palici, quamque suis Cyanen miscet Anapus aquis. Nec procul hinc nympa est quae, dum fugit Elidis amnem, tecta sub aequorea nunc quoque currit aqua,* “Con la tua guida la Sicilia è divenuta nota ai miei occhi. Ho visto il cielo risplendere della fiamma dell'Etna, che è vomitata dal gigante posto sotto il vulcano, e i laghi di Enna, e gli stagni di Palico dal pesante odore e Ciane che Anapo unisce alle sue acque, e non lontano da qui la ninfa che nella sua fuga dal fiume dell'Elide, anche ora corre coperta sotto l'acqua del mare”, trad. a cura di L. Galasso, e, ancora, Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 405-406: *perque lacus altos et olentia sulphure fertur stagna Palicorum, rupta ferventia terra,* “si muove attraverso i profondi laghi e gli stagni dei Palici, che esalano odore di zolfo e ribollono nella terra spaccata [...]”. La traduzione delle *Metamorfosi* è stata curata da N. Scivoletto.

<sup>1628</sup> Si veda Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 15. Sull'identità di Adrano in quanto divinità assimilata ad Efesto e a Vulcano si veda Ciaceri 2004 (I ed. 1911), p. 17.

<sup>1629</sup> Fazello, *De rebus siculis*, 1, 3, 2.

<sup>1630</sup> Sull'argomento si veda Ciaceri 1911 (2004), p. 23. L'autore ricorda che in Pausania, nel IX libro riguardante la Beozia, uno dei Kabiri viene definito “Etneo”. Tuttavia tale dato non è stato più preso in considerazione. Si veda a tal proposito Pausania 9, 25, 6: *τοσοῦτο δὲ δηλῶσαι με καὶ ἐς ἅπαντας ἐκώλυσεν οὐδέν, ἦντινα λέγουσιν ἀρχὴν οἱ Θηβαῖοι γενέσθαι τοῖς δρωμένοις. πόλιν γάρ ποτε ἐν τούτῳ φασὶν εἶναι τῷ χωρίῳ καὶ ἄνδρας ὀνομαζομένους Καβεῖρους, Προμηθεῖ δὲ ἐνὶ τῶν Καβεῖρων καὶ Αἰτναίῳ τῷ Προμηθέως ἀφικομένην Δήμητρα ἐς γνῶσιν παρακαταθέσθαι σφίσιν· ἦτις μὲν δὴ ἦν ἡ παρακαταθήκη καὶ τὰ ἐς αὐτὴν γινόμενα, οὐκ ἐφαίνετο ὀσιόν μοι γράφειν, Δήμητρος δ' οὖν Καβεῖραῖοις δῶρόν ἐστιν ἡ τελετή,* “Nulla <però> mi vieta di rivelare a tutti quale origine, secondo che dicono i Tebani, abbiano avuto i sacri riti. Un tempo, dicono, in questo luogo sorgeva una città e i suoi abitanti avevano nome Cabiri. Ora, Demetra, fatta conoscenza con Prometeo, uno dei Cabiri, e con suo figlio Etneo, lasciò un deposito presso di loro. In che cosa consistesse questo deposito e quali ne siano state le vicende, non mi sembrava pio scriverlo, comunque l'iniziazione misterica è un dono che Demetra fece ai Cabiri”. Trad. a cura di S. Rizzo.

<sup>1631</sup> Secondo Ciaceri non è valida neanche l'opinione di Welcker che reputa i Palici invenzione dei coloni calcidici dell'isola. Ciaceri 1911 (2004), p. 24.

italica del culto dei Palici<sup>1632</sup>, affermandone il carattere siculo<sup>1633</sup>, e contrastando l'idea che intravedeva un lascito italico nella vicenda<sup>1634</sup>.

Il culto dei gemelli Palici ha quindi grande importanza sin dall'antichità. Qualunque sia la mitica storia sulla nascita dei gemelli divini, questa provocò il ribollire delle acque del lago di Naftia che divenne luogo sacro (fig. 3). Lì sorse un santuario ove si tenevano sacre cerimonie e si facevano giuramenti solenni; chi non li avesse rispettati sarebbe stato punito con la morte o con l'accecamento<sup>1635</sup>.

Il lago sacro ai Palici è stato descritto anche dal naturalista abate F. Ferrara nella sua *Guida dei Viaggiatori agli oggetti più interessanti a vedersi in Sicilia*. Nel testo l'autore chiama il lago dei Palici anche *Lacus sive Stagnum Palicorum* e ne descrive la forma circolare, la profondità e l'altezza dei getti d'acqua fredda<sup>1636</sup>. Il particolare tipo di gas emesso formava una mofeta fatale per gli animali che arrivavano sino allo stagno, e lo stesso scrittore provò ad arrivare con un cane nei pressi dello stagno<sup>1637</sup>. Delle mofete discusse G. Ponte, che ne analizzò il fenomeno in modo particolarmente esteso ponendo come caso-guida del suo studio la mofeta dei Palici<sup>1638</sup>. Questa generalmente presentava dei crateri di emissione che nelle stagioni di pioggia assumevano l'aspetto di una zona umida e stagnante, e così la descriveva l'autore: "una enorme quantità di anidride carbonica solleva con veemenza l'acqua dello stagno e si perde nell'aria"<sup>1639</sup> (fig. 4).

---

<sup>1632</sup> Michaelis 1856.

<sup>1633</sup> Si veda Ciaceri 1911 (2004), p. 25.

<sup>1634</sup> Si veda Holm, *Storia della Sicilia* 1, p. 172 in Ciaceri 1911 (2004), p. 25. Il fenomeno fisico, interpretato con "sentimento religioso", per dirla con le parole di Ciaceri, è una prassi attestata nell'isola e più in generale in Italia e rappresenta la spiegazione più semplice e naturale del culto, che ben si confà ad un tipo di religione impregnata di mitologhemi di ordine naturale risalente ad un'età preclassica e ad un sostrato culturale protostorico come quello della Sicilia antica.

<sup>1635</sup> Ancor oggi, quando un siciliano giura dice "privu di la vista di l'occhi" nel qual caso non dica la verità. Manzo 1999, p. 113.

<sup>1636</sup> Più di due piedi di altezza. Si veda Ferrara 1822, p. 159.

<sup>1637</sup> Ferrara 1822, p. 159.

<sup>1638</sup> Ponte 1934, p. 69.

<sup>1639</sup> Ponte 1934, p. 69.

Egli non si limitò solamente alla descrizione del fenomeno. Infatti, analizzata l'anidride carbonica emessa, evidenziò come fossero presenti in essa poche impurità, che ne potevano consentire un utilizzo antropico<sup>1640</sup>.

---

<sup>1640</sup> A tutti gli effetti oggi nell'area è presente uno stabilimento per l'estrazione di anidride carbonica. Si veda Campo 2008. Inoltre, per quanto riguarda i ritrovamenti archeologici si prega di far riferimento ai due volumi curati da L. Maniscalco ed editi nel 2008 e nel 2018, cfr. Maniscalco 2008 e Maniscalco 2018. Un'altra indagine di particolare interesse è quella legata all'identità dei Delli in relazione ai Palici, vista l'ambiguità delle fonti che a volte li ritraggono come i crateri stessi e a volte come fratelli dei Palici. Chiaramente questa ricerca costituirà un tassello fondamentale per l'analisi del culto dei Palici e il suo sostrato locale, tuttavia attualmente si rimanda la questione ad ulteriori studi. Si vedano sull'argomento gli studi di Ziegler 1949 si veda la voce *Palikoi*; Michaelis 1856; Freeman 1891, p. 165; Levy 1899, p. 259, che interpreta male i crateri dei Palici confondendoli con l'area delle Salinelle di Paternò a detta anche di Ciaceri 1911 (2004), p. 44; Bello 1960, pp. 71-97; Manni 1983, pp. 175-185; Meurant 1998, pp. 40-41. Ovviamente per quanto riguarda la topografia del luogo bisogna indagare da un punto di vista storico-topografico e un buon punto di partenza in tal senso sono alcuni studi sul paesaggio e sulle sue componenti, o, ancora, il *Dizionario topografico della Sicilia* di Vito Maria Amico. Qui, alla voce *Erice*, in latino *Eryce*, la città è notevolmente distinta dalla omonima *Erice*, in latino *Erix*, che "comprende verso austro ad oriente l'istmo della penisola di Trapani" e dal fiume *Erice*, in latino *Eryce*, omonimo alla città menzionata da Callia. Considerando proprio le parole di Callia precedentemente citate in Macrobio "Callia nel libro VII della *Storia di Sicilia* scrive: Erica dista circa novanta stadi dalla regione di Gela [...]", la città discussa nel testo si trovava a circa novanta stadi dall'area di Gela, circa 15,9 km, e quindi non poteva trattarsi della Erice odierna, vicina alla città di Trapani. Ringrazio per il supporto in questa ricerca l'amico e collega Vittorio Mirto, e per le numerose ricognizioni, per la pazienza e il supporto durante i dibattiti sulla topografia della Sicilia antica che abbiamo affrontato nel corso di questi anni. Per completezza di informazioni si riportano i passi di V. Amico su Erice città ed Erice fiume: "Erice. Lat. *Eryce* (V. N.) Città sotto i Saraceni *Calataelfar*, di cui feci parola. *Al lago dei Palici*, dice Cluverio nel lib. 2, cap. 9. *sovrastava da mezzogiorno la antichissima città di Erice, in latina formazione Eryca ed Eruca, sita in un monte di cui gli abitanti appo l'Epitomatore di Stefano sono detti Ericci ed Ericeni; e Filisto nel lib. 2 Rer. Sicular. dicela città di Sicilia fondata da Erice.* Fazello ne indicò il sito e le sue parole addussi parlando di *Calataelfaro*. Soggiunge Cluverio parlando del fiume Erice: *apprendo da Macrobio o dallo scoliaste di Stefano, questo fiume di S. Paolo esser l'Erice degli antichi, e quelle ruine alle sue fonti nel monte Catalfano essere avanzi di antica città, dei quali scrittori il primo Saturnal. lib. 5, cap. 19: Callia nel 7° delle stor. sulle cose sicole scrive: dista Erice dai confini di Gela 90 stadii circa. Molto deserti ed incolti sono poi ed il monte e quella che fu un tempo città dei Sicoli; sotto cui sono situati i Palici.* Da queste parole di Macrobio e da quelle anche di Stefano deduciamo esser fiorita Erice ai tempi di Filisto; e vedersi poi al tempo di Callia quasi distrutta e deserta. Filisto fu affine al tiranno Dionisio, e coetaneo; Callia visse dopo Agatocle, poichè in molti libri ne disse le imprese. Sono queste finalmente altre cose, che leggonsi nel lavoro di Stefano sulle città, riferite da Cluverio oltre il soprarecato: *Acragante città di Sicilia detta così dal fiume che innanzi ne scorre; imperocchè dice Duri: molte città della Sicilia aver preso il nome dai fiumi, cioè Siracusa, Gela, Imera, Selinunte, Erice, Camico;* diede nome alla città, secondo Duri da Samo appo Stefano, il fiume dello stesso nome". E ancora, sul fiume: "Erice. Lat. *Eryce* (V. N.) Fiume, altrimenti di S. Paolo non lungi dalla foce. Fazello che malamente appella il Simeto, e dice Teria il fiume di Catania volgarmente Giarretta, dopo la descrizione di questo scrive: << Avendo scorso il Teria, occorre a 4 miglia la foce del fiume Simeto, che appellasi oggi di S. Paolo; sgorga da cinque fonti non lungi dalla città di Mineo, delle quali sono i nomi: Macubo, Pipino, Occhialà, Canale Calcagno, e Fonte ferrato. È questo quel medesimo fiume appo gli scrittori celeberrimo, poichè nel capo distante al certo 30 miglia dalle foci si favoleggiò dai poeti, la Ninfa Talia sedotta da Giove aver partorito due gemelli, e desiderando per tema di Giunone venir dalla terra assorbiti, arrise questa certamente ai di lei desiderii, tuttavia diedeli poco dopo alla luce, donde si disser Palici, quasi rinati dalla terra, e dagli antichi Sicoli si ebbero a Numi, ai quali consacrò l'antichità ed un lago ed un tempio sovrastanti al capo di questo fiume, e varie meraviglie>>. Fu principal cagione dell'errore al Fazello e ad altri di avere appellato Giarretta Teria e fiume di S. Paolo il Simeto, quel verso di Virgilio: .... di Simeto intorno / I rivi, dove dei Palici è l'ara / Placabil pingue .... Imperocchè i Palicii gorgi sotto Mineo, come altrove stabilisco, sono le fonti intorno ai gorgi del S. Paolo; adunque essendo giusta Virgilio l'ara dei Palici lunghesso il Simeto, questo si crede il fiume di S. Paolo. Vibio altronde nel Catal. dei fiumi pone il Simeto presso i Palici, ma sebbene se ne dica il lago presso il Simeto da Virgilio per poetica licenza, e lo stesso si affermi da Vibio grammatico, avendo riguardo alle parole del poeta, non vi ha ragione perciò da confondere i nomi dei fiumi del territorio di Catania; per cui resta dimostrato essere il Simeto un fiume diverso da quel di S. Paolo ossia dall'Erice. Frattanto mostrerò il corso dell'Erice, il quale oggi presso la sua scaturigine dal nome del monte vicino dicesi Calataelfaro; le acque dalle sorgenti celebrate dal Fazello, avendo prima a se unito il ruscello di Bucalca, e scorrendo tra i fondi di Favarotta e Naftia, (sono a Naftia i Palici), presso i confini di Palagonia accolgono tutte le acque di questo territorio e ne prendono il nome, quinci sboccano sotto il canneto di Mineo nel fiume Buffarito, con cui riunito allargansi presso l'ospizio di *Gurnalonga* nei contorni di Gutterra, e sotto quel nome scorre il fiume sino al territorio di Grotte, avendo accolto le acque di Bagnara, di Sigona e di Minante, ed oltrepassa la chiesiuola di S. Paolo da cui prende il nome; questa chiesiuola è una grotta incavata nel sasso alla cui volta altro smisurato sasso si appoggia, ma tra la volta



### 7.1.2. Il territorio di Paternò e le Salinelle

Un'area importante, controversa e poco indagata è rappresentata dalla zona di Paternò<sup>1641</sup>, paese posto a ridosso dell'Etna e ricco di testimonianze archeologiche. In quest'area è presente un fenomeno naturale che pur non rappresentando di per sé un'evidenza archeologica *tout-court* è stato confuso molto spesso nei tempi passati con quanto detto sui Palici, probabilmente per via del ribollire delle acque presenti in questo sito. Infatti il fenomeno delle "Salinelle" è rappresentato dalle eruzioni di vulcani di fango situati alle pendici sud-occidentali del grande stratovulcano siciliano<sup>1642</sup> (figg. 1-4).

Importante notizia in merito al nostro discorso ci è data da un epigramma parte dell'*Anthologia Graeca* (VI 203)<sup>1643</sup> analizzato da G. Manganaro nel 1994 (durante un convegno organizzato da L. Gasperini)<sup>1644</sup>. L'autore del testo doveva essere probabilmente Lakon<sup>1645</sup>, anche se secondo altri poteva trattarsi di Filippo di Tessalonica<sup>1646</sup>, e nello specifico celebrava la guarigione di una storpia grazie all'uso delle acque termali della zona etnea: "Una vecchia filatrice storpia di piedi, per la buona fama dell'acqua salutare venne una volta trascinandosi con bastone di quercia, che lei invalida sorreggeva. Pietà colse le Ninfe, che abitano alle pendici montane dell'Etna, che emette boati, l'unica dimora del vorticoso padre Simeto. E di essa ambedue le zoppe gambe sane rinsaldò la calda sorgente etnea. Ella lasciò il bastone alle Ninfe ed esse liete del dono concessero di mandarla senza sorreggersi"<sup>1647</sup>. Manganaro in questo contesto di acque salvifiche si interroga sulla localizzazione delle stesse, probabilmente da inserire in un contesto termale da ubicare nella zona tra il Simeto e le pendici dell'Etna. Dopo aver inizialmente ipotizzato che esse potessero far

---

<sup>1641</sup> Su tale argomento si ringrazia la collega e amica Martina Anna Sapienza per il confronto sull'area di Paternò e delle Salinelle.

<sup>1642</sup> Per ulteriori confronti bibliografici si veda Giammanco *et alii* 2016.

<sup>1643</sup> Ed. H. Beckby, München, 1957. Si veda Manganaro 1994, p. 118.

<sup>1644</sup> Si veda Manganaro 1994, p. 115.

<sup>1645</sup> Che era forse un siciliano, si veda Manganaro 1994, p. 117.

<sup>1646</sup> Egli visse sotto Tiberio ed è noto per essere stato editore di una raccolta. Su questo argomento si veda Manganaro 1994, p. 117 e bibliografia.

<sup>1647</sup> Ἡ γρηῆς ἢ χερνήτις, ἢ γυῖη πόδας, πύστιν κατ'έσθλην ὕδατος παιωνίου ἤλθεν ποθ'έρπύζουσα σὺν δρυὸς ξύλῳ, τὸ μιν διεσκήριπτε τὴν τετρωμένην. οἶκτος δὲ Νύμφας εἶλεν, εἴτ'εῖριβρόμου Αἴτνης παρωρείησι Συμαίθου πατρός ἔχουσι δινῆεντος ὑγρὸν οἰκίον. καὶ τῆς μὲν ἀμφίχωλον ἀρτεμὲς σκέλος θερμῆ διεστήριζεν Αἰτναίῃ λιβάς· Νύμφαις δ'ἔλειπε βάκτρον· αἱ δ'ἐπήνεσαν πέμπειν μιν ἀστήρικτον ἡσθεῖσαι δόσει.

riferimento alle acque di Santa Venera<sup>1648</sup> ad Acireale, si è pensato invece che il territorio di riferimento avrebbe potuto essere quello delle Salinelle di Paternò<sup>1649</sup>.

“Sulle falde a levante di una collina di lave basaltiche, alta 304 metri sul livello del mare e che fu un tempo un piccolo vulcano, e largamente sulla sottoposta pianura S.S.O. dell’Etna, e a 19 chilometri circa a ponente di Catania, coronata da vaghissimi aranceti, e rispecchiata quasi dal fiume Simeto che le scorre discosto pochi chilometri a ponente e mezzogiorno, si stende la vaga città di Paternò”<sup>1650</sup>.

La storia del paese è senza dubbio fondamentale per comprendere ciò che oggi è giunto fino a noi. Traendo spunto dal volume di G. Savasta<sup>1651</sup>, reperibile nella biblioteca della città di Paternò e nella biblioteca di Scienze delle Antichità di Catania, veniamo a conoscenza che diversi autori si sono occupati del territorio in questione<sup>1652</sup>. L’autore discutendo delle acque presenti nel territorio, dà una chiara visione della geografia di quelle che vi scorrono: “[...] Di queste acque, generalmente acidule nell’abitato, dolci nella campagna, furono contati nell’agro patornese circa mille fonti, celebre fra tutti il così detto *Maimonide* o della *Grassa* a mezzo chilometro dalla città e vicino al centro eruttivo della *Salinella*. Questo fonte, ch’è una delle meraviglie naturali della Sicilia, porta dagli strati interni sale, gesso, ferro e una gran quantità di gas acido carbonico che fa gorgogliare l’acqua e la rende digestiva e simile a quella detta di Seltz. Molti scrittori delle cose di Sicilia parlano di quest’acqua, tra cui il Fazello che (1.1.D.1.c.5.) dice <<Alle radici del Monte Etna, lontan da Paternò quasi mezzo miglio verso ponente è una fonte d’acqua fredda, ma però bolle ed è alquanto acetosa, dove si mette un panno che prima sia tinto con galla, subito diventa nero>> La quale proprietà dell’acqua *Grassa* è vera, ma non solamente per tingere in nero, ma altresì come

---

<sup>1648</sup> Sull’area si veda anche Branciforti 2006.

<sup>1649</sup> Manganaro 1994, p. 118.

<sup>1650</sup> Savasta 1905, p. 13.

<sup>1651</sup> Savasta 1905.

<sup>1652</sup> Savasta ricorda che nel 1648 P. Bernardo Monsecado, “patornese dell’ordine dei Predicatori” (Savasta 1905, p. 8) stampò a Napoli un’orazione panegirica per la città di Paternò. L’autore, pur non avendo mai reperito l’orazione in lode della città, sostiene che essa sia la prima pubblicazione intorno alla storia del paese. Nel 1720 a discutere sulla storia del luogo è D. Francesco Onorato Colonna, Cassinese di Catania (contemporaneo dell’Abate Vito Amico che lo cita nella *Catania Illustrata*), con il suo manoscritto *Compilato Istorico dell’antichità della famosa Ibla, oggi Paternò*. Ancora, sempre sul luogo scrissero il Dr. D. Gregorio Alessi nel manoscritto *La Perla Politica attorno le rive del Simeto per le Memorie Istoriche di Paternò* e P. Placido Bellia con una *Storia di Paternò*. Savasta ci informa nella premessa sul perché il suo lavoro risulterebbe differente dai precedenti, egli infatti approfondisce le tematiche riguardanti la storia della zona dove ora sorge l’odierno paese cercando, anch’egli come i suoi precessori, di indagare la storia dibattuta sull’antica origine di Paternò o della zona stessa come Ibla-Inessa-Etna.

vuole il Colonna, in tutti i colori [...] E poiché siamo a parlare di acque, ci pare il luogo di accennare a quella specialità naturale dei vulcanetti idroargillosi che vanno sotto il nome volgare di *Salinella*, alla distanza di mezzo chilometro dall'abitato, sulla breve altura al cui piede è la sorgente della *Grassa*, nonché a *Vallone Salato*, e alla *Salinella del fiume*. Il bacino su cui si svolge il fenomeno è costituito da un fondo di lave alto 207 metri e presenta dei piccoli conici di argilla formati dalla deiezione di certo fango salato spinto alla sua volta dalla tensione di materie gassose. [...] In estate la *Salinella* è quasi asciutta per la maggior evaporazione dell'acqua e lascia alla sua superficie dei minuti cristalli di sale marino. [...] L'idrografia però del paese si riassume nel Simeto che scorre per una gran parte del territorio e lo bagna e lo rinnova della vita delle sue acque"<sup>1653</sup>. Successivamente, si discute dell'apporto che il fiume Simeto dà al territorio e dei conseguenti risvolti economici<sup>1654</sup>.

“Il Simeto, ch'è il fiume più grande della Sicilia, formato dai Nebrodi e dall'Etna e che gittasi al mare dopo un corso di 116 chilometri, entrato nelle nostre campagne, prende il nome di Giarretta o fiume di Paternò (Flumen Paternionis), e costeggiando a occidente della città i così detti Poiri, che sono una diramazione dei monti di Centuripe riceve il tributo delle acque paternesì. Il biondo fiume cantato da Virgilio e celebre nell'antichità, è abbondantissimo di pesca [...] Si comprende l'abbondanza delle acque e la disposizione naturale del suolo, formato di lava mista ora a terreno alluvionale ed ora a terriccio vegetabile, nei dintorni e, nella Piana, di terra alluvionale con ciottoli di arenaria calcarea ed argillosa, portino con sé una grandissima fertilità, per cui non dubitiamo affermare che se la provincia di Catania è la più fertile della Sicilia, il territorio di Paternò e il più fertile di tutta la provincia catanese"<sup>1655</sup>.

Si vuole così evidenziare quanto fosse importante per la zona l'elemento naturale rappresentato dalle Salinelle e le “curiosità naturali”<sup>1656</sup> presenti in essa. Tra le notevoli attività connesse al paesaggio naturale si annoverano anche la “Fonte Maimonide o dell'Acqua Grassa” e l’“Acqua Rossa”<sup>1657</sup>. Per quanto riguarda le Salinelle, elemento di connessione portante tra il territorio di

---

<sup>1653</sup> Savasta 1905, pp. 13-16.

<sup>1654</sup> Su un argomento di tale importanza, fonte primaria deve essere Cic., in *Verrem lib.*, 3. Importante segnalare anche le produzioni minerarie di ambra del Simeto, di alabastro zonato, di argilla, di calce e di gesso, e della già citata acqua grassa. Si veda Savasta 1905, p. 18.

<sup>1655</sup> Savasta 1905, pp. 16-17.

<sup>1656</sup> Savasta 1905, p. 463.

<sup>1657</sup> Savasta 1905, pp. 323-329.

Paternò e quello di Rocchicella, Savasta ne conta tre, ubicate in siti differenti: Salinella dei Molini, Salinella del Fiume, Vallone Salato o di S. Biagio. Tra le fonti antiche Diodoro Siculo parla dei fenomeni naturali di questa zona rimanendone impressionato<sup>1658</sup>, e l'abate Amico e il Colonna ne discutono, ponendo il dubbio che le Salinelle non corrispondano "ai fonti de' Palici"<sup>1659</sup>. La Fonte Maimonide soprammenzionata è invece descritta da alcune fonti moderne<sup>1660</sup> come fondamentale per le sue proprietà salutari; per lo stesso motivo verrà più tardi nominata "tesoro della salute"<sup>1661</sup>, dal momento che il medico Vincenzo Chisari da Paternò penserà di edificarvi un bagno pubblico che sarebbe stato utile alla salute di tutti coloro i quali ne avrebbero usufruito. Sulla toponomastica del luogo aleggia la leggenda della presenza di un Gatto Maimone che incutendo timore agli avari li avrebbe tenuti lontani dalla fonte<sup>1662</sup>. Secondo altri la stessa leggenda deriverebbe dalla mitica venuta in Sicilia di un generale saraceno, Gaito Maimone, che uccise diversi cristiani attirandoli alla fonte<sup>1663</sup>.

Infine, tra le sorgenti già menzionate si trova l'Acqua Rossa, gorgogliante e sulfurea, così denominata per via dell'elevata quantità di ferro in essa contenuta. Della miracolosa fonte, per via delle sue proprietà purganti contro la stitichezza, scrivono diversi autori moderni<sup>1664</sup>.

Un'altra testimonianza del legame tra l'antico lago situato nei pressi di Rocchicella e le aree naturali di Paternò è la cosiddetta "Grotta della Ninfa Talia", o "del fracasso", così chiamata poiché molti storici antichi credevano che il tempio dei Palici e la città di Palica sorgessero nei dintorni di Paternò<sup>1665</sup>.

Non stupisce, vista la somiglianza degli ambienti, che le fonti moderne abbiano pensato di accostare il mito dei Palici anche all'area paternese. Come si vedrà nel corso del testo, la Sicilia vanta un

---

<sup>1658</sup> Diodoro Siculo, 11.

<sup>1659</sup> Savasta 1905, p. 324. D'altronde entrambi i luoghi possiedono delle sorgenti a carattere medicamentoso.

<sup>1660</sup> Si veda Savasta 1905, pp. 324-325.

<sup>1661</sup> Savasta 1905, p. 325.

<sup>1662</sup> Una prima attestazione del nome si ha in Arezio e nel Colonna si può leggere la leggenda del Gatto Maimone. Si veda Savasta 1905, p. 326.

<sup>1663</sup> Savasta 1905, p. 326.

<sup>1664</sup> Il Fazello, il Serpietro, il Colonna e il Ferrara. Cfr. Savasta 1905, pp. 326-327

<sup>1665</sup> Savasta 1905, p. 335.

territorio soggetto a fenomeni di tal genere e diverse sorgenti d'acqua sono connesse alle esalazioni sulfuree derivanti dalle attività vulcaniche del territorio.

### **7.1.3. Il culto delle acque sulfuree di Palma di Montechiaro. La Sorgente di contrada Tumazzo**

L'attuale comune di Palma di Montechiaro<sup>1666</sup> si trova a circa 30 km da Agrigento, su una via litoranea che presenta diversi insediamenti<sup>1667</sup> che sfruttavano le risorse di una terra ricca di vigneti e di uliveti<sup>1668</sup>. Attorno al sito chiudono la conca delle montagne non molto elevate<sup>1669</sup> e formate da marne bianche, gessi e calcari solfiferi che diventano elemento significativo nella toponomastica con termini come *albus* e *blancus*<sup>1670</sup>. Tralasciando le testimonianze preistoriche per le quali si rimanda agli studi appositi<sup>1671</sup>, all'arrivo dei popoli greci nel VII secolo a.C. l'area era ricca di corsi d'acqua<sup>1672</sup>, e ciò la rendeva una zona indispensabile per il controllo della costa, visto che le zone collinari vedevano una probabile presenza di popoli locali come nel caso di colle Castellazzo<sup>1673</sup>. Per quanto riguarda il territorio, vi sono diverse testimonianze archeologiche che coprono un arco di tempo che va dal VII a.C. sino al 480 a.C.<sup>1674</sup> Inoltre i greci occuparono non solo i siti fortificati di Castellazzo e Piano della Città, ma anche di Sirone, di Montagna del Bosco e di Castello, che divennero luoghi fortificati per il controllo della conca che dopo i Geloi venne dominata dagli

---

<sup>1666</sup> Si ringrazia la collega Velia Di Vincenzo per i consigli e i confronti bibliografici.

<sup>1667</sup> Tra i quali alcuni siti fortificati risalenti al XII secolo a.C. come Castellazzo e Piano Vento.

<sup>1668</sup> Castellana 1994, p. 300.

<sup>1669</sup> La Montagna a sud, Petrasi Gallia Pizzillo Ragusetta a nord, Balate o Gibildolce ad ovest e Mandranova ad est secondo la descrizione topografica di G. Castellana. Cfr. Castellana 1994, p. 300.

<sup>1670</sup> Castellana 1994, p. 300.

<sup>1671</sup> Si veda ad esempio Castellana 1994, pp. 300-310 e bibliografia.

<sup>1672</sup> Sullo sfruttamento delle acque sulfuree nel territorio agrigentino si veda Zambito 2022, pp. 91-101.

<sup>1673</sup> Castellana 1994, pp. 300-302.

<sup>1674</sup> Ci si riferisce nello specifico alla zona della sorgente oggetto di studio. Cfr. Castellana 1994, p. 302.

Acragantini sotto Falaride<sup>1675</sup>. La situazione mutò in epoca romana, quando alcuni insediamenti persero la loro funzionalità venendo abbandonati<sup>1676</sup>.

Nell'area denominata contrada Tumazzo, alla base della zona collinare che circonda il basso corso del fiume Palma<sup>1677</sup>, nel gennaio 1934 durante i lavori di eduazione delle acque di una sorgente solfifera<sup>1678</sup> furono rinvenuti diversi reperti pertinenti ad un luogo di culto ascrivibile all'epoca arcaica (fig. 1). Il ritrovamento fu di grande importanza in particolar modo dal punto di vista topografico, in quanto il luogo rappresentava una tappa importante della colonizzazione greca<sup>1679</sup>; infatti il sito si trova esattamente al centro del tratto di costa tra il territorio tra Agrigento e Gela, area particolarmente coinvolta dai fenomeni di colonizzazione. Tale zona si è rivelata essere uno snodo di grande rilevanza per la cultualità locale, infatti tali dati non possono che richiamare alla mente una particolare attenzione verso quella religiosità tipica della Sicilia antica legata agli elementi del suo paesaggio che sono fondamentali per la percezione dell'elemento locale in rapporto a quello greco<sup>1680</sup>.

Nel sito, oltre ai diversi materiali votivi di età arcaica di cui si discuterà, un *unicum* è costituito da tre *xoana* in legno rinvenuti presso la sorgente<sup>1681</sup> (fig. 2) e conservatisi grazie alle proprietà del terreno fangoso in cui essi furono rinvenuti. L'importanza del rinvenimento fu segnalata da G. Caputo, che ne dichiarò l'unicità in ambito greco e arcaico.

La scoperta avvenne grazie alla notizia data dal direttore dei lavori, il Dott. Ing. G. Fiorentino, e dal proprietario del terreno, G. Miccichè, i quali avvisarono il prof. G. Cultrera, allora Soprintendente

---

<sup>1675</sup> Castellana 1994, p. 303.

<sup>1676</sup> Nello specifico ci si riferisce a Castellazzo, Piano della Città, Sirone, Montagna del Bosco e Castello. Castellana 1994, p. 304.

<sup>1677</sup> Zambito 2022, p. 93.

<sup>1678</sup> Caputo 1938, pp. 587-683. Inoltre, come sottolinea Zambito, in tutta la provincia di Agrigento vi è una forte presenza di acque termali o che comunque contengono zolfo (si pensi anche alle Maccalube di Aragona). Cfr. Zambito 2022, p. 91 e bibliografia. Sulle maccalube presso Cianciana, nella Valle del Platani, si veda Cultraro 2014, p. 2 e bibliografia.

<sup>1679</sup> Il luogo si riscontra confrontando il foglio 271 della Carta d'Italia (ed. 1892, scala 1:100.000) dell'IGM. Si veda Caputo 1938, p. 587, che indica come più accurata la carta del 1892 rispetto a quella in scala 1:50.000 del 1896 che però riporta anche il nome dell'ex proprietario, il signor Di Vincenzo.

<sup>1680</sup> Castellana 1994, p. 302.

<sup>1681</sup> Sul significato di *xoanon*, e sull'uso che del termine si è fatto in ambito siciliano, si veda Caputo 1938, pp. 587, nota 1.

alle Antichità della Sicilia, che inviò Caputo sul luogo al fine di assicurare gli oggetti rinvenuti riponendoli negli spazi del museo siracusano<sup>1682</sup>. Vennero avviati gli scavi archeologici (fig. 3) presso la sorgente e le indagini (iniziate nel giugno 1934) riguardarono in particolar modo le ulteriori attestazioni culturali che sarebbero potute emergere da un'indagine delle acque.

In uno studio edito nel 1938 vengono descritti i ritrovamenti provenienti dalla sorgente<sup>1683</sup>. L'area presentava diverse attestazioni archeologiche, infatti Caputo specifica che la valle in cui si trova contrada Tumazzo è una zona di rilevante interesse per le ricerche storico-archeologiche (in particolar modo l'area del colle Castellazzo)<sup>1684</sup>. La zona della foce del Palma e la baia vicina era tra l'altro all'epoca di Fazello<sup>1685</sup> un ricovero di pirati, motivo per cui tale luogo poteva probabilmente rappresentare sin dall'antichità un *epineion*.

Per quanto riguarda la fossa votiva scoperta nel luogo, ne venne escluso l'uso funerario per via dell'arcaicità della coroplastica ivi rinvenuta (utilizzata in quel periodo esclusivamente per usi religiosi) e al suo interno furono ritrovati anche resti di ossa animali bruciate che forse potevano riferirsi ad una ritualità ivi praticata. La coroplastica rinvenuta era in stato frammentario e i reperti analizzati vennero ricomposti da G. D'Amico, restauratore del Museo siracusano e disegnati da R. Carta<sup>1686</sup>. Secondo il resoconto dell'autore i frammenti ceramici emanavano un leggero odore di zolfo, e tra i reperti più importanti (dopo gli *xoana* descritti ampiamente nella seconda parte del contributo<sup>1687</sup>) venne segnalato il ritrovamento di un grande trono fittile paragonabile a quello della dea di Grammichele<sup>1688</sup>. Altri tipi di oggetti votivi ritrovati consistevano in statuette sedute su

---

<sup>1682</sup> Caputo scrive anche che alcuni oggetti furono destinati al Museo Nazionale di Siracusa, e come da legge, alcuni furono destinati a Miccichè, il quale lasciò in deposito al museo anche uno dei tre *xoana* che gli era stato assegnato (*xoanon* n. 47134). Caputo 1938, p. 587.

<sup>1683</sup> Questi vennero analizzati, come lo stesso autore specifica, grazie anche ai consigli di A. Della Seta, R. Paribeni e B. Pace. Caputo 1938, p. 587.

<sup>1684</sup> Qui si trovano diverse tombe di "I e del II secolo" che Caputo descrive come poste tra le alture della Montagna e del Falcone che si presentano divise da Tumazzo a causa del letto del fiume Palma e degli "stanzoni" bizantini. Caputo 1938, p. 590.

<sup>1685</sup> La descrizione del Fazello, menzionata da Caputo (1938, p. 590), è riportata nel quinto libro del *De rebus siculis*: "*Et Balatella postea est, pyratarum diverticulum*".

<sup>1686</sup> Caputo 1938, p. 600.

<sup>1687</sup> Caputo 1938, p. 631.

<sup>1688</sup> Orsi 1907, coll. 136-145 e tavv. 4-5; Caputo 1938, p. 602.

sgabello o trono, spesso indossanti un peplo dorico<sup>1689</sup>, alcune portavano il *polos*<sup>1690</sup> e solo una aveva posizione eretta e teneva in mano un fiore (figg. 4-10).

Queste terrecotte votive appartengono ad un arco cronologico che va dal VI secolo a.C. al tardo arcaismo<sup>1691</sup> e Caputo ne passa in rassegna i connotati iconografici esaminando al contempo anche diversi esemplari dalle aree vicine. Dopo questa analisi emergerebbe che l'arco cronologico a cui ascrivere il culto di tale sorgente è da porsi tra il VI e il V a.C., tuttavia la fossa sacra potrebbe essere databile anche al VII secolo, precedente quindi alla colonizzazione greca e a riprova di tali dati si è esaminato l'intero repertorio vascolare e votivo<sup>1692</sup> ivi rinvenuto<sup>1693</sup>. L'autore analizza le entità della sorgente passando in rassegna alcune caratteristiche specifiche di divinità locali e greche e tale indagine lo conduce ad escludere l'attribuzione delle tre figure ad un gruppo di Ninfe. Tali ritrovamenti votivi sembrano piuttosto essere vicini ad un culto di Artemide, e la sorgente avrebbe avuto carattere oracolare<sup>1694</sup>, oltre che salutare, rendendo tale culto simile a quello della piana siracusana e di *Lysimeleia*<sup>1695</sup>. D'altronde nel territorio di Siracusa la dea era particolarmente collegata alla fonte Aretusa e nell'intera Ortigia veniva venerata come Artemide Potamia. Ad

---

<sup>1689</sup> Si veda ad esempio la figura 12 in Caputo 1938, p. 605.

<sup>1690</sup> Come nel caso della figura 11 in Caputo 1938, p. 604.

<sup>1691</sup> Caputo 1938, p. 607.

<sup>1692</sup> Caputo passa in rassegna non solo la coroplastica e la ceramica, ma anche reperti come pesi da telaio o da pesca e elementi sferoidali che prova a identificare come oggetti utilizzati a fini culturali-oracolari. Egli confronta questi ultimi con la λιθὸς ἀυδήεις (pietra parlante) citata da Harrison in Caputo 1938, p. 629 nota 1 (si veda anche Pseud.-Orph., *Lithika*, v. 362 e ss.).

<sup>1693</sup> Caputo 1938, p. 616.

<sup>1694</sup> Il sacro e l'acqua sono da sempre connessi, in particolar modo con la sfera divinatoria. Ricordiamo che Pausania riferisce che Demetra a Patrasso aveva una fontana con uno specchio per poter praticare la divinazione. Si vedano i fenomeni collegati alla λεκανομαντεία e Pausania, 7, 21, 12-13: πρὸ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Δήμητρος ἐστὶ πηγὴ· ταύτης τὰ μὲν πρὸς τοῦ ναοῦ λίθων ἀνέστηκεν αἰμασιά, κατὰ δὲ τὸ ἐκτὸς κάθοδος ἐς αὐτὴν πεποιήται. μαντεῖον δὲ ἐνταῦθά ἐστιν ἀψευδές, οὐ μὲν ἐπὶ παντὶ γε πράγματι, ἀλλὰ ἐπὶ τῶν καμνόντων. κάτοπτρον καλωδίῳ τῶν λεπτῶν δῆσαντες καθιάσι, σταθμώμενοι μὴ πρόσω καθικέσθαι τῆς πηγῆς, ἀλλ' ὅσον ἐπιψαῦσαι τοῦ ὕδατος τῷ κύκλῳ τοῦ κατόπτρου. τὸ δὲ ἐντεῦθεν εὐξάμενοι τῇ θεῇ καὶ θυμιάσαντες ἐς τὸ κάτοπτρον βλέπουσι· τὸ δὲ σφισὶ τὸν νοσοῦντα ἦτοι ζῶντα ἢ καὶ τεθνεῶτα [13] ἐπιδείκνυσι. τούτῳ μὲν τῷ ὕδατι ἐς τοσοῦτο μέτεστιν ἀληθείας, Κυανέων δὲ τῶν πρὸς Λυκίαν πλησιαίτατα χρηστήριον Ἀπόλλωνός ἐστι Θυρξέως· παρέχεται δὲ ὕδωρ τὸ πρὸς ταῖς Κυανέαις ἔσω ἐνιδόντα τινὰ ἐς τὴν πηγὴν ὁμοίως πάντα ὅποσα θέλει θεάσασθαι [...], "Davanti al santuario di Demetra c'è una sorgente, e dal lato di essa che è dalla parte del tempio si leva un muro a secco, mentre dal lato esterno è ricavato un accesso che porta, in discesa, alla fonte stessa. Qui c'è un oracolo infallibile che, tuttavia, non dà vaticini per ogni questione, ma solo per gli ammalati. Legano uno specchio a una cordicella e lo calano giù, calcolando la distanza in modo che la funicella non scenda dentro la fonte, ma sfiori solo l'acqua con il bordo dello specchio. Levata, quindi, una preghiera alla dea e dopo avere bruciato profumi, guardano nello specchio e lo specchio mostra a essi il malato o vivo o morto. Fino a questo punto e non oltre questa fonte è in grado di manifestare il vero. Invece, vicinissimo a Cianee, in Licia, c'è un oracolo di Apollo Tirxeo, e l'acqua di Cianee dà la possibilità a chiunque guardi nella fonte di vedere tutto quello che vuole indifferentemente [...]". Trad. a cura di S. Rizzo.

<sup>1695</sup> Dove fu trovata una testa attribuita ad Artemide in contrada Laianello. Caputo 1938, p. 643.



Artemide, posta in connessione con le acque sacre, venivano votati culti anche a Camarina, come a Cefalù. Tuttavia, lo studioso discute anche della possibilità di interpretare le figure come rappresentazioni di Demetra e Persefone, anch'esse divinità connesse alle acque<sup>1696</sup>.

La dualità delle dee sarebbe traccia di quell'origine locale, in particolar modo sicula, che contraddistingue la religiosità dell'isola, come nel caso dei Palici.

Su tale analisi si può senz'altro definire una cultualità concepita *ad hoc* per i fenomeni naturali, nel caso specifico delle sorgenti sulfuree di cui si discute nel contributo qui presentato, e allo stesso tempo portatrice di sincretismo religioso greco-siculo. L'importanza della sorgente è tuttavia segnata dalla sua collocazione geografica, infatti essa si trova al centro di un territorio il cui santuario dai connotati naturali ricopriva notevole interesse per gli abitanti delle vicine Gela e Agrigento.

Sin dai tempi più remoti le acque sulfuree hanno destato l'interesse degli abitanti del luogo, come nel caso dei Tre Crateri di Mazzarone e dell'"Acqua *fitenti*"<sup>1697</sup>. L. Zambito discute dell'"Acqua *fitenti*" posta lungo il vallone Mazzarone, alla destra del fiume Dirillo, proprio in relazione ad uno studio che conduce riguardante il termalismo e le acque sulfuree in Sicilia, analisi che comprende quindi anche l'esame della stipe votiva della sorgente di Palma di Montechiaro<sup>1698</sup>. Si ricorda tra l'altro l'uso contemporaneo di immergersi nel sito di Acqua *fitenti* e di bere l'acqua minerale offrendo in voto parte degli abiti indossati o appendendo agli alberi oggetti di diversa natura<sup>1699</sup>. Quest'ultimo sito è da porsi a confronto con quello prossimo di Narasette, per via di una vasca per la raccolta dell'acqua sulfurea proveniente da una sorgente vicina<sup>1700</sup>. Nonostante alla sorgente di c.da Tumazzo non si possa attribuire un culto di una divinità specifica, è da ricordare l'interessante confronto con Fontana Calda di Butera<sup>1701</sup> e con altri luoghi dell'area centrale dell'isola<sup>1702</sup>.

---

<sup>1696</sup> L'autore menziona lo stretto legame di Demetra con le acque citando il contesto del tempio della Malophoros selinuntina (un βωμός che sorge presso l'acqua alimentata da una fonte). Si veda la nota 3 in Caputo 1938, p. 645.

<sup>1697</sup> Menzionata da Caputo su suggerimento di B. Pace. Caputo 1938, p. 680.

<sup>1698</sup> Zambito 2022, pp. 91-101.

<sup>1699</sup> Caiazza 2010, p. 252; Zambito 2022, p. 94.

<sup>1700</sup> La vita del sito di Narasette ha un arco cronologico che ricopre l'età classica e arriva sino al basso medioevo. Cfr. Zambito 2022, p. 95.

<sup>1701</sup> Si vedano Adamesteanu 1958, pp. 205-672 e Portale 2009, pp. 9-58.

<sup>1702</sup> Zambito 2022, p. 94.

Presso la sorgente di Palma di Montechiaro sono state tra l'altro ritrovate anche delle tavolette in legno che richiamano le ordalie di cui si ha testimonianza nelle fonti scritte sulle acque sacre ai Palici.

Che anche in questo caso si tratti di un luogo in cui venivano emessi vaticini o sentenze sacre pare indubbio. Tuttavia è difficile essere concordi sull'identità della divinità a cui veniva tributato il culto di tale sorgente. Essa infatti, anche alla luce del rinvenimento degli *xoana* citati, potrebbe essere parte di un sistema di ritualità antica in cui esseri divini come le ninfe predominavano sulla natura incontaminata e sulle sue manifestazioni "divine"<sup>1703</sup>. Allo stesso tempo il dato archeologico fornisce la certezza della presenza di un culto che, posto a confronto con il caso del santuario dei Palici, ben attestato dalle fonti, trova diversi riscontri. Il culto della sorgente in questione è così assimilabile al fenomeno santuarioale di Palikè che Caputo arriva ad attribuire, su basi incerte, la natura cultuale della sorgente di Palma proprio al culto dei fratelli Palici<sup>1704</sup>.

D'altronde la cultualità dell'isola transita attraverso il paesaggio e la natura da cui essa è costituita, e conduce ad un importante sincretismo la religiosità locale con quella greca<sup>1705</sup>. In ogni caso nel lavoro si propone l'identificazione della sorgente di Palma di Montechiaro col *Gelonium stagnum*, che Solino descriveva con tali parole: "*quod taetro odore abigit proximantes*"<sup>1706</sup> e si auspica un inizio di ricerche riguardanti le sorgenti connesse ai rituali sacri (in particolar modo correlati ai Palici e a Demetra e Persefone), nell'ottica di una prospettiva che ponga in connessione sempre più stretta il territorio e la sua storia.

Le sorgenti sulfuree in Sicilia hanno quindi uno stretto legame col mito, a partire dalle figure mitologiche di Ninfe e di creature semidivine presenti sul territorio quali, ad esempio, Eracle<sup>1707</sup>. Come si è visto nell'isola sono presenti diverse sorgenti sulfuree e molte di queste sono state poste in relazione sin dall'antichità con miti e racconti ultraterreni. I casi più famosi di sorgenti sulfuree

---

<sup>1703</sup> In presenza di culti legati alle ninfe si trovavano spesso anche luoghi dedicati alle attività oracolari che con le ninfe sono spesso collegate per via delle qualità proprie di queste creature connesse come detto più volte al mondo ultraterreno.

<sup>1704</sup> L'autore ipotizza inoltre la sostituzione del culto dei Palici con quello più tardo dei Dioscuri. Caputo 1938, p. 681.

<sup>1705</sup> Caputo 1938, p. 681.

<sup>1706</sup> "che respinge coloro che si avvicinano con il suo cattivo odore". Solino, 5, 21-22.

<sup>1707</sup> Si vedano ad esempio la voce del volume relativa alla ninfa Ciane e la parte riguardante Segesta. Si veda anche Rapisarda 1916, pp. 208-228.

fatte scaturire dall'azione di esseri divini sono quelli di Segesta e di *Thermai Himeraiai*, di cui si è discusso tra i casi-studio<sup>1708</sup>. Le ninfe che fecero scaturire le acque di *Thermai Himeraiai* giunsero in soccorso dell'eroe proprio come nel caso segestano, in cui le stesse cercarono di creare un *locus amoenus* in cui Eracle potesse trovare ristoro dopo la lotta contro Gerione<sup>1709</sup>.

Rispetto a questi due noti luoghi, quelli di Palikè e di Palma di Montechiaro sono realtà note a livello locale grazie anche ai ritrovamenti archeologici rinvenuti, ma sono in ogni caso siti meno conosciuti a livello internazionale.

Le sorgenti sulfuree, oltre ad essere elementi dall'alta connotazione rituale per via del fenomeno naturale in sé, erano anche un luogo dal quale probabilmente venivano prelevate le materie

---

<sup>1708</sup> Si vedano le relative sezioni.

<sup>1709</sup> Rapisarda 1916, pp. 208-228. Si veda il passo di Diodoro, 4, 23: μετὰ δὲ ταῦτα βουλόμενος ἐγκυκλωθῆναι πᾶσαν Σικελίαν, ἐποίητο τὴν πορείαν ἀπὸ τῆς Πελωριάδος ἐπὶ τὸν Ἔρυκα. διεξιόντος δ' αὐτοῦ τὴν παράλιον τῆς νήσου, μυθολογοῦσι τὰς Νύμφας ἀνεῖναι θερμὰ λουτρά πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν τῆς κατὰ τὴν ὄδοιπορίαν αὐτῷ γενομένης κακοπαθείας. τούτων δ' ὄντων διττῶν, τὰ μὲν Ἴμεραῖα, τὰ δ' Ἐγεσταῖα προσαγορεύεται, τὴν ὀνομασίαν ἔχοντα ταύτην ἀπὸ τῶν τόπων. τοῦ δ' Ἡρακλέους πλησιάσαντος τοῖς κατὰ τὸν Ἔρυκα τόποις, προεκαλέσατο αὐτὸν Ἔρυξ εἰς πάλην, υἱὸς [μὲν] ὦν Ἀφροδίτης καὶ Βούτα τοῦ τότε βασιλεύοντος τῶν τόπων. γενομένης δὲ τῆς φιλοτιμίας μετὰ προστίμου, καὶ τοῦ μὲν Ἔρυκος διδόντος τὴν χώραν, τοῦ δ' Ἡρακλέους τὰς βοῦς, τὸ μὲν πρῶτον ἀγανακτεῖν τὸν Ἔρυκα, διότι πολὺ λείπονται τῆς ἀξίας αἱ βόες, συγκρινομένης τῆς χώρας πρὸς αὐτάς· πρὸς ταῦτα δὲ τοῦ Ἡρακλέους ἀποφαινομένου διότι, ταύτας ἂν ἀποβάλῃ, στερήσεται τῆς ἀθανασίας, εὐδοκήσας ὁ Ἔρυξ τῇ συνθήκῃ καὶ παλαίσας ἐλείφθη καὶ τὴν χώραν ἀπέβαλεν. ὁ δ' Ἡρακλῆς τὴν μὲν χώραν παρέθετο τοῖς ἐγχωρίοις, συγχωρήσας αὐτοῖς λαμβάνειν τοὺς καρπούς, μέχρι ἂν τις τῶν ἐγγόνων αὐτοῦ παραγενόμενος ἀπαιτήσῃ· ὅπερ καὶ συνέβη γενέσθαι. πολλαῖς γὰρ ὕστερον γενεαῖς Δωριεὺς ὁ Λακεδαιμόνιος καταντήσας εἰς τὴν Σικελίαν καὶ τὴν χώραν ἀπολαβὼν ἔκτισε πόλιν Ἡράκλειαν. ταχὺ δ' αὐτῆς αὐξάνουσα, οἱ Καρχηδόνιοι φθονήσαντες ἅμα καὶ φοβηθέντες μήποτε πλέον ἰσχύσασα τῆς Καρχηδόνος ἀφέληται τῶν Φοινίκων τὴν ἡγεμονίαν, στρατεύσαντες ἐπ' αὐτὴν μεγάλας δυνάμεις καὶ κατὰ κράτος ἐλόντες κατέσκαψαν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων τὰ κατὰ μέρος ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις ἀναγράψομεν. τότε δ' ὁ Ἡρακλῆς ἐγκυκλούμενος τὴν Σικελίαν, καταντήσας εἰς τὴν νῦν οὖσαν τῶν Συρακοσίων πόλιν καὶ πυθόμενος τὰ μυθολογούμενα κατὰ τὴν τῆς Κόρης ἀρπαγὴν, ἔθυσέ τε ταῖς θεαῖς μεγαλοπρεπῶς καὶ εἰς τὴν Κυάνην τὸν καλλιστεῦοντα τῶν ταύρων καθαγίσας κατέδειξε θύειν τοὺς ἐγχωρίους κατ' ἐνιαυτὸν τῇ Κόρῃ καὶ πρὸς τῇ Κυάνῃ λαμπρῶς ἄγειν πανήγυριν τε καὶ θυσίαν. αὐτὸς δὲ μετὰ τῶν βοῶν διὰ τῆς μεσογείου διεξίον, καὶ τῶν ἐγχωρίων Σικανῶν μεγάλας δυνάμεις ἀντιταξαμένων, ἐνίκησεν ἐπιφανῆ παρατάξει καὶ πολλοὺς ἀπέκτεινεν, ἐν οἷς μυθολογοῦσιν τινες καὶ στρατηγούς ἐπιφανεῖς γεγενῆσθαι τοὺς μέχρι τοῦ νῦν ἥρωικῆς τιμῆς τυγχάνοντας, Λεύκασπιν καὶ Πεδιακράτην καὶ Βουφόναν καὶ Γλυχάταν, ἔτι δὲ Βυταίαν καὶ Κρυτίδαν, "Poī, dal momento che desiderava fare il circuito di tutta la Sicilia, si mise in marcia dal Peloro in direzione di Erice. Mentre percorreva la costa dell'isola, i miti raccontano che le Ninfe fecero scaturire bagni caldi perché si ritemperasse dai disagi che aveva sostenuto durante il viaggio. Essi erano due, chiamati Imeresi ed Egestani, e prendevano questi nomi dal luogo in cui si trovavano. Quando, però, Eracle si avvicinò alla contrada di Erice, Erice, figlio di Afrodite e Buta, che allora regnava su quella contrada, lo sfidò nella lotta. Il confronto tra i rivali comportava una penalità, poiché Erice avrebbe dato la sua terra, Eracle le vacche; dapprima Erice si indignò dicendo che le vacche erano di valore molto inferiore a paragone della terra, ma quando a questo Eracle rispose dichiarando che se avesse perduto le vacche sarebbe stato privato dell'immortalità, Erice approvò l'accordo e lottando con lui fu battuto e perse la sua terra. Eracle la consegnò agli abitanti del paese e concesse loro di raccogliere i frutti finché uno dei suoi discendenti non fosse giunto a richiederla, ciò che si dà il caso sia avvenuto: molte generazioni più tardi, infatti, il lacedemone Dorieo, arrivato in Sicilia, si riprese la terra e vi fondò la città di Eraclea. Ma, dal momento che quest'ultima crebbe velocemente, i Cartaginesi, pieni di invidia e nel contempo temendo che divenuta più forte di Cartagine portasse via ai Fenici la loro egemonia, condussero una spedizione contro di essa con una grande armata e presala con la forza la rasero al suolo. Ma di queste vicende scriveremo nei particolari nella sezione cronologica pertinente. Allora, quando Eracle stava facendo il circuito della Sicilia, arrivato a quella che oggi è la città di Siracusa, e informato dei miti che si raccontano sul rapimento di Core, fece sacrifici magnifici alle dee e, dopo aver offerto come vittima il più bello dei suoi tori gettandolo nella fonte Ciane, insegnò agli abitanti del paese a sacrificare ogni anno a Core e a celebrare splendidamente alla fonte un'adunanza solenne e un sacrificio. Passò con le vacche attraverso l'interno, e poiché gli indigeni Sicani gli si schierarono contro con grandi forze, li vinse in una famosa battaglia campale, e ne uccise molti, tra i quali, secondo i miti, c'erano anche alcuni famosi generali, che ancor oggi ricevono onori eroici: Leucaspidè, Pediacrate, Bufona, Glicata e ancora Bitea e Critida". Trad. a cura di G. Cordiano e M. Zorat.

prime<sup>1710</sup> utili per la costituzione di alcuni rimedi terapeutici come il *Lykion*, medicamento utilizzato per curare i disturbi oculari, che era composto da aceto, sandracca e *sulphur vivum*<sup>1711</sup>. Sembra chiaro in ogni caso che il fenomeno culturale, indipendentemente dall'etnia dei praticanti, dipenda dalle vicende paesaggistiche e naturali che ne sono parte integrante ed esternazione stessa della divinità o del suo volere.

---

<sup>1710</sup> Prova di tale fattore è anche il già menzionato testo di Dioscoride che trova riscontro anche in Plinio.

<sup>1711</sup> Plinio, *N.H.*, 35, 177: *Vitilignes vivum nitro mixtum atque ex aceto tritum et inlitum tollit, item lendes, et in palpebris aceto sandaracato admixtum. Habet et in religionibus locum ad expiandas suffitu domos. Sentitur vis eius et in aquis ferventibus, neque alia res facilius accenditur, quo apparet ignium vim magnam ei inesse. Fulmina, fulgura quoque sulphuris odorem habent, ac lux ipsa eorum sulphurea est*, “Lo zolfo vivo mescolato al nitro e pestato nell'aceto, se spalmato, elimina le macchie della vitiligine, pure come i lendini, e si può applicare sulle palpebre mescolato con aceto e sandracca. Anche nei riti religiosi viene usato per purificare le case con il suo fumo. La sua forza si avverte anche nelle acque bollenti, né altra cosa si incendia più facilmente, dal che appare chiaro che esso possiede in grande quantità il principio del fuoco. Anche i fulmini e i lampi odorano di zolfo e la loro stessa luce è solforosa”. Trad. a cura di A. Corso, R. Mugellesi, G. Rosati.

***Palikè – Figure***



Fig. 1 - Veduta aerea dell'altura di Rocchicella nella Valle del Margi (Maniscalco 2018)



Fig. 2 - Il ratto di *Thalia* in un disegno riproducente un particolare di un'anfora italiota ora perduta (Maniscalco 2008)



Fig. 3 - *Gouache* di J. Houel (Maniscalco 2008)



Fig. 4 - *Paliké* in una foto di G. Ponte (Maniscalco 2008)



## Salinelle di Paternò – Figure



Fig. 1 - L'Etna vista dal sito delle Salinelle di Paternò (foto Autore)



Fig. 2 - Salinelle di Paternò (foto Autore)



Fig. 3 - Salinelle di Paternò (foto Autore)



Fig. 4 - Salinelle di Paternò (foto Autore)



**Palma di Montechiaro – Figure**



Fig. 1 - Foce del Palma (Caputo 1938)



Fig. 2 - *Xoana* da contrada Tumazzo (Zambito 2022)

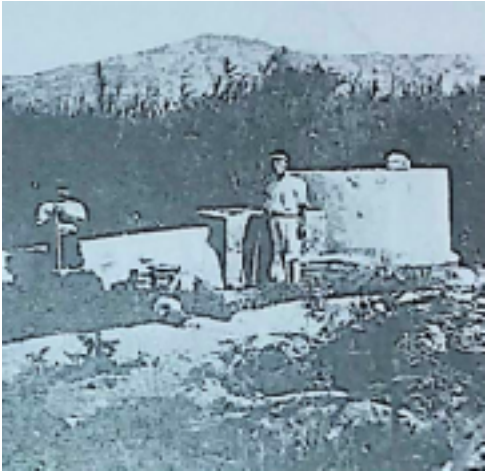


Fig. 3 - Foto degli scavi condotti da Caputo (Caputo 1938)



Fig. 4 - Altri votivi ritrovati in contrada Tumazzo (Caputo 1938)



Fig. 5 - Altri votivi ritrovati in contrada Tumazzo (Caputo 1938)



Fig. 6 - Altri votivi ritrovati in contrada Tumazzo (Caputo 1938)

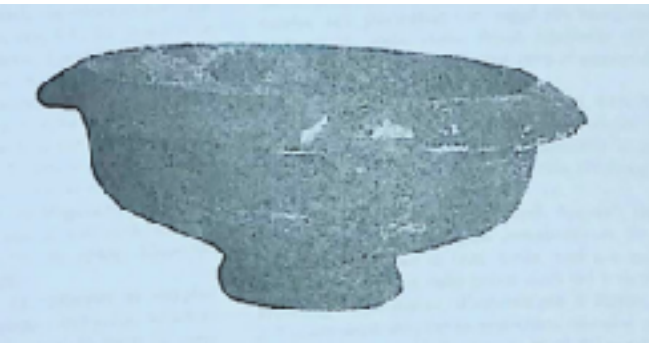


Fig. 7 - Altri votivi ritrovati in contrada Tumazzo (Caputo 1938)



Fig. 8 - Altri votivi ritrovati in contrada Tumazzo (Caputo 1938)

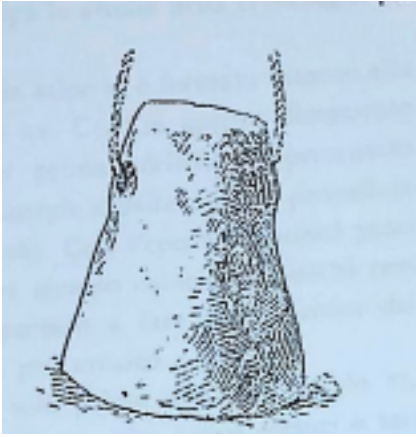


Fig. 9 - Altri votivi ritrovati in contrada Tumazzo (Caputo 1938)



Fig. 10 - Altri votivi ritrovati in contrada Tumazzo (Caputo 1938)

## 7.2. “Sfuggente per natura e marginale per cultura”<sup>1712</sup>. Ninfe e paesaggio lacustre in Sicilia

“*Fors sua cuique loco est*”<sup>1713</sup>

Le ninfe, come si è detto più volte, sono creature in stretta connessione con la natura in tutto il suo essere; esse si trovano infatti in tutto ciò che è naturale, in tutto ciò che è a diretto contatto con la natura nella sua forma primordiale, e lo stesso Orfeo nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio così le prega: "Siate propizie, signore, belle e benevole dee, sia che voi siate nel numero delle dee celesti o delle dee sotterranee, o Ninfe abitatrici delle solitudini. Ninfe, figlie del sacro Oceano, mostratevi a noi e indicate alla nostra speranza un'acqua di roccia oppure una fonte divina che sgorgi da terra e possa placare la sete terribile, ardente. E se mai torneremo navigando in terra di Grecia, a voi tra le prime offriremo innumerevoli doni, e libagioni e conviti in testimonianza del nostro affetto"<sup>1714</sup>.

Ancora, nell'*Inno Orfico* 51 si legge che esse vagano tra elementi terrestri naturali quali grotte, sorgenti, valli e addirittura nell'aria, scorrendo dalle rocce e portando benessere in natura<sup>1715</sup>.

<sup>1712</sup> Traina 1988, p. 74.

<sup>1713</sup> “Hanno anche i luoghi il loro destino” Ovidio, *Fasti*, 4, 507.

<sup>1714</sup> Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 1410-1421: Δαίμονες ὧ̄ καλάι καὶ εὐφρονες, ἴλατ', ἄνασσαί, εἴτ' οὖν οὐρανίαις ἐναριθμοὶ ἐστε θεῆσιν, εἴτε καταχθονίαις, εἴτ' οἰοπόλοι καλέεσθε νύμφαι· ἴτ' ὧ̄ νύμφαι, ἱερὸν γένος Ὠκεανοῖο, δεῖξαιτ' ἐελδομένοισιν ἐνωπαδὶς ἄμμι φανεῖσαι ἢ τινα πετραίην χύσιν ὕδατος, ἢ τινα γαίης ἱερὸν ἐκβλύοντα, θεαί, ῥόον, ὧ̄ ἀπὸ δίψαν αἰθομένην ἄμοτον λωφήσομεν. εἰ δέ κεν αὐτίς δῆ ποτ' Ἀχαιίδα γαῖαν ἰκόμεθα ναυτιλήσιν, δῆ τότε μυρία δῶρα μετὰ πρώτῃσι θεάων λοιβάς τ' εἰλαπίνας τε παρέξομεν εὐμενέοντες.

<sup>1715</sup> *Inno Orfico* 51: “Ninfe, figlie di Oceano dal grande cuore, [Nύμφαι, θυγατέρες μεγαλήτορος Ὠκεανοῖο,] che avete le case sotto i recessi della terra posati sull'acqua, [ὕδροπόροις γαίης ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι,] correte nascoste, nutrici di Bacco, ctonie, date grande gioia, [κρυψίδρομοι, Βάκχοιο τροφοί, χθόνιαι, πολυγηθεῖς,] nutrite frutti, siete nei prati, correte sinuosamente, sante, [καρποτρόφοι, λειμωνιάδες, σκολιοδρόμοι, ἀγναί,] vi rallegrate degli antri, gioite delle grotte, vaganti nell'aria, [ἀντροχαρεῖς, σπήλγυξι κεχαρμέναι, ἠερόφοιτοί,] siete nelle sorgenti, veloci, vestite di rugiada, dall'orma leggera, [πηγαῖαι, δρομάδες, δροσοεῖμονες, ἴχνεσι κοῦφαι,] visibili, invisibili, siete nelle valli, ricche di fiori, [φαινόμεναι, ἀφανεῖς, αὐλωνιάδες, πολυανθεῖς,] con Pan saltate sui monti, gridate evoè, [σὺν Πανὶ σκιρτῶσαι ἀν' οὐρεα, εὐάστειραι,] scorrete dalle rocce, melodiose, ronzanti, errate sulle montagne, [πετρόρυτοι, λγυραί, βομβήτριαι, οὐρεσίφοιτοί,] Fanciulle agresti, delle sorgenti e che vivete nei boschi, [ἀγρότεραι κοῦραι, κρουνίτιδες ὕλονόμοι τε,] Vergini odorose, vestite di bianco, profumate alle brezze, [παρθένοι εὐώδεις, λευχεῖμονες, εὐπνοοὶ αὐραῖς,] proteggete i caprai e i pastori, care alle belve, dagli splendidi frutti, [αἰπολικάι, νόμιαί, θηρσὶν φίλαι, ἀγλαόκαρποι,] che vi rallegrate delle sorgenti, delicate, che molto nutrite e favorite la crescita, [κρυνοχαρεῖς, ἀπαλαί, πολυθρέμμονες αὐξίτροφοί τε,] fanciulle Amadriadi, amanti del gioco, dagli umidi sentieri, [κοῦραι ἀμαδρυνάδες, φιλοπαίγμονες, ὑγροκέλευθοί,] di Nisa, invasate, guaritrici, vi allietate della primavera, [Nύσαι, μανικάι, παιωνίδες, εἰαρότερπεῖς,] con Bacco e Deò portate grazia ai mortali: [σὺν Βάκχῳ Διοῖ τε χάριν θνητοῖσι φέρουσαι,] venite con animo lieto ai santi sacrifici [ἔλθετ' ἐπ' εὐφῆμοις ἱεροῖς κεχαρηῖσι θυμῶι] versando la corrente salubre delle Stagioni che accrescono il nutrimento. [νᾶμα χέουσαι ὑγεινὸν ἀεξίτροφοῖσιν ἐν ὥραις,]”. Ricciardelli 2000, pp. 134-137.

Queste creature dall'aspetto multiforme si trovano infatti nei luoghi in cui gli antichi abitanti avvertivano il bisogno della presenza di una forma superiore che mediasse tra loro e la natura. Esse sono connesse anche a divinità il cui culto prevede differenti ritualità strettamente correlate agli elementi naturali del territorio in cui avvengono<sup>1716</sup>; ad esempio nell'ambito di celebrazioni come le Antesterie sono legate al dio inteso come "Dioniso delle paludi"<sup>1717</sup>.

Sulla stretta correlazione tra le Ninfe e la natura in generale ci danno notizie diversi autori. Si pensi a Virgilio nelle *Georgiche*: il pastore Aristeo domandando alla madre, la Ninfa Cyrene, la causa delle morte di innumerevoli delle sue api scopre, tramite Proteo, che la causa sono proprio le Ninfe compagne di Euridice, di cui il pastore tessalo aveva causato la morte inconsapevolmente. Aristeo allora, sotto consiglio dell'indovino, sacrifica quattro tori e quattro vacche nei boschi e, dopo aver lasciato le offerte sacrificali nel bosco per otto giorni, al suo ritorno non trova più gli animali sacrificati ma sciame di api<sup>1718</sup>.

Sulle modalità in cui queste divinità venivano venerate possediamo poche attestazioni, ma già Timeo nel ventiduesimo libro delle sue *Storie* scriveva dello svolgersi del culto delle ninfe κατά τάς

---

<sup>1716</sup> Ad esempio, alcune ninfe sono dette anche nutrici di Dioniso e sono connesse con le Antesterie. Cfr. Ateneo, *Deipnosophisti*, 15, 675. Sempre a proposito della connessione tra le ninfe e il dio si vedano Aristofane, *Rane*, 215-219; Callimaco, *Hecale* fr. 305; Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, 4, 21. Sulle ninfe nutrici di Dioniso si vedano anche Fanodemo, *FGrHist* 325, fr. 12 e Jacoby 1923-1958.

<sup>1717</sup> Si vedano anche per ulteriori approfondimenti Pausania, 2, 36, 7; 37, 3. Per un ulteriore approfondimento su *Dionysos en Limnais* cfr. Spineto 2005. Questo è un Dioniso collegato al mondo sotterraneo (e alle figure di Demetra, Kore e le Ninfe), come il Dioniso che si reca da Plutone nelle *Rane*. È infatti il coro delle *Rane* (Aristofane, *Rane*, 211-219) a cantare "O palustre progenie delle fonti, facciamo sentire il clamore armonioso dei nostri inni, il mio canto dalla bella voce, coàx coàx, che siamo solite intonare nelle paludi in onore di Dioniso Niséo, figlio di Giove, quando, ubriaca, nella festa delle sacre Marmitte, la folla muove al mio santuario". Le feste Antesterie si svolgevano in tre giorni; durante il primo veniva celebrata l'apertura dei contenitori contenenti il vino novello; il secondo giorno lo si trascorreva facendo baldoria e si celebravano i Boccali; nel terzo le Marmitte venivano offerte a Ermete piene di legumi cotti. Su Demetra, Kore e le Ninfe si vedano anche *Inno Omerico a Demetra*, vv. 5 e ss. e vv. 415 e ss.; Papiro di Berlino 44, I; Claud. *De Raptu* 2, 55 e ss.; Larson 2001; Spaeth 1999; infatti, in molti dei Santuari di Demetra si trova una fonte sacra, spesso in prossimità delle acque, siano esse salate o no.

<sup>1718</sup> A queste ultime infatti le ninfe delle acque sono strettamente connesse, oltre che per Porfirio anche secondo Oppiano (*Cynegetica* 4.265. Sul legame tra le ninfe e il miele si vedano anche Dion. *Per.* 327; Schol. Pind. *Pyth.* 4; Euseb. *oracul Apollin.* 4, 9; Porf. *De abst.* 2, 21 e, ancora Plin. *Nat. Hist.* 11, 16, 48 per il legame tra le ninfe e l'ambito naturale in cui esse sono affiancate alle api e legate alle Antesterie e ai riti connessi alle fanciulle in età da marito). Cfr. anche Virgilio, *Georgiche*, 4, 317. La *bougenis* è attestata in Porfirio ed enfatizzata in Ovidio, oltre ad essere attestata da Antigono di Caristo nelle *Historiae Mirabiles*.

οίκιας<sup>1719</sup> e Aristofane nelle Θεσμοφοριάζουσαι<sup>1720</sup> le definisce “care”. Questa terminologia mette in luce quanto gli antichi abitanti fossero abituati all’idea della presenza di queste divinità, radicate nel loro territorio e molto più vicine ad essi degli dei olimpici.

Tra i molteplici aspetti attribuiti alle ninfe acquoree si vuole presentare in questa sezione quello del legame specifico di tali creature con le acque paludose.

Le ninfe associate alle paludi siciliane sono diverse e sembrano essere figure poste a mediare come si è detto l’azione della natura nei confronti dell’uomo e a guidare la condotta di quest’ultimo nei confronti del territorio in cui risiede ed opera<sup>1721</sup>. Per quanto si sia già discusso dei singoli casi-studio, sembra necessario proporre un esame unitario che colleghi tra loro in modo generale queste divinità che costituiscono un ulteriore gruppo all’interno della sfera culturale dedicata alle Ninfe delle acque siciliane. Se per quanto riguarda le entità delle sorgenti sulfuree vi sono diversi dibattiti in merito all’autenticità o meno delle entità ivi venerate, le divinità delle paludi sono Ninfe personificazione delle stesse acque e spesso loro eponime.

Un caso dimostrativo di quanto detto è quello della Ninfa Camarina<sup>1722</sup>. Il suo culto originario è da collegare alla palude che circondava l’antica città omonima<sup>1723</sup>. Se da un punto di vista archeologico possiamo avvalerci, oltre che di alcuni ritrovamenti, dell’iconografia impressa sulle monete del luogo, in cui una ninfa sul dorso di un cigno sorvola una palude<sup>1724</sup>, Virgilio<sup>1725</sup> testimonia l’azione della ninfa e la volontà di essa come mediatrice tra l’uomo e la natura.

---

<sup>1719</sup> Lo riferisce Ateneo di Naucrati in F 32 = Athen. 6, 56 p. 250 AB “Τίμαιος δ’ ἐν τῇ δευτέραι καὶ εἰκοστῇ τῶν Ἱστοριῶν Δημοκλέα φησὶ τῶν Διονυσίου τοῦ νεωτέρου κόλακα, ἔθους ὄντος κατατὰ Σικελίαν θυσίας ποιεῖσθαι κατατὰ ταῦς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθυσκομένους ὀρχεῖσθαι τε περὶ ταῦς θεάς, ὁ Δημοκλῆς ἔσας ταῦς Νύμφας καὶ εἰπὼν ὅτι οὐ δεῖν προσέχειν ἀνύχοις θεοῖς, ἐλθὼν ἄν ὀρχεῖτο περὶ τῶν Διονύσιον” trad: “Timeo nel ventiduesimo libro delle *Storie* (ἐν τῇ δευτέραι καὶ εἰκοστῇ τῶν Ἱστοριῶν) dice che Democle, il parassita di Dionisio il Giovane, nonostante fosse costume in Sicilia offrire sacrifici alle Ninfe di casa in casa e passare l’intera notte, da ubriachi, vicino alle loro statue e danzare attorno alle divinità, trascurando le Ninfe e dicendo che non si dovesse prestare attenzione a delle divinità inanimate, direttosi verso di lui, danzava attorno a Dionisio”.

<sup>1720</sup> Aristofane, *Thesmoforiazuse*, vv. 977-978.

<sup>1721</sup> L’ideologia delle ninfe mediatrici tra uomo e natura non è da individuare solamente nel contesto palustre, ma può riscontrarsi anche in altri ambiti quali, ad esempio, l’architettura idraulica degli acquedotti, i quali presentano spesso alla fine delle loro bocche iconografie di ninfe.

<sup>1722</sup> Ciaceri 2004 (I ed. 1911). Si veda anche la sezione dedicata.

<sup>1723</sup> Per ulteriori confronti bibliografici si veda anche Di Stefano 1998, pp. 195-199; Cordano 2009, pp. 155-160.

<sup>1724</sup> Zisa 1993, pp. 85- 90.

<sup>1725</sup> Virgilio, *Eneide*, 3, 700.

“*Camarinam ne moveris*”, antico proverbio, deriva proprio dai fatti narrati intorno alla storia della palude stessa<sup>1726</sup>. Intorno al 256 a.C. infatti, gli abitanti del luogo, a seguito di una pestilenza, decisero di prosciugare la palude, chiedendo prima consiglio all’oracolo delfico. Nonostante la risposta negativa dell’oracolo, i coloni greci decisero comunque di prosciugare il *lacus camarinensis*.

I danni causati dall’azione degli uomini non tardarono ad arrivare; essi, infatti, come leggiamo in un passo di Servio<sup>1727</sup>, privi della difesa del terreno paludoso, vennero attaccati dai nemici proprio dal lato in cui prima vi era la palude. L’autore scrive così nel suo commento all’*Eneide* “Camarina, città del sud della Sicilia. Un oracolo aveva vietato che si bonificasse la palude che la circondava producendo miasmi. Gli abitanti prosciugarono egualmente la palude, e ne furono puniti, giacché sul suolo asciutto passarono agevolmente i nemici che distrussero la città”<sup>1728</sup> (*Camerina procul: palus est iuxta eiusdem nominis oppidum: de qua quodam tempore, cum siccata pestilentiam creasset, consultus Apollo, an eam penitus exhaurire deberent, respondit μὴ κίρει Καμαρίναν· ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων: quo contempto exsiccaverunt paludes, et carentes pestilentia per eam partem ingressis hostibus poenas dederunt. sed hoc responsum Aeneae temporibus ignotum fuit: ergo non observavit poeta, sed ad praesens tempus locutus est*)<sup>1729</sup>.

Callimaco<sup>1730</sup> menziona un territorio denominato Camarina, probabilmente associato a quello paludoso che Pindaro ricorda essere nell’area tra i due fiumi Ippari e Oanis, e la chiama *limne*

---

<sup>1726</sup> G. Boccaccio, *De montibus, etc.* 6, 13. Vedi Locchi 2010, p. 22. G. Pugliese Carratelli ha proposto recentemente una rilettura del proverbio legato alla città di Camarina. Secondo l’autore non si farebbe riferimento al “non toccare” la palude bensì alla città. Per maggiori informazioni vedi Pugliese Carratelli 2006, pp. 15-16; Cordano 2009, pp. 155-160.

<sup>1727</sup> Il testo fa riferimento all’edizione manoscritta latina conservata alla *Bibliothèque nationale de France*. Vedi <https://gallica.bnf.fr> “Servius, in *Vergilii Aeneidos Commentarius, in librum tertium / in librum quartum*”.

<sup>1728</sup> Servio, *Ad. Verg. Aen.*, 3, 701. Vedi Vitali 1981.

<sup>1729</sup> Servio, *Ad. Verg. Aen.*, 3, 701.

<sup>1730</sup> Callimaco fr. 64, 1-3. Vedi Cordano, Di Stefano 1997, pp. 291-292; Rudhardt 1958, pp. 30-36.



*enchoria*. Egli dedica al nativo della città di Camarina, Psaumide<sup>1731</sup>, due *Olimpiche* per le sue vittorie, nominando la Ninfa eponima della palude<sup>1732</sup>.

Più in generale, il territorio di Ragusa presenta diversi possibili scenari afferenti ai culti delle acque. Se, infatti, non fossero sufficienti fonti classiche e attestazioni archeologiche ad indirizzarci verso il culto della ninfa del *Lacus Camarinensis*, diverse sono le indagini sul culto che collegano le figure di Eracle e della presenza di una o più ninfe nello stesso sito<sup>1733</sup>.

Ammettendo ancora che il paesaggio è esso stesso rappresentazione dell'elemento divino, Ovidio narra di come anche i fiumi paludosi e infernali avessero le proprie ninfe scrivendo di esse “*Orophne inter Avernales haud ignotissima nymphas*”<sup>1734</sup> e la stessa genesi di alcune aree lacustri viene fatta risalire a trasfigurazioni di personaggi ed entità semi-umane<sup>1735</sup>, come nel caso già discusso della ninfa Camarina.

Il legame tra le ninfe e le paludi è chiaramente testimoniato dalle fonti classiche e degna di menzione è la figura di *Styx*, ninfa figlia di Oceano<sup>1736</sup>, che secondo alcune versioni del mito viene identificata proprio nelle acque paludose infernali. Altre ninfe, le *Ελειονόμοι*, vengono citate da Apollonio Rodio in narrazioni a carattere mitologico come ninfe tipiche di alcune località paludose<sup>1737</sup>.

Ciò non stupisce se pensiamo che le *Argonautiche* sono per eccellenza la dimostrazione del legame tra divino e naturale; si pensi, ad esempio, al racconto della caduta di Fetonte nella parte più

---

<sup>1731</sup> Pindaro, *Olimpica* 5, 10-14.

<sup>1732</sup> Cordano 2009, pp.155-160; Cordano 1997, pp. 289-292; Per la V Olimpica pindarica è fondamentale: Brunel 1971, pp. 327-342; si veda anche l'edizione delle Odi Olimpiche curata da U. Albinì e L. Lehnus, Milano 1989 (2°). Anche Tucidide scrive del territorio di Camarina, si veda Tucidide 6, 5, 3. Si ricorda ancora che il termine *λίμνη* viene in ogni caso utilizzato a partire dai poemi omerici per descrivere non solo laghi ma anche terreni paludosi e tra le ninfe figlie di *Nereus* è annoverata proprio una *Λιμνώρεα*. Cfr. Omero, *Iliade*, 18, 41; Apollodoro, *Biblioteca*, 1, 2, 7; Igino, *Fabulae, Praefatio*, 8 e Locchi 2010, p. 21.

<sup>1733</sup> Questi esseri semidivini spesso accostati tra loro sono indice di una cultualità delle acque ben testimoniata dalle fonti. Più avanti si menzionerà qualche altro caso di correlazione tra i due culti. Eracle inoltre viene spesso associato al culto delle ninfe e nel corso delle sue avventure bonifica terreni paludosi nella penisola Iberica e dona agli abitanti di *Agryion*, località siciliana, un lago nei pressi della città. Diodoro Siculo, 4, 24, 3.

<sup>1734</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, 540: “*Orofne*, molto nota tra le ninfe dell'oltretomba”, trad. a cura di N. Scivoletto; Ovidio, *Fasti*, 2, 610.

<sup>1735</sup> Locchi 2010.

<sup>1736</sup> Esiodo, *Teogonia*, 361.

<sup>1737</sup> Apollonio Rodio, 2, 820-821, 3,1218-1220. Vedi Locchi 2010, p. 28.

paludosa del fiume Eridano<sup>1738</sup>, la qual pozza fetida non consentiva agli animali di volare sopra di essa. Ancora, sempre nelle *Argonautiche*, gli Argonauti giungono nei pressi delle coste libiche e si incagliano in una delle Sirti. In queste “dappertutto è pantano e un fondo di alghe su cui si riversa muta la schiuma del mare: fino al cielo si stende la sabbia: niente striscia o si leva in volo”<sup>1739</sup>. Qui i prodi viaggiatori per dodici giorni e dodici notti portano sulle spalle la nave Argo giungendo infine nelle acque del lago Tritonide. Essi, dopo aver attraversato l’arido deserto, riescono a placare la loro sete solo grazie alla fonte indicata loro dalle Esperidi e che poco prima aveva fatto sgorgare Eracle, di ritorno da una delle fatiche.

Meno noto è invece il passo delle *Argonautiche Orfiche* che vede come protagonisti Eracle ed Ila e in cui si fa un palese riferimento alle ninfe delle paludi: “Non appena (Eracle) si mise in marcia, Ila uscì dalla nave per seguirlo di nascosto; ma errò per un sentiero tortuoso e vagò nella foresta, finché non giunse all’antro delle Ninfe delle Paludi. Queste vedendo arrivare il giovane ancora fanciullo lo tennero con sé, perché divenisse con loro immortale e senza vecchiezza per sempre”<sup>1740</sup>.

Eracle<sup>1741</sup> è protagonista anche di un episodio che lo pone in connessione con delle creature mitiche particolari: gli uccelli della palude Stinfalide. Questi ultimi sono stati associati a giovani donne inospitali<sup>1742</sup> e, pur essendo questa una suggestione, il paragone ci fornisce l’occasione per avviare una diagnosi preliminare della presenza delle entità femminili delle paludi nell’area peloponnesiaca e delle correlazioni di queste con l’ambito siciliano.

La presenza di entità legate alle acque ha una forte eco nel Peloponneso, basti pensare alla connessione tra Aretusa, ninfa eponima della fonte siracusana, e il maggior fiume del Peloponneso, l’Alfeo. È proprio dall’atto di passione che Alfeo cerca di compiere verso la dea Artemide, o verso Aretusa a seconda della tradizione (come si è visto in precedenza) che inizia il nostro parallelismo partendo dai territori che vanno da Olimpia ad Elide. La dea Artemide e le ninfe del suo corteggio si coprono il viso di fango per non venire riconosciute dal dio fluviale, il quale decide allora, non distinguendo più l’oggetto del suo desiderio, di abbandonare l’impresa. Corre l’obbligo di precisare

---

<sup>1738</sup> Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 595-600.

<sup>1739</sup> “πάντη γὰρ τέναγος, πάντη μινιόεντα βυθοῖο τάρφεα· κωφή δέ σφιν ἐπιβλύει ὕδατος ἄχνη· ἠερίη δ’ ἄμαθος παρακέκλιται· οὐδέ τι κείσε ἐρπετόν, οὐδὲ ποτητὸν ἀείρεται”, Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 1237-1240.

<sup>1740</sup> Agosti 2007-2008, pp. 17-36. Si vedano i versi 643-648.

<sup>1741</sup> La cui presenza è legata anche alla mitica nascita delle sorgenti termali di *Thermai Himerai* presso le quali l’eroe trova ristoro grazie alle acque sgorgate per volontà delle ninfe.

<sup>1742</sup> Locchi 2010, p. 25.

che il racconto tramandatoci da Pausania su tale evento riporta il termine *πηλός*, ovvero “fango”. Quest’ultima parola può anche essere intesa come l’acqua nel suo stato meno fluido, rimescolata, tipica delle aree salmastre e paludose. A questo punto è importante ricordare la già menzionata figura di Artemide *Limnatis/Limnaia*<sup>1743</sup>, colei che si manifesta nel momento in cui ci si ritrova di fronte al limite tra natura selvatica e incontaminata e civiltà antropizzata, o, ancora, tra adolescenza e maturità. È proprio la stessa Artemide ad aver provocato, per punire coloro che abitavano l’area di Stinfalo, l’inondazione da cui si è formata la palude Stinfalide<sup>1744</sup>. Ancora una volta la divinità, in assoluta simbiosi con il paesaggio, agisce sul destino degli uomini mutando il territorio in cui essi vivono<sup>1745</sup>.

Non è l’unico caso in cui vediamo come protagonisti Eracle o giovani ninfe e luoghi paludosi. Basti pensare alle Danaidi, le cinquanta figlie del re di Libia che abbandonarono il continente natio per la Grecia<sup>1746</sup>. Queste erano state costrette a “purificarsi” nelle acque della palude di Lerna e, colpevoli di aver ucciso i loro mariti, erano state condannate a trascorrere l’eternità nel Tartaro riempiendo continuamente un *pithos* forato simboleggiante la loro infecondità e il loro *status* ancora intermedio tra *parthenos* e *gyne* per aver violato il vincolo del matrimonio<sup>1747</sup>. Sempre dall’area di Lerna proviene una leggenda che collega Amimone, una delle Danaidi, a *Nauplios*, fondatore della città portuale di *Nauplia* e figlio della donna e di Poseidone, che aveva concesso a questa le acque

---

<sup>1743</sup> Appellativo col quale Artemide è particolarmente nota nel Peloponneso.

<sup>1744</sup> Pausania, 8, 22, 8-9.

<sup>1745</sup> Letrini dovrebbe tra l’altro trovarsi in una zona acquitrinosa vicino l’odierna Pyrgos o vicino al Monastero di Hagios Ioannis, si veda Macri 2012, pp. 63-81. Non è questa la sede per discutere dei legami tra i culti delle ninfe delle paludi e l’area peloponnesiaca, tuttavia si rinvia ad un futuro contributo l’approfondimento dell’argomento.

<sup>1746</sup> Eschilo, *Suppl.*, *Aeg.*, *Dan.*, *Amym.*; Pindaro, *Pit.* 9; Apollodoro., *Bibl.* 2, 1, 5; Orazio, *Carm.* 1, 11; Iginio, *Fab.* 170.

<sup>1747</sup> Alla quale l’iconografia e la ritualità delle ninfe è spesso legata.

sgorgate da una roccia colpita dal proprio tridente e dalla quale si originarono le acque di Lerna<sup>1748</sup>. Pausania inoltre testimonia che nei pressi della fonte fatta sgorgare dal dio dei mari per la donna (che in questo contesto diventa quasi un'entità delle acque per suggestione dell'evento mitico di cui è protagonista), sorgesse un platano, albero tipicamente sacro a Ninfe e divinità naturali, e che proprio nei pressi di questa pianta abitasse l'Idra di Lerna, serpente acquatico a sette teste poi ucciso da Eracle<sup>1749</sup>.

Tornando alla Sicilia, Duride di Samo<sup>1750</sup> scrive che gran parte delle città siciliane prendono il proprio nome dai fiumi ad esse connessi e nell'elenco si trovano non solo nomi di fiumi, ma anche

---

<sup>1748</sup> Iginio, *Fabulae*, 169: *Amymone. Amymone Danaï filia dum studiose in silva venatur, satyrum iaculo percussit; eam satyrus voluit violare; illa Neptuni fidem imploravit. Quo Neptunus cum venisset, satyrum abegit et ipse cum ea concubuit, ex quo conceptu nascitur Nauplius. Id in quo loco factum est Neptunus dicitur fuscina percussisse terram et inde aquam profluxisse, qui Lernaes fons dictus est et Amymonium flumen*, “Amimone. Amimone, figlia di Danao, mentre era tutta presa a cacciare nel bosco, colpì un satiro con una freccia; il satiro tentò di violentarla e lei invocò l'aiuto di Nettuno. Nettuno, una volta arrivato, cacciò il satiro e fu lui a giacere con lei, e da questa unione nasce Nauplio. Si racconta che, nel luogo dove ciò avvenne, Nettuno colpì la terra col suo tridente e di lì sgorgò acqua, una fonte detta Lerne e un fiume detto Amimonio”; Iginio, *Fabulae*, 169A: *Amymone. Amymone Danaï filia missa est a patre aquam petitum ad sacrum faciendum, quae dum quaerit lassitudine obdormit; quam satyrus violare voluit. Illa Neptuni fidem imploravit. Quod cum Neptunus fuscina in satyrum misisset, illa se in petram fixit, satyrum Neptunus fugavit. Qui cum quaereret <quid ageret> in solitudine a puella, illa se aqutum missam esse dixit a patre; quam Neptunus compressit. Pro quo beneficium ei tribuit iussitque eius fuscina de petra educere. Quae cum eduxisset, tres silani sunt secuti, qui ex Amymones nomine Amymonius fons appellatus est. Ex qua compressione natus est Nauplius. Hic autem fons Lernaes est postea appellatus*, “Amimone. Amimone, figlia di Danao, fu mandata dal padre a prendere acqua per celebrare un rito, e mentre la cercava si addormentò per la stanchezza; un satiro tentò di violentarla. Lei invocò l'aiuto di Nettuno. Quando Nettuno scagliò il tridente contro il satiro, questo si conficcò nella roccia e Nettuno mise in fuga il satiro. Chiese alla ragazza che cosa facesse in quel luogo deserto e lei rispose di essere stata mandata dal padre a prendere acqua; Nettuno giacque con lei. Per questo le diede una ricompensa: la invitò a estrarre il suo tridente dalla roccia, e quando l'ebbe estratto sgorgarono tre zampilli, e dal nome di Amimone la fonte fu chiamata Amimonia. Da questa unione nacque Nauplio. In seguito questa fonte è stata chiamata Lerne”. Trad. di F. Gasti.

e Strabone, 8, 6, 2: *Τῶν δ' Ἀργείων αἱ τε Πρασιαὶ καὶ τὸ Τημένιον, ἐν ᾧ τέθραται Τήμενος, καὶ ἔτι πρότερον τὸ χωρίον, δι' οὗ ῥεῖ ποταμὸς ἡ Λέρνη καλουμένη ὁμώνυμος τῇ λίμνῃ, ἐν ἧ μεμύθηται τὰ περὶ τὴν Ὑδραν. τὸ δὲ Τημένιον ἀπέχει τοῦ Ἄργους ἕξ καὶ εἴκοσι σταδίους ὑπὲρ τῆς θαλάττης, ἀπὸ δὲ τοῦ Ἄργους εἰς τὸ Ἡραῖον τετταράκοντα, ἔνθεν δὲ εἰς Μυκίνας δέκα. μετὰ δὲ τὸ Τημένιον ἡ Ναυπλία, τὸ τῶν Ἀργείων ναύσταθμον· τὸ δ' ἔτυμον ἀπὸ τοῦ ταῖς ναυσὶ προσπλεῖσθαι. ἀπὸ τούτου δὲ πεπλάσθαι φασὶ τὸν Ναύπλιον καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ παρὰ τοῖς νεωτέροις· οὐ γὰρ Ὀμηρον ἀμνημονῆσαι ἂν τούτων, τοῦ μὲν Παλαμήδους τοσαύτην σοφίαν καὶ σύνεσιν ἐπίδειξιμῆτος, δολοφονηθέντος δὲ ἀδίκως, τοῦ δὲ Ναυπλίου τοσοῦτον ἀπεργασαμένου φθόρον ἀνθρώπων περὶ τὸν Καφηρέα. ἡ δὲ γενεαλογία πρὸς τῶ μῦθῳ καὶ τοῖς χρόνοις διημάρτηται· δεδόσθω γὰρ Ποσειδῶνος εἶναι, Ἀμυμώνης δὲ πῶς τὸν κατὰ τὰ Τρωικὰ ἔτι ζῶντα; ἐφεξῆς δὲ τῇ Ναυπλίᾳ τὰ σπήλαια καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς οἰκοδομητοὶ λαβύρινθοι, Κυκλώπεια δ' ὀνομάζουσιν*, “Agli Argivi appartengono Prasia e Temenio, dove è sepolto Temeno e, ancora prima, il luogo dove scorre il fiume chiamato Lerna, omonimo a quello della palude famosa per la leggenda dell'Idra. Temenio dista 26 stadi da Argo ed è all'interno rispetto alla costa; da Argo all'Heraion ci sono 40 stadi e, di qui a Micene, 10. Dopo Temenio c'è Nauplia, la stazione navale degli Argivi: il nome è derivato dal fatto che il luogo è di facile accesso alle navi. Ed è sulla base di questo nome che, come dicono, da scrittori recenti è stato inventato il mito di Nauplio e dei suoi figli: Omero, infatti, non avrebbe mancato di menzionarli avendo Palamede, da una parte, dato prova di saggezza e sagacità ed essendo stato ucciso ingiustamente con l'inganno ed avendo Nauplio, da parte sua, operato così grande strage di persone a capo Cafereo. La genealogia di Nauplio, poi, oltre al suo carattere favoloso, è cronologicamente errata: se è vero infatti che era figlio di Posidone e di Amimone, come poteva essere ancora vivo al tempo della guerra di Troia? Subito dopo Nauplia si giunge alle grotte ed ai labirinti in esse costruiti, che chiamano «dei Ciclopi»”.

<sup>1749</sup> Pausania, 2, 37, 4.

<sup>1750</sup> Vedi la voce “*Akragantes*” di Stefano Bizantino.

di paludi<sup>1751</sup>. L'importanza che queste acque rivestono per le rispettive città è dimostrata inoltre dall'iconografia delle ninfe rappresentate sulle monetazioni delle diverse zone e raffiguranti le acque omonime, come nel caso della già esaminata moneta di Camarina, o ancora, come la rara moneta di argento di Selinunte. Questa reca impresso il tipo della ninfa della palude *Ευρυμέδουσα*<sup>1752</sup> che si trovava presso la foce del fiume *Selinos*<sup>1753</sup>. Quanto raffigurato nella moneta fa probabilmente riferimento all'azione di Empedocle di Agrigento, il quale, per accelerare il corso del fiume *Selinos* al fine di farlo congiungere con il fiume *Hypsas* per sanificare l'aria selinuntina, disseccò la palude *Eurymedousa*, ponendo fine così anche ad alcune esalazioni malsane provenienti dalla palude stessa.

Al fine di questa disamina è importante porre in evidenza nuovamente il passo già citato nella sezione su Selinunte e riferito da Diogene Laerzio: “Diodoro di Efeso, a proposito di Anassimandro, dice che Empedocle ne era geloso, affettando arie di attore tragico e vestendosi con un costume magnifico. Un'epidemia, egli dice, imperversava sui Selinuntini, prodotta dai miasmi del fiume che costeggiava la città; essa li faceva morire e aggravava i parti delle donne. Empedocle decise di riversarvi a sue spese due dei fiumi vicini; con questa mistione, egli addolcì le acque. Così l'epidemia ebbe fine. Un giorno che i Selinuntini si davano a dei festeggiamenti sulle rive del fiume, apparve Empedocle. Essi si alzarono per prosternarsi davanti a lui e rendergli omaggio come se fosse un dio. È per confermare questa superstizione che egli si sarebbe gettato nel fuoco”<sup>1754</sup>. Gli studiosi sono ancora in dubbio sull'autenticità del racconto di Diogene Laerzio, tanto da chiedersi se l'opera di bonifica del territorio selinuntino è realmente da considerarsi opera del filosofo agrigentino. Eppure nelle opere empedoclee tramandateci, diversi sono i riferimenti ai problemi di idraulica, come nei *Physica*, nei quali si trova la descrizione di un sistema di irrigamento dei campi<sup>1755</sup>. Addirittura, anche se ipotesi priva di fondamento, alcuni ipotizzano che venne eretto dai cittadini riconoscenti un *heroon* in onore di Empedocle e che esso potesse essere

---

<sup>1751</sup> Per ulteriori confronti bibliografici si veda lo studio di Cordano 2009, pp. 155-160.

<sup>1752</sup> Si veda Manganaro 1999, pp. 63-64, tavv. VIII-IX.

<sup>1753</sup> Mirone 1930, pp. 5-13.

<sup>1754</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 8, 70. Si veda Fresina, Bonanno 2013.

<sup>1755</sup> Rambaldi 2010, p. 14.

identificato proprio col Tempio B dell'acropoli di Selinunte<sup>1756</sup>. La questione sulla paternità empedoclea della bonifica selinuntina rimane ancora aperta.

Dai casi fin adesso analizzati è facile comprendere quanto l'intervento della divinità sia fondamentale nella gestione del territorio in cui essa stessa risiede. L'entità eponima della palude Camarina, protegge la città antica dai nemici, ma allo stesso tempo, una volta prosciugate le sue mefitiche acque, diventa ingresso agevole per i nemici, e così anche la palude di Stinfalo, nata punizione da parte della divinità per gli abitanti del luogo. Fondamentale per l'uomo è quindi il supporto della divinità e la mediazione che essa compie tra lo stesso e la natura.

Sempre in Sicilia è attestata la presenza di una ninfa *Pelorias*, definita "Signora delle paludi"<sup>1757</sup>. La sua raffigurazione si trova sui tipi monetali risalenti al periodo compreso tra il 461 e il 288 a.C., ed è spesso accompagnata da elementi simboleggianti la palude in cui la stessa ninfa risiedeva<sup>1758</sup>. La creatura abitava nella zona di Capo Peloro denominata "Margi"<sup>1759</sup> e veniva rappresentata insieme alla conchiglia *Pinna nobilis*<sup>1760</sup>, nota per la produzione del bisso, pregiato tessuto molto utilizzato in antico. Le esalazioni dell'area non permettevano a nessuno di recarsi in prossimità di essa, tuttavia Esiodo tramanda che nei pressi della stessa area paludosa sorgeva un tempio dedicato al dio del mare<sup>1761</sup>. Come spesso accade nei miti aventi per soggetto creature legate al territorio, anche per *Pelorias* vi sono elementi che conducono probabilmente ad ipotizzare un culto delle acque dei luoghi omonimi, infatti culti di Ninfe sono presenti in diversi luoghi della Sicilia. Potrebbe essere plausibile il fatto che per la popolazione antica divinizzare o venerare una fonte d'acqua stagnante quale una palude contribuisse ad annullare gli effetti mefitici da essa emanati e dannosi per gli abitanti dei luoghi prossimi ad essa<sup>1762</sup>.

---

<sup>1756</sup> Marconi 2008, pp. 59-91.

<sup>1757</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>1758</sup> Poole 1876, pp. 106-107; Pace 1945, p. 543.

<sup>1759</sup> Sulla zona e sul sistema lagunare di Capo Peloro vedi Berdar, Riccobono 1993; Giuffrè 2011, pp. 187-214.

<sup>1760</sup> Giacobbe, Caltabiano, Puglisi 2009, pp. 134-135.

<sup>1761</sup> Si veda Esiodo, Fr. 149 M.-W. cfr. Debiasi 2010, pp. 9-27.

<sup>1762</sup> Questa sarebbe una spiegazione possibile per quanto riguarda la modalità di ritrovamento di alcuni materiali votivi all'interno delle paludi e precedenti l'età arcaica, momento in cui cominciano a formarsi invece in altre zone strutture canoniche di culto più vicine all'ambito templare. Le deposizioni rituali potevano quindi avvenire nel luogo stesso in cui la divinità venerata si manifestava. Si veda il caso del culto italico di Marica, ninfa delle paludi, in Giontella 2006, pp. 225-238.

L'interazione mitica dei luoghi paludosi con la sfera semidivina è attestata in tutto il territorio soggetto al fenomeno poiché manifestazioni quali pestilenze, esalazioni mefitiche e mutamenti del territorio venivano ricondotti dalla popolazione locale alle azioni delle entità sovranaturali del luogo. Come gli uomini agivano seguendo le volontà degli dei, così la natura veniva coordinata dalle ninfe e dalle divinità legate ad essa. Inoltre dal riesame di questi casi comprendiamo ancora una volta come la Sicilia sia uno dei luoghi con maggiori evidenze di continuità culturale, attestate dalle fonti anche in epoche successive all'origine dei culti.

## 8. Acque sacre che sgorgano. Eracle in Sicilia e i *thermà loutrà*

Il culto di Eracle in Sicilia è ben attestato e nonostante le diverse declinazione dipendenti dal sincretismo culturale è possibile delinearne per sommi capi alcune specificità e alcune somiglianze rispetto ai vicini culti di altre divinità ad esso accostate (fig. 1 e tavv. 1-3). Sin dall'età arcaica e fino al III secolo d.C., infatti, il culto di Eracle è presente in Sicilia e le testimonianze che ci restano riguardano sia le fonti scritte (epigrafiche e letterarie) sia materiali (resti archeologici, monete, rappresentazioni iconografiche)<sup>1763</sup>. Tutto ciò a dimostrare come l'eroe sia stato accolto nell'isola non soltanto nei centri di matrice greca, ma anche in quelli di ambito fenicio-punico e indigeno. È forse per questo motivo che l'Eracle siciliano presenta molte commistioni con quello fenicio (Melqart)<sup>1764</sup>, con quello etrusco (Hercle)<sup>1765</sup> e con quello italico (Ercole)<sup>1766</sup>, ma soprattutto nell'isola è collegato ai vari aspetti che ne regolano la società, da quello funebre a quello della difesa del territorio a quello della maturazione sociale dei fanciulli che passano all'età adulta. Un ulteriore aspetto della ritualità che riguarda Eracle è quello connesso ai culti delle acque, delle quali l'eroe si prende cura come nume tutelare.

Prima di menzionare i siti in cui è attestato il culto di Eracle appare utile individuare la figura dell'Eracle siciliano, come già detto, e le molteplici caratteristiche che lo identificano nell'ambito della ritualità siciliana.

---

<sup>1763</sup> Si è cercato di riassumere in un catalogo in forma schematica tutte le attestazioni presenti in Sicilia e indicanti una ritualità connessa ad Eracle. L'argomento è tuttavia molto vasto e l'analisi su di esso non può che essere considerata che una panoramica preliminare. Si ringrazia G. Cantone per il sostegno fornito in fase di ricerca e di ricognizione e per il supporto nella realizzazione delle tabelle sulle attestazioni dei culti relativi ad Eracle in Sicilia.

<sup>1764</sup> Bonnet 2005, pp. 17-28. Cfr. anche Chiappisi 1961 e bibliografia; Bisi 1968, pp. 1156-1158 e bibliografia; Purpura 1981, pp. 87-93 e bibliografia; Moreno 2002, pp. 12-19.

<sup>1765</sup> L'idea dell'Hercle italico si palesa in particolar modo nel momento in cui i Mamertini giungono in Sicilia nel III a.C., a tal proposito si veda Servi 1903. Cfr. anche Bayet 1926b; Levi 1996, p. 90; Capano 2013, pp. 93-154.

<sup>1766</sup> Bayet 1926b; Levi 1996, pp. 79-94; Levi 1997; Genovese 2000.



## 8.1. L'iconografia di Eracle in Sicilia

L'Eracle greco giunge a partire dall'VIII secolo con i coloni greci e mantiene i valori della madrepatria. L'immagine diffusasi è quella di un eroe, nonostante la sua natura eroica non appaia sempre ben definita. L'Eracle italico invece attesta col nome "Hercle" la propria presenza in Sicilia a partire dal III a.C.<sup>1767</sup> con l'arrivo dei Mamertini in Sicilia<sup>1768</sup>.

Anche il fenicio Melqart confluisce nella rappresentatività dell'Eracle siciliano poiché come figura semidivina ebbe una grande diffusione nel Mediterraneo, inoltre entrambi presentavano caratteristiche simili, ovvero forza e virilità utili alla protezione degli abitanti<sup>1769</sup>.

Eracle si fa portavoce così del sincretismo religioso e dell'integrazione interetnica e interculturale in territorio anellenico, si cercherà dunque di individuare come le varie tradizioni religiose confluiscono in Sicilia influenzando l'Eracle siciliano.

Nell'isola sono stati rinvenuti reperti vascolari in cui Eracle è rappresentato come il prototipo dell'eroe greco: corto chitone, barba appuntita e capelli alle spalle<sup>1770</sup>. Caratteristiche simili si hanno su una matrice di *pinax* proveniente da Agrigento<sup>1771</sup>, su un'edicola votiva proveniente da Colle Madore<sup>1772</sup> e su una serie di vasi attici provenienti da Gela<sup>1773</sup> e Caltagirone<sup>1774</sup>. Eracle indosserà la *leontè* solo a partire dal primo quarto del V secolo a.C., momento in cui il chitone tende a scomparire nell'iconografia dell'eroe, che appare nudo o coperto dalla sola *leontè* che gli copre il capo e le spalle<sup>1775</sup>.

---

<sup>1767</sup> Si veda Servi 1903.

<sup>1768</sup> Ricordiamo anche che Ercole romano ed Eracle greco sono due entità differenti, anche se non mancano punti di contatto tra i due numi. Si veda Bayet 1926a.

<sup>1769</sup> Cfr. Levi 1996, p. 86. Inoltre sia Melqart che Eracle sono accomunati da un rapporto particolare con le divinità femminili, cfr. Bonnet 2005, pp. 27-28.

<sup>1770</sup> Si veda l'arula di Gela di VI a.C. cfr. Panvini 1998, p. 120.

<sup>1771</sup> Seconda metà VI secolo, cfr. Panvini, Sole 2009, p. 256.

<sup>1772</sup> Si veda la sezione dedicata. Cfr. anche Marconi 1999; Vassallo 1999; Panvini, Sole 2009, p. 391; De Bernardin 2012, p. 306.

<sup>1773</sup> Panvini 1998, p. 82 e p. 120; Di Stefano 2017, p. 62; Congiu, Calà 2017, p. 196.

<sup>1774</sup> Panvini, Sole 2009, p. 328. Più in generale cfr. Frasca 2017, p. 116.

<sup>1775</sup> A tal proposito sembrano interessanti le due sculture fittili provenienti da Himera, cfr. Vassallo 2004, tav. CXXIV. Sulla figura di Heracle nel contesto imerese si veda anche Serino 2014, pp. 9-32.

La scultura della scuola lisippea influenza il piccolo marmo proveniente da Siracusa<sup>1776</sup> e l'Eracle bronzeo di Modica<sup>1777</sup>, che è una valida dimostrazione di influenza dell'Ercole etrusco italico poiché presenta la mano destra poggiata su una clava e la sinistra con l'arco protratto in avanti<sup>1778</sup>. La presenza dell'Ercole italico è probabilmente dovuta ai Mamertini, come attestano una serie di bronzi<sup>1779</sup> che lo ritraggono combattente e come comprova una parte di un cinturone sannitico rinvenuto a Morgantina<sup>1780</sup>.

Anche il mondo teatrale e comico viene influenzato in Sicilia dalla presenza di Eracle come testimoniano un cratere siceliota proveniente da Lentini<sup>1781</sup>, un cratere apulo con scena di farsa fliacica proveniente da Catania<sup>1782</sup> (fig. 2) e una statuina fittile proveniente da Fontana Calda di Butera<sup>1783</sup>.

Nelle testimonianze siciliane più tarde l'eroe vede accomunare i propri caratteri a quelli dell'Ercole romano, a sua volta influenzato dal repertori mitico tradizionale greco<sup>1784</sup>.

Il gruppo marmoreo di Eracle che lotta con Anteo<sup>1785</sup> e che viene da Catania<sup>1786</sup> è una classica attestazione dell'Ercole romano rappresentato con barba ed esprimente la forza intesa come virtù. Il semidio si fa portavoce di una scala di valori come nell'antichità classica Ares, il quale viene probabilmente ripreso dall'iconografia più tarda dell'eroe per quanto riguarda l'area magnogreca e

---

<sup>1776</sup> Risalente al III secolo a.C., cfr. Bernabò Brea 1956b, p. 58.

<sup>1777</sup> Fine IV inizi III a.C. Si veda Di Stefano 2004, p. 9. Cfr. anche Di Stefano 2017, pp. 57-67.

<sup>1778</sup> Di Stefano 2004, p. 9.

<sup>1779</sup> Bayet 1926b.

<sup>1780</sup> Bonanno 2014, p. 48.

<sup>1781</sup> De Cesare 2013, p. 67.

<sup>1782</sup> La Mertens-Horn discute del cratere che era custodito nel Museo Biscari di Catania in un articolo del 1999 e in quell'anno il vaso risulta scomparso. Si vedano Brommer 1984, p. 30, fig. 12; Mertens-Horn 1999, pp. 131-162.

<sup>1783</sup> Si veda Portale 2008, pp. 9-58. Cfr. in generale anche Adamesteanu 1994-1995, pp. 109-117.

<sup>1784</sup> Levi 1996, p. 86.

<sup>1785</sup> II secolo a.C.

<sup>1786</sup> Libertini 1981, pp. 79-87; Pautasso 1992, pp. 83-91.

siceliota, così come dimostrato nella Grande Tavola Selinuntina<sup>1787</sup> e nella *Tabula Agnonensis*, in cui manca il nome di Ares ed è presente quello di Eracle<sup>1788</sup>.

Essendo modello di virtù Eracle ha un ruolo primario nelle manifestazioni religiose locali sia pubbliche che private<sup>1789</sup>; inoltre è possibile rintracciare le sue funzioni sociali nelle monete presenti in diverse città della Sicilia<sup>1790</sup>.

## 8.2. Eracle e le acque sacre in Sicilia

Eracle e le acque hanno da sempre un legame profondo e se gli antichi hanno accostato la figura di questo eroe per eccellenza alle sorgenti o ai corsi d'acqua, questo non è avvenuto solo in Sicilia, ma in generale nel mondo greco<sup>1791</sup>.

Che Eracle sia particolarmente legato ai culti delle acque, siano esse marine, fluviali, palustri o termali è attestato da diverse fonti. Le aree dove si celebra il suo culto sono infatti spesso prossime

---

<sup>1787</sup> *JG* XIV 268. Cfr. Coarelli, Torelli 1984, p. 84.

<sup>1788</sup> Genovese 2000, p. 350.

<sup>1789</sup> De Cesare 2013, p. 67.

<sup>1790</sup> Scopi politici per Siracusa, Gela, Himera, Camarina e Messina. La funzione colonizzatrice dell'eroe è individuabile nelle monete di Agira, di Akragas, Selinunte, Alontion e Kephaloïdion. Cfr. rispettivamente per Agira Giangiulio 1983, pp. 835-836, Ciaceri 1993, p. 281 e La Delfa 2017, p. 120; per Akragas Gabrici 1927, pp. 114-116, Consolo Langher 1969, p. 71; Westreïmark, Jenkins 1980, p. 14; per Selinunte Carroccio 2004, p. 196 e La Delfa 2017, p. 119; per Alontion Bernabò Brea 1975b, pp. 3-25; per Kephaloïdion La Delfa 2017, p. 122. Cfr. anche Calciati 1994, pp. 8-13.

<sup>1791</sup> Ἀκίδων è il nome di un fiume dell'Elide presso cui sorgeva il tempio di Eracle, e, ancora, Ἀκη è il nome di una città fenicia e proprio in questa scorreva un fiume in cui Eracle trovò la guarigione. Si veda la nota 3 in Rapisarda 1916, pp. 218-219. Sull'Acidonte si veda anche Strabone, 8, 3, 21: Ἀπὸ δὲ τοῦ Πύλου τούτου καὶ τοῦ Λεπρείου τετρακοσίων πρὸ σταδίων ἐστὶ διάστημα ἐπὶ τὴν Μεσσηνιακὴν Πύλον καὶ τὸ Κορυφάσιον ἐπὶ θαλάττῃ κείμενα φρούρια, καὶ τὴν παρακειμένην Σφαγίαν νῆσον, ἀπὸ δὲ Ἀλφειοῦ ἑπτακοσίων πενήκοντα, ἀπὸ δὲ τοῦ Χελωνάτα χιλίων τριάκοντα. ἐν δὲ τῷ μεταξύ τὸ τε τοῦ Μακιστίου Ἡρακλέους ἱερὸν ἐστὶ καὶ ὁ Ἀκίδων ποταμὸς, ῥεῖ δὲ παρὰ τάφον Ἰαρδάνου καὶ Χάαν πόλιν ποτὲ ὑπάρξασαν πλησίον Λεπρείου, ὅπου καὶ τὸ πεδῖον τὸ Αἰπάσιον. περὶ ταύτης δὲ τῆς Χάας γενέσθαι φασὶν ἔνιοι τὸν πόλεμον τοῖς Ἀρκάσι πρὸς τοὺς Πυλῖους, ὃν ἔφρασεν Ὅμηρος, καὶ δεῖν οἶονταὶ γράφειν ἠβῶμ', ὡς ὅτ' ἐπ' ὠκυρόω Ἀκίδοντι μάχοντο ἀγρόμενοι Πύλιοι τε καὶ Ἀρκάδες Χάας παρ' τειχεσσιν, οὐ Κελάδοντι, οὐδὲ Φειᾶς· τῷ γὰρ τάφῳ τοῦ Ἰαρδάνου τοῦτον πλησιάζειν καὶ τοῖς Ἀρκάσι τὸν τόπον μᾶλλον ἢ ἐκεῖνον, "Ci sono circa 400 stadi di distanza che dividono questa Pilo e Lepreo dalla Pilo di Messenia e da Corifasio, fortezze situate sul mare, nonché dall'adiacente isola di Sfagia; dall'Alfeo ci sono 750 stadi e da Chelonata 1030. Nello spazio intermedio ci sono il tempio di Eracle Macistio e il fiume Acidonte. L'Acidonte scorre nei pressi della tomba di Giardano e di Caa, città che esisteva tempo vicino a Lepreo, dove si trova anche la pianura Epasia. Taluni raccontano che per il possesso di questa città di Caa ci fu la guerra fra Arcadi e Pili di cui parla Omero e pensano si debba scrivere: fossi giovane come quando sull'Acidonte rapido [combattevano insieme Pili ed Arcadi forti di lance presso il muro di Caa, vale a dire si debba scrivere non Celadonte, ma Acidonte, non Feia, ma Caa: questa regione, infatti, è più vicina di quella alla tomba di Giardano e agli Arcadi". Trad. a cura di A.M. Biraschi.

a luoghi che sorgono in questi contesti, si pensi, ad esempio, a Selinunte, che sorge presso la foce dell'*Hypsas*. Nella città, pur non essendo certa l'esistenza di un luogo di culto dedicato all'eroe, il suo nome è tuttavia presente nel *pantheon* cittadino, come ci dice la grande tavola selinuntina<sup>1792</sup>. Ancora, a testimonianza del culto di Eracle da Poggioreale, sempre lungo l'*Hypsas*, proviene un'epigrafe che testimonia la presenza di un sacello votivo<sup>1793</sup> e la già menzionata stele raffigurante il semidio presso una fontana è stata rinvenuta nei pressi di Colle Madore<sup>1794</sup>.

I luoghi vicini a zone ricche d'acqua testimoniano dunque molto spesso la presenza di un culto di Eracle. A Messina, ad esempio, l'antica Zancle, è accertata la presenza di un santuario dedicato ad Eracle Manticlo<sup>1795</sup>.

In area siceliota il culto di Eracle è collegato soprattutto alla presenza di sorgenti termali. Diodoro Siculo narra che le ninfe, giunto il semidio nella zona di Himera dopo la sua decima fatica, fecero sgorgare delle acque sulfuree nelle quali l'eroe potesse rinfrancarsi<sup>1796</sup>, i *therma loutra* cantati da Pindaro<sup>1797</sup>, che celebra tali acque come sacre alle ninfe anche se non si riferisce direttamente ad Eracle<sup>1798</sup>. Variante al mito narrato da Diodoro è quella in cui viene sostenuto che le ninfe abbiano fatto sgorgare la sorgente per Eracle secondo una volontà della dea Atena, la quale era venerata nella zona<sup>1799</sup>. A livello archeologico sono diversi e consistenti i ritrovamenti di terrecotte figurate, di forme vascolari e di un *louterion*<sup>1800</sup> che rafforzano l'esistenza in zona di culti domestici e pubblici legati all'importanza che l'eroe assume nei culti domestici delle acque.

---

<sup>1792</sup> *JG* XIV 268. Cfr. Coarelli, Torelli 1984, p. 84.

<sup>1793</sup> Piraino 1959, p. 162: Το Η[ε]ρακλέος ἱερὸν ἐμὶ, ἡέρξ[ε] δέ με Ἀρίστυλο[ς ἡ]ο Ἡερ[μ]ία ἡυίος.

<sup>1794</sup> Si veda la sezione dedicata. Cfr. anche Giangiulio 1983, pp. 796-797.

<sup>1795</sup> Si vedano Asheri 1988, pp. 7-9 e Frisone 2017, p. 160.

<sup>1796</sup> Si veda la sezione dedicata. Cfr. anche Ciaceri 1993, p. 282; Frisone 2017, p. 147.

<sup>1797</sup> Pindaro, *Olimpica* 12.

<sup>1798</sup> Di Nicuolo 2020, p. 118.

<sup>1799</sup> Frisone 2017, p. 147.

<sup>1800</sup> Di Nicuolo 2020, p. 118.

Sempre nel V libro Diodoro<sup>1801</sup> fa riferimento ad altre sorgenti legate al passaggio del semidio con la mandria di Gerione. L'autore scrive in particolare delle fonti Ciane e Aretusa, poste nella zona ionica dell'isola<sup>1802</sup>.

È dunque attestata la consacrazione all'eroe di *therma loutra* che durante il periodo arcaico e il periodo classico assumono un ruolo di primo piano e divengono un premio ambito dai vincitori degli agoni che aspirano ad ottenere un riconoscimento simile a quello che gli dei avevano dato ad Eracle<sup>1803</sup>. L'immersione nelle acque termali dedicate alle ninfe o all'eroe entra così a far parte dei rituali sociali divenendone una consuetudine.

La connessione che lega l'eroe alle mandrie bovine e alle sorgenti sulfuree avvicina il semidio a delle usanze siceliote. Se Eracle è legato a leggende che lo vogliono eroe-colonizzatore delle genti locali, è anche come queste ultime pastore di buoi e sacrificatori degli stessi<sup>1804</sup>. Le sorgenti, luoghi presso cui a volte si svolgono i sacrifici, diventano punti di incontro per mandrie e umani e luogo di passaggio verso il mondo ctonio<sup>1805</sup>. Inoltre, poiché in onore di Eracle si tributano sacrifici di buoi<sup>1806</sup>, si sono trovati nel suo culto punti di contatto con altri culti locali in Sicilia<sup>1807</sup>.

La connessione tra le acque sulfuree ed Eracle può essere individuata anche tramite il ritrovamento di una statuetta votiva fittile proveniente da Fontana Calda di Butera<sup>1808</sup>. Il nome della contrada attesterebbe nell'antichità la presenza di una sorgente di acque termali dedicata forse a delle entità delle acque poste in connessione anche con Artemide<sup>1809</sup>. Il culto sarebbe comprovato in questo caso dal ritrovamento di diverse coroplastiche votive e ciò ha consentito di ipotizzare nel luogo un duplice culto di Eracle e delle ninfe locali.

---

<sup>1801</sup> Diodoro 5, 3.

<sup>1802</sup> Si vedano le sezioni dedicate. Si veda inoltre il rapporto delle ninfe con Artemide nella sezione su Aretusa.

<sup>1803</sup> Di Nicuolo 2020, p. 122.

<sup>1804</sup> Si veda il sacrificio dei buoi presso la fonte Ciane nella sezione dedicata.

<sup>1805</sup> Giangiulio 2017, pp. 12-13.

<sup>1806</sup> Giangiulio 1983, pp. 819-820.

<sup>1807</sup> Giangiulio 1983, pp. 785-846.

<sup>1808</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>1809</sup> Portale 2008.

L'attestazione di un culto dell'eroe collegato alle acque è individuabile anche nei *gymnasia*<sup>1810</sup> sotto forma di culto iniziatico, poiché al loro interno sono a volte presenti piscine piene d'acqua, spesso riscaldate, utilizzate da giovani atleti in allenamento.

Ancora, i culti di Eracle e delle acque in Sicilia sono connessi all'iconografia delle monete battute nelle varie città. In genere in esse viene rappresentata sul *recto* la testa di Eracle e sul *verso*, sotto forma umana, il dio fluviale della città. Ne sono esempio le monete di V secolo a.C. provenienti da Longane<sup>1811</sup> e di IV secolo provenienti da *Agyrion* e Gela. Per le monete battute da Selinunte tra il 450 a.C. e il 440 a.C. è il caso di mettere in evidenza come le raffigurazioni impressevi, sul *recto* Eracle che cattura il toro cretese, sul *verso* un'immagine maschile che su un'ara cinta da serpenti compie un'offerta, mostrino, sempre sul verso, la figura di un uccello acquatico associato agli ambienti palustri. L'eroe potrebbe rappresentare una sorta di sovrintendente alla natura selvaggia a vantaggio di una umanità civilizzata. Un'azione simile può essere messa in relazione forse anche con l'iconografia camarinense delle monete raffiguranti il semidio, per la quale si rimanda allo studio di G. Guzzetta<sup>1812</sup>.

Anche per quanto riguarda il compimento di alcune delle sue fatiche Eracle fa uso delle acque nel corso dei suoi spostamenti. L'Idra da lui sconfitta nella seconda fatica è un mostro che viene dal mare e nei pressi del torrente S. Venera, al suo sbocco, è emersa parte di una metopa in terracotta con scena relativa alla fatica<sup>1813</sup>. Si ricorda anche uno *skyphos* proveniente da Himera su cui si è rilevata una scena simile<sup>1814</sup> e che pare possa essere stato utilizzato per attività cultuale.

Nella sua quinta fatica l'eroe, per ripulire le stalle di Augia, devia i corsi dei fiumi Alfeo e Peneo, e nella sesta uccide gli uccelli ripugnanti dello Stinfalo decontaminando così la zona resa palustre per opera delle creature<sup>1815</sup>.

La figura di Eracle mediatore tra la natura, intesa come Φύσις, e la comunità, è accostabile all'azione di molte delle ninfe oggetto di questo studio, come per Segesta, nel cui caso, secondo

---

<sup>1810</sup> Su tale argomento si vedano Delorme 1960; Trombetti 2013 per una panoramica generale.

<sup>1811</sup> Bernabò Brea 1950, p. 3 e Imbesi 2013, p. 253.

<sup>1812</sup> Guzzetta 2004, pp. 33-44.

<sup>1813</sup> Frasca 2017, pp. 58-59.

<sup>1814</sup> Serino 2014, pp. 9-32.

<sup>1815</sup> Cfr. anche Locchi 2010, p. 25.

Rapisarda, le *νύμφαι Ἀχελήτιδες* che giungono in soccorso di Eracle sono le stesse ninfe della Lidia che compiono lo stesso atto, aiutando l'eroe e facendo sgorgare le sorgenti<sup>1816</sup>.

L'eroe viene quindi associato spesso a divinità femminili, siano esse ninfe o personificazioni di sorgenti e corsi d'acqua come Ciane e Aretusa. Spesso è anche associato a divinità maggiori come Artemide, Atena ed Era e del suo culto vi sono diversi esempi in altre città della Sicilia<sup>1817</sup>.

Generalmente sono state individuate alcune attestazioni in molte città della Sicilia che fanno riferimento, anche in piccola parte, al culto dell'eroe. I diversi ritrovamenti provengono da contesti disparati, motivo per cui si inserisce in forma di tabella l'elenco delle testimonianze che è stato possibile rintracciare fin adesso e che fanno parte di un sistema culturale più ampio e che vede l'eroe testimone dei cambiamenti paesaggistico-naturali che riguardano la Sicilia in età antica.

Dai dati esaminati possiamo dire che l'eroe protettore e amministratore delle acque è l'Eracle di età arcaica e di epoca classica, mediatore di culture diverse e presente nell'organizzazione civile delle varie città. Eracle tutela differenti tipi di acque che come si è visto hanno diverse caratteristiche e sono di diversa natura e questi dati emergono dalle analisi del racconto di alcune delle sue fatiche e nelle raffigurazioni iconografiche ritrovate nei dintorni di corsi fluviali o in diversi contesti in cui l'acqua è presente sotto vari aspetti.

---

<sup>1816</sup> Rapisarda 1916, pp. 218-219.

<sup>1817</sup> Più in generale vi sono attestazioni di diversi tipo in molte città siciliane di cui per comodità si riporta una tabella generale.

## Eracle in Sicilia – Figure e Tavole



Fig. 1 - Attestazioni sulla presenza di Eracle in Sicilia (Ampolo 2016)



Fig. 2 - Cratere apulo da Catania con rappresentazione di farsa fliacica (Mertens-Horn 1999)



N.	Titolo	Genere	Paese	Autore	Forma	Presentazione	Acquisizione	Clasificación	Identificación	Reserva	Indicador	Características	Idioma	Estado	Forma	Accesibilidad	Altra
1	C. de Pablo - Cuentos Indígenas	Relato escrito	Argentina	x	x	8-9 pag. d.c.				8 pag. d.c.							Museo provincial, ciclo de lecturas
2																	
3	El Conato de Fátima	Argumento	Argentina	x		10 cm. x c. 8 pag. d.c.				8-9 p.c.	Temporada de poble						
4	Guerra de Argento	Argumento	Argentina	x		10 cm. x c. 8 pag. d.c.				8-9 p.c.							
5	S.O. del camino de la Florida	Argumento	Argentina	x		10 cm. x c. B. 8 pag. d.c.				8-9 p.c.							
6	Neocriollos	Argumento	Argentina	x		2 med. p.c.				8-9 p.c.							
7										8-9 p.c.							
8	El Conato de Fátima	Mera	Italia	x		10 cm. x c. d.c.				8-9 p.c.							
9										8-9 p.c.							
10	Mundo Indígena, neocriollos, I, B	Relato	Argentina	x		10 cm. x c.				8-9 p.c.							
11	Guerra, cultura meridional	Relato	Argentina	x		10 cm. x c. B.				8-9 p.c.							
12	Neocriollos de la Florida, I, B	Relato	Argentina	x		10 cm. x c.				8-9 p.c.							
13										8-9 p.c.							
14	Neocriollos, neocriollos, Cuentos de la Florida	Relato	Argentina	x		10 cm. x c. B.				8-9 p.c.							
15	C. de Pablo	Relato	Argentina	x		10 cm. x c. B.				8-9 p.c.							
16	El Conato de Fátima, I, B	Relato	Argentina	x		10 cm. x c.				8-9 p.c.							
17										8-9 p.c.							
18										8-9 p.c.							
19	El Conato de Fátima	Relato	Argentina	x		10 cm. x c.				8-9 p.c.							
20	El Conato de Fátima, I, B	Relato	Argentina	x		10 cm. x c.				8-9 p.c.							
21	Teatro antiguo	Relato	Argentina	x		10 cm. x c.				8-9 p.c.							
22										8-9 p.c.							
23										8-9 p.c.							
24	Neocriollos, neocriollos, Cuentos de la Florida	Relato	Argentina	x		10 cm. x c. B.				8-9 p.c.							
25	Neocriollos, neocriollos, Cuentos de la Florida	Relato	Argentina	x		10 cm. x c.				8-9 p.c.							
26										8-9 p.c.							





## 9. Le grotte come ambiente sacro. Il caso delle Ninfe di Sicilia e le proprietà purificatrici e divinatorie dell'acqua

Come si è visto nei capitoli precedenti, le ninfe vengono associate anche ad ambienti ctonii. Esse sono connesse a questi ultimi non tanto nell'accezione legata agli inferi, quanto nella collocazione effettiva degli ambienti ad esse collegati, quali antri, grotte e paesaggi sotterranei<sup>1818</sup>. Infatti i miti riguardanti le ninfe, e le fonti antiche relative ad esse, ne collocano spesso il culto all'interno di grotte. Lo stesso Porfirio pone in relazione le Ninfe e le grotte quando discute dello svezzamento di Kore da parte di Demetra in un antro abitato dalle Ninfe. Nello stesso libro l'autore narra di come agli dei olimpici venissero elevati templi e altari, mentre alle Ninfe, e alle divinità ctonie, venissero dedicate grotte e caverne per via della natura stessa dell'ambiente che ad esse si confaceva, e in virtù delle acque sorgive presenti: "Come infatti consacrarono in onore degli dèi olimpi templi, edifici e altari, per gli dèi ctonii e gli eroi are, per le divinità sotterranee buche e cavità, così consacrarono antri e caverne al cosmo e anche alle Ninfe, in virtù delle acque che stillano o sgorgano dagli antri, alle quali presiedono le Ninfe Naiadi, come mostreremo tra poco"<sup>1819</sup>. Poiché queste creature sono legate alle acque hanno anche poteri profetici e sono poste in connessione con le grotte in quanto ambienti parzialmente ctonii e colmi di essenza divina<sup>1820</sup>.

---

<sup>1818</sup> Per ulteriori confronti si veda Raimondi 2022, pp. 115-124 e in generale il volume curato da Caliò, Lepore, Raimondi, Todaro 2022.

<sup>1819</sup> Porfirio, *De antro*, 6: ὡς γὰρ τοῖς μὲν Ὀλυμπίοις θεοῖς ναοὺς τε καὶ ἔδη καὶ βωμοὺς ἰδρύσαντο, χθονίοις δὲ καὶ ἥρωσιν ἐσχάρας, ὑποχθονίοις δὲ βόθρους καὶ μέγαρα, οὕτω καὶ τῷ κόσμῳ ἄντρα τε καὶ σπήλαια, ὡσαύτως δὲ καὶ ταῖς νύμφαις διὰ τὰ ἐν ἄντροις καταλειβόμενα ἢ ἀναδιδόμενα ὕδατα, ὧν αἱ ναΐδες, ὡς μετ' ὀλίγον ἐπέξιμεν, προεστῆκασιν νύμφαι.

<sup>1820</sup> Si pensi ad esempio al fatto che "nel culto di Cibele, popolare a Creta e in Frigia (Strabone, 13, 4, 14; Ammiano Marcellino, 23, 6, 18; Pausania, 10, 32, 3), in Grecia (Pausania, 8, 36, 3; 41, 2; 47, 39), in Magna Grecia e nel mondo romano (cfr. SaES, pp. 139-152) gli antri della dea erano spesso considerati porte degli Inferi, luoghi oracolari e iniziatici (cfr. Damascio, *Vit. Isid.*, 131; Strabone, 13, 1, 67; SaES, pp. 166-250 per i culti di Attis, Adone e le grotte cristiane). Nonostante Porfirio riconduca a Zoroastro la consacrazione culturale di grotte, l'antro appare un ricettacolo archetipico di forze magiche cosmiche, luogo di culto e di iniziazione, matrice cosmogonica e antropogonica fin dall'epoca quaternaria (cfr. SaES, pp. 37-61)". Cfr. Simonini 1986, p. 189. Si vedano anche Ustinova 2009a; Ustinova 2009b. Inoltre probabilmente la ricerca della verità è associata alla primordialità e alla natura ambivalente delle grotte, le quali, essendo ambienti ctoni, sono anche sede divinatoria anche per via della loro vicinanza con i defunti, che per eccellenza conoscono ciò che avviene nella vita terrena. Si vedano i casi degli oracoli di Gaia o di Trofonio (cfr. Fallea 2023, pp. 21-38). Cfr. Ustinova 2009a, p. 4. Ovviamente non tutte le sedi oracolari avevano luogo in antri oscuri e grotte, si vedano ad esempio i casi dei vaticini espressi dagli oracoli di Apollo, nell'ambito dei quali lo stesso Plutarco dice che la notte non ha nulla in comune con gli oracoli del dio. Plut., *Mor.*, 566C; Farnell 1907, pp. 4, 253. Si veda anche Ustinova 2009b, pp. 265-286.

Un'attenta disamina di queste strutture culturali potrebbe consentire di chiarire la relazione tra grotte e culti delle ninfe delle acque siciliane<sup>1821</sup>, e in questa sezione si vogliono proporre alcuni casi specifici che richiamano il problema.

### 9.1. La grotta come sede di culto. Dall'identità culturale dell'antro alle proprietà purificatrici e divinatorie dell'acqua

I miti di cui le Ninfe sono protagoniste e le fonti antiche che li narrano ne collocano spesso il culto all'interno di grotte<sup>1822</sup>. Che il popolo greco abbia avuto un atteggiamento particolare nei confronti di antri e cavità del terreno è riscontrabile già nella descrizione omerica dell'antro delle Ninfe<sup>1823</sup>; infatti sin dal primo verso del commento di Porfirio al passo omerico: “L'antro di Itaca descritto in questi versi da Omero è un enigma”<sup>1824</sup>. L'antro è sia “amabile”, sia “oscuro” e vi sono due ingressi:

---

<sup>1821</sup> Su questo argomento si vedano Calìo 2020b, pp. 123-134 e Calìo, Raimondi c.d.s.

<sup>1822</sup> Larson 2001, p. 153 discute proprio del fatto che sin dai poemi omerici le Ninfe vengono venerate in grotte o in santuari all'aperto: *Much as described in Homer (Od. 13.102–12, 349– 51; 17.205–11), they were worshiped at simple open-air spring sanctuaries and in caves formed by the action of water. Often considered the first inhabitants of the land and cited as divine ancestors, they helped define local identity in the same way as rivers, and were similarly concerned with the welfare of the young. In myth, the nymphs often appear as companions of Olympian gods including Artemis, Dionysos, and Aphrodite, but in cult they are most often linked with pastoral deities including Apollo, Hermes, Acheloös, and Pan*, “Come descritto in Omero (*Od.* 13.102-12, 349- 51; 17.205-11), erano venerati in semplici santuari all'aperto e in grotte formate dall'azione dell'acqua. Spesso considerati i primi abitanti della terra e citati come antenati divini, essi contribuivano a definire l'identità locale allo stesso modo dei fiumi, ed erano ugualmente interessati al benessere dei giovani. Nel mito, le ninfe appaiono spesso come compagne di dei dell'Olimpo tra cui Artemide, Dioniso e Afrodite, ma nel culto sono spesso legate a divinità pastorali tra cui Apollo, Hermes, Acheloös e Pan”.

<sup>1823</sup> Omero, *Odissea*, 13, 96-112: Φόρκυος δέ τις ἐστι λιμὴν, ἀλίαιο γέροντος, ἐν δῆμῳ Ἰθάκης· δύο δὲ προβλήτες ἐν αὐτῷ ἀκταὶ ἀπορρῶγες, λιμένος πότι πεπτηῦται, αἱ τ' ἀνέμων σκεπώσι δυσαίων μέγα κῆμα ἔκτοθεν· ἔντοσθεν δὲ τ' ἄνευ δεσμοῖο μένουσι νῆες εὖσσελμοι, ὅτ' ἂν ὄρμου μέτρον ἴκωνται. αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη, ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές, ἱρὸν Νυμφάων, αἱ Νηϊάδες καλέονται. ἐν δὲ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασι λάινοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι. ἐν δ' ἴστοι λίθιοι περιμήκεες, ἔνθα τε Νύμφαι φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι· ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δύο δὲ τέ οἱ θύραι εἰσίν, αἱ μὲν πρὸς βορέαιο καταβαταὶ ἀνθρώποισιν, αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν, “C'è un porto detto di Forkys, il vecchio del mare, nella terra di Itaca. Lo formano due promontori scoscesi che si addolciscono giù verso il porto. Essi le grandi ondate dei venti impetuosi respingono, dal di fuori; e all'interno senza gomema rimangono terme le navi ben fatte, che giungano al giusto punto di ormeggio. All'estremità del porto c'è un ulivo dall'ampio fogliame, e vicino ad esso una grotta deliziosa, scura, sacra alle Ninfe che si chiamano Naiadi. Dentro ci sono crateri e anfore di pietra, e lì fanno anche il miele le api. Dentro ci sono telai altissimi di pietra, e lì le Ninfe tessono drappi color porpora, meraviglia a vedersi. Dentro ci sono acque perenni. La grotta ha due entrate: una, rivolta verso Borea, è accessibile agli uomini, l'altra invece, rivolta verso Noto, è riservata agli dèi, e di lì non passano uomini: è la via degli immortali”. Si veda anche il commento di Porfirio, *De antro*, 1-4. Cfr. Ustinova 2009a, p. 1

<sup>1824</sup> Porfirio, *De antro*, 1: Ὅτι ποτὲ Ὀμήρῳ αἰνίττεται τὸ ἐν Ἰθάκῃ ἄντρον, ὃ διὰ τῶν ἐπῶν τούτων διαγράφει λέγων. Tutte le trad. di Porfirio citate in questo testo sono a cura di L. Simonini.

uno per i mortali e l'altro per le entità immortali: “In capo al porto vi è un olivo dalle ampie foglie: vicino è un antro amabile, oscuro, sacro alle Ninfe chiamate Naiadi; in esso sono crateri e anfore di pietra; lì le api ripongono il miele. E vi sono alti telai di pietra, dove le Ninfe tessono manti purpurei, meraviglia a vedersi; qui scorrono acque perenni; due porte vi sono, una, volta a Borea, è la discesa per gli uomini, l'altra, invece, che si volge a Noto, è per gli dèi e non la varcano gli uomini, ma è il cammino degli immortali<sup>1825</sup>.

La grotta viene anche percepita come sede di “generazione” dell'anima sia in Ferecide<sup>1826</sup> che in Porfirio che lo cita: “E Ferecide di Siro menziona recessi, fosse, antri, porte e ingressi, alludendo enigmaticamente con questi simboli alla generazione delle anime e al loro distacco da essa”<sup>1827</sup>.

La disposizione stessa degli oggetti presenti al suo interno ed elencati nel poema omerico<sup>1828</sup> richiama inoltre non soltanto un ambiente reale, ma anche allegorico. In Omero il senso di ultraterreno e sacro dell'antro è rafforzato dalla presenza delle Ninfe alle quali Odisseo promette di elevare offerte sacrificali: “Subito le Ninfe pregò sollevando le braccia: <<Ninfe Naiadi, figlie di Zeus, io non credevo che vi avrei rivisto. E invece, ecco vi saluto con dolce preghiera. Ma anche doni vi offriremo, come in passato, se a me la Predatrice figlia di Zeus benevolmente concede che io viva e mi fa crescere il caro figlio>>”<sup>1829</sup>. Anche la reiterazione di ἐν δὲ<sup>1830</sup> contribuisce a rendere rituale e incantatorio il significato del luogo e i poemi omerici sono pieni di tali formulari<sup>1831</sup>;

---

<sup>1825</sup> Omero, *Odissea*, 13, 102-112 commentato in Porfirio, *De antro*, 1: 'αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη, ἀγγόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές, ἱρὸν νυμφάων αἰ νηιάδες καλέονται. ἐν τῷ κρητῆρες τε καὶ ἀμφοφορῆς ἕασι λάινοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι. ἐν δ' ἴστοι λίθιοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι· ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δύο δέ τε οἱ θύραι εἰσὶν, αἱ μὲν πρὸς βορέαιο καταβαταὶ ἀνθρώποισιν, αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδὸς ἐστίν.'

<sup>1826</sup> Su Ferecide si veda anche quanto scritto da Caliò (2020a, p. 174): “Ferecide di Siro che aveva realizzato probabilmente una teogonia, sempre in prosa, dal nome *Eptamychos* (*Le sette caverne*)”.

<sup>1827</sup> Porfirio, *De antro*, 31: καὶ τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιτιζομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις. Pherecydes Fr. B6 DK in Edwards 1990, p. 260.

<sup>1828</sup> Omero, *Odissea*, 13, 102-112 (si vedano i versi già citati).

<sup>1829</sup> Omero, *Odissea*, 13, 355-360: αὐτίκα δὲ Νύμφησ' ἠρήσατο χεῖρας ἀνασχών· - "Νύμφαι Νηιάδες, κοῦραι Διός, οὐ ποτ' ἐγὼ γε ὄψεσθ' ὑμῖν' ἐφάμην· νῦν δ' εὐχολῆσ' ἀγανῆσι χαίρετ'· ἀτὰρ καὶ δῶρα διδώσομεν, ὡς τὸ πάρος περ, αἱ κεν ἔῃ πρόφρων με Διὸς θυγάτηρ ἀγελεῖη αὐτόν τε ζῶειν καὶ μοι φίλον υἱὸν ἀέξῃ”.

<sup>1830</sup> Omero, *Odissea*, 13, in particolare i vv. 105, 107 e 109 ad esempio.

<sup>1831</sup> Tarrant, Johnson 2018, p. 163.

questo *usus scribendi* consente di “sentire” piuttosto che di “comprendere”<sup>1832</sup>, e in tal senso i testi omerici sono quasi incantati.

Un’immagine molto famosa della caverna nell’antichità è data da quella presentata nella *Repubblica* di Platone<sup>1833</sup>. In questo caso essa diventa simbolo del vivere nell’oscurità, senza conoscenza della realtà<sup>1834</sup>, stato che muta solo nel momento in cui dall’oscurità dell’antro l’anima ascende avvicinandosi alla luce della ragione<sup>1835</sup>. La caverna qui ha un’accezione negativa, ma se se ne analizzano gli usi in diversi contesti antichi<sup>1836</sup>, emerge che nell’antica Grecia e anche a Roma, le grotte e gli antri erano sedi di creature connesse col mitico, col misterico e col tenebroso, ma non in tutti questi casi esistevano significati negativi<sup>1837</sup>.

Le grotte sono anche mitica abitazione di mostri ed esuli, si pensi ai miti di Scilla e Cariddi, residenti in antri oscuri dello Stretto di Messina, o ai Ciclopi, o, ancora, a personaggi come Filottete<sup>1838</sup>.

Diversi sono gli esempi di grotte culturali, in particolar modo concernenti culti della fertilità, come nel caso dei riti in onore di Demetra, nell’ambito dei quali venivano sacrificati dei maialini successivamente deposti in voragini sotterranee<sup>1839</sup>. Gli antri sono quindi sede di esseri divini che compiono e consumano atti rituali presso questi luoghi mistici. A tal riprova, nell’*Odissea*, Eileithyia, divinità connessa al parto, è proprietaria di una grotta<sup>1840</sup>. La grotta è anche la sede di diverse unione divine e semidivine; infatti, su questo filone, figure come Peleo e Teti, Giasone e

---

<sup>1832</sup> Parry 1933, pp. 30-43; Lord 1962, pp. 201-202.

<sup>1833</sup> Platone, *Repubblica*, 7, 514A-521B.

<sup>1834</sup> Plato, *Phaedo*, 109A–110A; Kingsley 1995, pp. 105-106, 126.

<sup>1835</sup> Ustinova 2009a, p. 2. Si vedano anche Procl., *In Rem publ.*, 12, 287-296; Frutiger 1930, pp. 101-105; Malcolm 1962; Adam 1963, p. 2, 88, 95, 156-163; Morrison 1977, pp. 227-231; Annas 1981, 252-258; Morgan 1990, pp. 135-138. Vediamo in tale accezione una connessione con la catabasi omerica di Odisseo che scende negli inferi, luogo in cui scopre le conoscenze celate ai mortali.

<sup>1836</sup> Ustinova 2009a. L’autrice non intende sottolineare che tutte le grotte siano state utilizzate come luoghi rivelatori di realtà, ma ritiene che indubbiamente esse svolgevano un ruolo fondamentale nell’ambito della sfera culturale della società antica.

<sup>1837</sup> Tuttavia ricordiamo che l’imperatore Costantino, durante una grande persecuzione contro i pagani, inviò i suoi emissari a controllare ogni tempio pagano e in ogni antro tenebroso. Cfr. Euseb., *Vita Const.*, 3, 57, 4, si vedano Stroumsa 1996, p. 175; Ustinova 2009a, p. 2.

<sup>1838</sup> Si veda Ustinova 2009a, p. 2.

<sup>1839</sup> Dietrich 1973, pp. 5-8; Clinton 1993, pp. 113-114.

<sup>1840</sup> Omero, *Odissea*, 19, 188; Faure 1964, pp. 82-90; Willetts 1962, pp. 52, 169; Dietrich 1974, p. 88; Burkert 1985, pp. 26-27.

Medea ed Enea e Didone hanno consumato il loro amore in unantro<sup>1841</sup>. Pensiamo che lo stesso Zeus, dopo essere stato partorito, venne nascosto in una grotta sul Monte Ida o sul Monte Dicte a Creta<sup>1842</sup>. Questi luoghi sono strettamente connessi alla natura e sono utilizzati come ambienti abituali da creature divine e semidivine.

È su tale filone che possiamo inserire il dato già menzionato che leggiamo in Porfirio nel momento in cui racconta di come Demetra abbia “allevato” Kore in unantro tra le Ninfe: “Consideravano l'antro simbolo non solo, come si è detto, del cosmo, cioè del generato e del sensibile, ma l'oscurità degli antri li indusse a vedervi il simbolo anche di tutte le potenze invisibili, la cui essenza appunto non è percepibile allo sguardo. Così Crono si prepara unantro nell'Oceano e lì nasconde i suoi figli; anche Demetra alleva Kore in unantro tra le Ninfe e passando in rassegna le opere dei teologi si troverebbero senz'altro molti altri esempi analoghi”<sup>1843</sup>.

## 9.2. I culti delle Ninfe delle acque in Sicilia: dal paesaggio naturale al paesaggio antropizzato

Come visto nell'*Odissea*<sup>1844</sup>, queste creature venivano adorate in santuari all'aperto e in grotte formatesi in modo naturale, e spesso contribuivano a definire l'identità locale del territorio e si preoccupavano del benessere degli abitanti<sup>1845</sup>. Nel mito le Ninfe appaiono anche come compagne delle divinità dell'Olimpo, tra cui Artemide, Dioniso e Afrodite, ma nel culto sono più spesso legate alle divinità agresti e naturali, tra cui Apollo, Hermes, Acheloös e Pan<sup>1846</sup>.

---

<sup>1841</sup> Verg. *Aen.* 4, 165–616; Knight 1967, p. 272; Roux 1999, pp. 333–335.

<sup>1842</sup> Si vedano ad esempio gli studi sui ritrovamenti provenienti dall'antro Ideo in Orsi 1888, pp. 769-904; Halbherr 1888, pp. 689-768; Sakellarakis 1988a, pp. 207-214, Sakellarakis 1988b, pp. 173-193; Pappalardo 2000, pp. 233-240. Cfr. anche per l'antro Ditteo Hogarth 1900, pp. 90-91; Boyd-Dawkins 1902, pp. 162-165; Rutkowski, Nowicki 1996; Watrous 1996. Si vedano Robertson 1996, pp. 247-251; Faure 1964, pp. 8, 83-94; Dietrich 1974, pp. 88, 109, e, ancora Dietrich 1974 pp. 81-96, 108-127; Burkert 1985, pp. 24-26; Ustinova 2009a, p. 3.

<sup>1843</sup> Porfirio, *De antro*, 7: Οὐ μόνον δ', ὡς φαμέν, κόσμου σύμβολον ἦτοι γενητοῦ αισθητοῦ τὸ ἄντρον ἐποιοῦντο, ἀλλ' ἤδη καὶ πασῶν τῶν ἀοράτων δυνάμεων τὸ ἄντρον ἐν συμβόλῳ παρελάμβανον διὰ τὸ σκοτεινὰ μὲν εἶναι τὰ ἄντρα, ἀφανὲς δὲ τὸ τῶν δυνάμεων οὐσιῶδες. οὕτω καὶ ὁ Κρόνος ἐν τῷ Ὠκεανῷ αὐτῷ ἄντρον κατασκευάζει κάκεῖ κρύπτει τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας· ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ Δημήτηρ ἐν ἄντρῳ τρέφει τὴν Κόρην μετὰ νυμφῶν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ εὐρήσει τις ἐπιὼν τὰ τῶν θεολόγων. Cfr. anche Simonini 1986; si vedano anche Saintyves 1918, pp. 139–165; Picard 1922, pp. 452–467; Knight 1967, pp. 164, 252; Neumann 1963; Dietrich 1967, pp. 398–401; Motte 1973, pp. 80–85, 240–243; Motte 2004, p. 243; Kern 2000, p. 31. Si veda anche Kusch, Kusch 2001, pp. 118–119.

<sup>1844</sup> Omero, *Odissea*, 13, 102-112, 349-351; 17, 205-211.

<sup>1845</sup> Dato che emerge comunque dalla maggior parte dei casi-studio citati dalle fonti e analizzati in questo lavoro.

<sup>1846</sup> Di questo discute la Larson, cfr. Larson 2007, p. 153.



Queste creature legate al paesaggio venivano adorate come singoli esseri o come gruppi e solitamente venivano rappresentate nell'arte greca come triadi. Tra i santuari delle Ninfe datati con certezza al periodo arcaico vi è la grotta di Saftulis, nel villaggio di Pitsà (vicino Sicione), dove nel 1934 sono stati scoperti esempi di pittura arcaica su legno<sup>1847</sup>. I visitatori del VI secolo appendevano nella grotta *pinakes* di legno dipinti per commemorare i loro doni alle Ninfe. Un *pinax* ben conservato mostra una famiglia che si prepara a sacrificare una pecora su un altare basso; un altro raffigura una triade di donne, rappresentante probabilmente le Ninfe. Tali ritrovamenti sono tipici di questi particolari contesti e, insieme ad alcune terrecotte votive, sono stati rinvenuti in antri di varia natura all'interno dei quali sono stati ipotizzati culti in onore delle Ninfe locali<sup>1848</sup>. Questi votivi sono coerenti con la fede greca che vedeva nelle Ninfe delle “assistenti” al parto e alle ragazze durante il passaggio dall'età adulta al momento del matrimonio<sup>1849</sup>. Molte fanciulle offrivano bambole e altri giocattoli alle Ninfe quando entravano nell'età adulta e le Ninfe erano tra le dee che potevano ricevere offerte formali prematrimoniali.

Ancora, un'altra grotta sede di un oracolo associato ad un culto di Ninfe è l'antro coricio (Κωρύκιον ἄντρον), sacro a Pan e alle Ninfe stesse. I pellegrini qui offrivano in dono alle entità delle conchiglie provenienti dal golfo di Corinto.

I luoghi della grecità sono così ricchi di culti in grotta come quelli attribuiti alle Ninfe che sarebbe impossibile discuterne in questa sede. Tuttavia, riflettendo su tale argomento, è importante porre l'accento su quanto i culti greci venissero “rimodellati” in ambito coloniale. In isole come la Sicilia, luogo in cui dovevano esistere sicuramente rituali di grande importanza per l'aspetto del territorio in cui avevano luogo, i culti dei coloni greci entrarono in simbiosi con le preesistenze locali. Un culto come quello rivolto a Demetra trovò un grande riscontro in una terra ricca di verdi boschi e vasti paesaggi naturali, in più, sin dal periodo arcaico, la Sicilia venne governata dai Dinomenidi, in particolar modo da Gelone e Ierone e questa famiglia contribuì in particolar modo alla diffusione del culto delle *chthoniai theai*, le dee della terra, Demetra e Kore. Il culto delle due dee, in particolar modo in siti come Gela, Agrigento e altri dell'entroterra, si deve certamente all'azione dei Dinomenidi. A tal proposito Agrigento è descritta da Pindaro come la “sede di Persefone”<sup>1850</sup> e nel

---

<sup>1847</sup> Ustinova 2009a, p. 66.

<sup>1848</sup> Si vedano il caso siciliano di Agrigento e il caso locrese di Grotta Caruso.

<sup>1849</sup> Sui passaggi di *status* delle donne si veda Brelich 1969.

<sup>1850</sup> Pindaro, *Pyth.*, 12, 1-2. Inoltre Cicerone nel I secolo dichiara che l'intera Sicilia è sacra alle due dee. Si veda Cicerone, *Verr.*, 2,4,105.

suo territorio si trova un contesto interessante come quello del “Santuario rupestre”, costituito da una serie di grotte artificiali o gallerie presenti nella collina rocciosa. In queste sono stati ritrovati diversi oggetti votivi tra cui alcuni grandi busti in terracotta per l’analisi dei quali si consiglia la lettura degli studi della Portale<sup>1851</sup>. Del già citato “Santuario rupestre” agrigentino, emerge la sacralità<sup>1852</sup> e il contesto potrebbe corrispondere ad una favissa appartenente al santuario di S. Biagio che nel IV secolo a.C. accoglieva anche un ninfeo<sup>1853</sup>. Studi recenti evidenziano però che quanto supposto non è supportato dai ritrovamenti materiali riconducibili alla seconda metà del VI secolo o dalle strutture stesse<sup>1854</sup>. Se si ipotizza un culto delle Ninfe nell’ambito del santuario inferiore del luogo, la città agrigentina sembrerebbe essere sempre più inserita tra gli standard della cultualità tipicamente greca e delle colonie, che, rispetto alla cosiddetta “madrepatria”, differivano da essa per l’alto grado di sincretismo tra i culti locali e i culti provenienti dalla Grecia. Per motivi di tempo non ci si è soffermati su queste argomentazioni, tuttavia i parallelismi con gli antri con cui si pone a confronto il contesto agrigentino sono di notevole interesse per consentire di studiare al meglio quel settore della ritualità siciliana e del cosiddetto “paesaggio della religiosità antica” della Sicilia.

La Sicilia e la Magna Grecia offrono molteplici esempi di legami mitici e culturali tra le Ninfe e le dee maggiori quali Hera, Artemide, Atena e Persefone<sup>1855</sup>. Un importante gruppo di terrecotte provenienti da Grotta Caruso, a Locri Epizefiri, riproduce fedelmente le grotte cultuali<sup>1856</sup>. Oltre a diverse tracce di *ex-voto* infissi nella roccia sono stati rinvenuti diversi oggetti votivi<sup>1857</sup>. A tal proposito notevoli sono le già discusse lastre fittili rettangolari con tre testine femminili a rilievo disposte nella parte superiore<sup>1858</sup>, e i modelli fittili di fonti sacre nei quali si trovano raffigurate sia

---

<sup>1851</sup> Portale 2012; Portale 2015.

<sup>1852</sup> Marconi 1929, pp. 44 e ss.; Fiorentini 2005, p. 162; Portale 2012, p. 233.

<sup>1853</sup> Zuntz 1971.

<sup>1854</sup> Siracusano 1983, pp. 44 e 73; Zoppi 2004, pp. 74 e ss.; Portale 2012, p. 233. Si veda anche Fino 2014, pp. 67-91.

<sup>1855</sup> Larson 2001.

<sup>1856</sup> Questo contesto è stato analizzato alla luce dei vicini, quanto simili, contesti di Camaro e Siracusa.

<sup>1857</sup> Alcuni votivi sono databili al V a.C.

<sup>1858</sup> Timeo tra l’altro associa le Ninfe alle *korai* e alle *metères*, spiegando che vengono spesso confuse con Kore e Demetra. Nella figura centrale di una di alcune di queste lastre si trova tra l’altro la rappresentazione di un antro con all’interno una figura dalle sembianze simili a quelle di Pan (molto simile ai tori antropomorfi) e ancora miglior confronto è quello rappresentato in una tavoletta con il toro androprosopo somigliante a quello tipicamente rappresentato in ambito geloo. Si veda Arias 1941, pp. 177-180. Cfr. anche Timaeus fr. 83.

le felci che crescono in prossimità della grotta (che denotano la presenza di umidità e l'attenzione evidente per il paesaggio naturale circostante) che le protomi leonine tipiche delle rappresentazioni di fontane riscontrabili anche sulla ceramica<sup>1859</sup> (fig. 1).

Qui elementi distintivi sono i busti delle tre Ninfe e una piccola grotta in rilievo occupata da una figura individuabile in Pan (fig. 2) o in Acheloo che a volte, come nel caso di Locri, rappresenterà probabilmente l'eroe Euthyimos simbolicamente ritratto come un toro androproso<sup>1860</sup> (figg. 3-5). Questa erma con le tre dee poteva essere inserita anche dentro un modellino a forma di grotta-ninfeo.

Sono stati rinvenuti anche diversi esemplari di statuette fittili risalenti al III e al II secolo, anche se si pensa che alcune appartengano al IV secolo. Le figure sono modellate in posizione seduta o inginocchiata<sup>1861</sup>, con le braccia vicine ai fianchi. Non è raffigurata alcuna sedia o trono, anche se sono stati ritrovati troni separati, sui quali si sono adattate alcune figure<sup>1862</sup>. Grotta Caruso rappresenta un luogo che ha costruito la propria identità attorno ai suoi elementi naturali e alle sue acque terapeutiche<sup>1863</sup>.

Ritrovamenti simili in ambito siciliano si hanno ancora a Grotta della Portella di Grammichele, tra gli esemplari fittili rinvenuti nel Ninfeo/*Mouseion* del Teatro di Siracusa, a Morgantina, presso l'Antro della Chiesa Madre di Centuripe, nelle grotte di Akrai presso Colle Orbo<sup>1864</sup> e nell'ambito del santuario siracusano di Scala Greca, che sorge in un gruppo di grotte esterne alle mura dionigiene<sup>1865</sup>.

Nell'odierna Marsala, ancora, si trova la Grotta della Sibilla dell'antica Lilibeo, esattamente sottostante la chiesa di San Giovanni Battista. Si dice che la Sibilla in questione abbia vissuto e sia

---

<sup>1859</sup> Lo stesso studioso indagatore della Grotta, ci informa di quanto povere siano le notizie sul culto delle Ninfe in Magna Grecia (egli riferisce di uno scolio teocriteo riguardante un culto delle Ninfe presso Sibari, uno in terra messapica, uno a Cuma e uno a Ischia).

<sup>1860</sup> Portale 2012, p. 229.

<sup>1861</sup> Di questi esemplari si è discusso nel capitolo riguardante il rapporto tra l'acqua e le donne al quale si rimanda per ulteriori confronti.

<sup>1862</sup> Larson 2001.

<sup>1863</sup> Taylor 2009, pp. 21-42.

<sup>1864</sup> Guarducci 1936, pp. 25-50; Guarducci 1962, pp. 69-75; Manganaro 1981, pp. 1069-1082.

<sup>1865</sup> Portale 2012, pp. 229-231.

stata sepolta lì, nella caverna con sorgente che probabilmente in antichità era stata sede di un culto indigeno legato alle acque e all'ambiente del luogo<sup>1866</sup>.

La grotta come elemento naturale di abitazione delle Ninfe collega le stesse alla tradizione delle creature di natura parzialmente ctonia; allo stesso tempo, la naturale sfera del paesaggio delle acque sorgive riaggancia le creature all'*habitat* cui esse sono connesse, rendendole creature terrestri o marine a seconda della tipologia di ninfa. Appare naturale che Ninfe e grotte siano poste in relazione, essendo esse spesso personificazioni di sorgenti e corsi d'acqua originatisi e posti nelle profondità della terra. Queste creature multiformi si trovano nei luoghi in cui gli antichi abitanti avvertivano il bisogno di una forma superiore che mediasse per loro con la natura. Non è una casualità che molte immagini di Ninfe si riscontrino proprio alla fine delle bocche degli acquedotti; esse infatti sono poste a mediare tra la natura e la creazione antropica che prova a dominarne la forza.

Questo è quanto emerge dalle ricerche sul paesaggio del luogo in età antica, essendo l'ambiente con le sue caratteristiche fonte di ispirazione per gli uomini che ne istituiscono il culto.

### 9.3. Acque, grotte e profezie

Si volga ora lo sguardo alla "sensorialità" del popolo greco. I greci percepivano le esperienze mentali come intensi interventi divini: si vedano ad esempio le ispirazioni poetiche fornite dai doni delle Muse, le visioni dei profeti e le possessioni<sup>1867</sup>; si noti che in gran parte di questi riti azioni di grande rilevanza culturale erano compiute dall'acqua e da creature ad essa associate.

In ambito greco diverse sono le testimonianze di riti purificatori compiuti tramite l'acqua e in ambienti connessi ad essa<sup>1868</sup>. Queste creature legate alle acque hanno anche poteri profetici che

---

<sup>1866</sup> Ustinova 2009a. Larson 2001.

<sup>1867</sup> Delatte 1934, p. 5; Motte 2004, pp. 247-252; si veda anche Ustinova 2009a, p. 5.

<sup>1868</sup> L'arte divinatoria è nota sin dai tempi più antichi, infatti nel Vicino Oriente, tra Ittiti, Babilonesi e Assiri esistevano già aruspici e indovini, che tuttavia svolgevano un ruolo più marginale nella società rispetto a quelli di ambito greco (tranne che nel caso dell'antico Israele). Ustinova 2009a, p. 8 si vedano Nissinen 2000, esp. van der Toorn 2000, p. 79; Huffmon 2000; Bottero 1974, pp. 89-93; Haldar 1945, pp. 21-29; Durand 1997.

tramandano ai figli (basti pensare ai già citati Tiresia, Mopso, Idmone ed Epimenide)<sup>1869</sup>. Esse sono collegate con le grotte anche in quanto queste rappresentano spesso ambienti ultraterreni e da questo fattore derivano le loro facoltà divinatorie.

Poiché la terra, nella sua funzione ctonia, riassorbe gli esseri che vi hanno vissuto, essa possiede poteri oracolari, e alcuni oracoli arcaici, in particolar modo quelli siti in Grecia, erano posti nei dintorni di fenditure o grotte<sup>1870</sup>. Le attività profetiche erano quindi collocate in antri per via della necessità di raggiungere una ispirazione divina che necessitava di un'alterazione di coscienza. A tal fine gli antichi utilizzavano due metodi principali: la privazione sensoriale e gli effetti derivati da allucinogeni o da sostanze psicotrope<sup>1871</sup>. Nel primo caso l'ambiente della grotta era il più adeguato, infatti la riduzione degli stimoli esterni, secondo recenti studi, porta a stati onirici<sup>1872</sup>. Nel secondo caso, alcuni gas, o funghi, o esalazioni provenienti dalle profondità di grotte e antri, fornivano un aiuto alla divinazione<sup>1873</sup>.

Già a partire dall'età omerica si ha cognizione delle caratteristiche profetiche dei defunti<sup>1874</sup>, ad esempio il già citato Tiresia<sup>1875</sup> è figlio della ninfa Cariclo<sup>1876</sup> e la sua figura è piena di significati diversi a seconda del mito. Ciò che appare certo sono i poteri divinatori del vate. Egli infatti, avendo conservato la propria identità<sup>1877</sup>, viene consultato dall'eroe Odisseo nell'Ade, fornendogli

---

<sup>1869</sup> Non tutti gli indovini sono figli diretti di Ninfe o legati alle Ninfe delle acque. Si pensi ad Anfiarao, che riceve il dono della chiaroveggenza dal dio Apollo; il luogo dell'oracolo a lui dedicato è proprio un anatro. Si veda in Stazio, *Tebaide* 7, 690-893 e *Tebaide* 8.

<sup>1870</sup> Ustinova 2009b, pp. 265-286.

<sup>1871</sup> Ustinova 2009b, pp. 265-286.

<sup>1872</sup> Ustinova 2009b, pp. 265-266.

<sup>1873</sup> Ustinova 2009b, p. 265.

<sup>1874</sup> Si veda ad esempio l'undicesimo canto dell'*Odissea*. Tali oracoli simili ai modelli necromantici permangono fino ad epoca più tarda, si pensi a Luciano che in *Menippus* cita un uomo che per scoprire quale sia il modo corretto di vivere si reca nell'Oltretomba, e anche Socrate, nel *Fedone*, dichiara che bisogna porre fine alla vita terrena per poter raggiungere la conoscenza divina. Cornford 1952, p. 58; Carlier 1974, p. 251; Morgan 1990, pp. 55-79; Detienne 1963, p. 78; Ogden 2001; Ustinova 2009b, pp. 265-286.

<sup>1875</sup> Esiodo fr. 276 M. -W.; Omero, *Odissea*, libri 10 e 11. La figura di Tiresia appare anche in *Antigone* e in *Edipo re* di Sofocle e in *Le Baccanti* e *Le Fenicie* di Euripide, oltre che in molti altri testi antichi. Ovidio, nelle *Metamorfosi*, narra di come il vate abbia acquisito i poteri profetici. Si vedano Brisson 1976; Alden 1988, pp. 183-193; Ugolini 1995; Ugolini 2005, pp. 169-179.

<sup>1876</sup> E anche la figlia di Tiresia, Manto, ebbe poteri profetici. Si veda Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 6.7.

<sup>1877</sup> Generalmente le anime perdevano le proprie capacità mentali, ma Persefone fa dono a Tiresia del poter mantenere le proprie facoltà intellettive. Si veda Omero, *Odissea*, 10, 492.

il vaticinio sul ritorno in patria. Ancora, un riflesso molto importante di queste qualità divinatorie legate alle acque ci viene fornito dal già discusso contesto siciliano della grotta della Sibilla di Lilibeo<sup>1878</sup>, del quale ora si vogliono porre in evidenza le facoltà oracolari. Anche se i riferimenti alla Sibilla lilibetana sono tardivi, è noto che diversi pellegrini si recavano presso la chiesa eretta sopra l'antro per venire curati dalle proprie malattie<sup>1879</sup>. Coloro i quali bevevano l'acqua di questa grotta ricevevano poteri profetici e la stessa acqua era ritenuta salvifica. Diversi oracoli avevano luogo in ambienti sotterranei, e a riprova di ciò si pone anche lo studio del già menzionato Rosenberger<sup>1880</sup>, che analizza almeno undici santuari oracolari in grotta di ambito greco, ovvero quelli di Delfi, di Lebadeia, di Ptoion, di Oropus, di Egira<sup>1881</sup>, di Bura, di Olimpia, di Licosoura, di Delo, di Hierapolis e di Claros<sup>1882</sup>. Siamo quindi a conoscenza di oracoli di tal genere sia a Olimpia che a Delfi che in altri siti, e Pausania<sup>1883</sup> ricorda una sede di un oracolo ad *Aigai*, in Acaia, presso il quale le sacerdotesse vaticinavano sull'orlo di un crepaccio<sup>1884</sup>.

La divinazione avveniva in luoghi in cui era possibile privare della percezione sensoriale gli uomini, manipolando così la coscienza dei partecipanti all'evento<sup>1885</sup>.

Tutti coloro i quali restano in grotta per un notevole periodo di tempo rischiano di perdere le percezioni olfattiva e uditiva e, allo stesso modo, vedono alterarsi il senso della vista<sup>1886</sup>. Questa

---

<sup>1878</sup> Si veda Ustinova 2009a, p. 161 sulle fonti concernenti le sibille, i loro poteri profetici e la connessione delle stesse con grotte e ambienti oscuri e ipogei. Per ulteriori confronti bibliografici Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 5. 7 (3rd-4th cent. ad), cf. Tac. *Ann.* 6. 12; Pace 1945.

<sup>1879</sup> Eitrem 1945, pp. 87, 118; Alexandre 1856, pp. 71-74.

<sup>1880</sup> Rosenberger 2001, pp. 214-215. Egli aggiunge nel novero anche grotte santuariali meno note, aumentando il numero di santuari oracolari. Ustinova 2009b, p. 265.

Ad Egira, in Acaia, gli oracoli della Terra venivano pronunciati in una grotta sotterranea da una sacerdotessa, che in precedenza aveva bevuto sangue di toro come mezzo di ispirazione. *Plinio, Nat. Hist.* 28, 147. <sup>1881</sup> Inoltre, che la sacerdotessa Pizia scendesse nella caverna per dare gli oracoli appare da un'espressione di Plutarco. Si vedano anche Plutarco, *De defectu oraculorum*, 51 e Apollodoro, *Biblioteca*, 1.2.

<sup>1882</sup> Ustinova 2009b, p. 266.

<sup>1883</sup> Pausania 7, 25, 13.

<sup>1884</sup> Deubner, *De incubatione*, in Eliade 1964.

<sup>1885</sup> Ustinova 2009b, p. 266.

<sup>1886</sup> Secondo Ustinova l'effetto sarebbe simile a quello avvenuto nei personaggi di E.M. Foster in *A Passage to india*. Ustinova 2009b, p. 267.

“fame di stimoli” che subentra nella mente umana, la quale ha bisogno di essere occupata in modo permanente, provoca una scarica di immagini interiori che riconduce alla deprivazione sensoriale<sup>1887</sup>.

La predilezione greca per la ricerca degli stati alterati che conducono alla saggezza divina è evidenziata anche dalle diverse grotte dedicate alle Ninfe e da esse abitate insieme a Pan. Proprio ad esse sono dedicati decine di antri<sup>1888</sup>, e la stessa azione di Pan, che in Arcadia era la divinità oracolare per eccellenza, induceva gli umani all’ispirazione divina, la quale era portatrice di capacità mantiche<sup>1889</sup>. Tali capacità profetiche erano attribuite alla ninfolessia<sup>1890</sup> indicante la possessione dell’essere umano causata dalle Ninfe<sup>1891</sup>. Sul monte Citerone, ad esempio, molti uomini divennero ninfolettici e profetici<sup>1892</sup>, ma il caso più affascinante è quello della grotta di Vari, in Attica<sup>1893</sup> (fig. 6). È qui che Archedamo di Thera tra il V e il IV secolo a.C. sperimentò la ninfolessia<sup>1894</sup> e secondo le istruzioni delle stesse “abbellì” la grotta con giardini, bassorilievi e iscrizioni menzionanti il suo nome (fig. 7); inoltre, sempre all’interno della grotta, si trovano le figure di un *omphalos* e di una possibile ninfa<sup>1895</sup>.

Le grotte sono quindi quell’ambiente mistico e naturale in cui avvengono fenomeni di natura divina. In esse le manifestazioni di tale natura hanno luogo attraverso poteri profetici e ispirazioni sovranaturali. La natura era parte integrante del rito e dell’atmosfera divinatoria, e proprio l’antro ne è sede perfetta per via del suo carattere ctonio. Per la stessa caratteristica la grotta è anche luogo

---

<sup>1887</sup> Si vedano le analisi di Ustinova in Ustinova 2009b, pp. 267-268.

<sup>1888</sup> Amandry 1984, pp. 404-409; Faure 1964, pp. 141-142, 149-150; Edwards 1985, pp. 19-27; Borgeaud 1988, pp. 48-49, 151-154, 207; Lavagne 1988, pp. 60-62; Larson 1995, pp. 341-357; Larson 2001, pp. 226-258; Herter 1937; Brommer 1956, pp. 992-1007.

<sup>1889</sup> Borgeaud 1988, pp. 3, 47; Jost 1985, p. 491; Menandro, *Discolus*, 571-572; Gomme, Sandbach 1973, pp. 134, 223.

<sup>1890</sup> Termine utilizzato per la prima volta da R. Chandler. Cfr. Chandler 1776, pp. 169-171.

<sup>1891</sup> Plato, *Phaedrus* 238CD; Pollux 1.19; Hesychius s.v. *numpholēptoi*; Iamblichus, *De mysteriis* 3.10; Pausanias 4.27.4, 9.3.9, 10.12.11; Borgeaud 1988: 106; Connor 1988: 160; Ustinova 2009b, p. 272.

<sup>1892</sup> Plutarco, *Aristide* 11; Pausania 9.3.9.

<sup>1893</sup> Schörner, Goette 2004, Ustinova 2009b, p. 272.

<sup>1894</sup> Probabilmente Archedamo emise anche vaticini per i pellegrini che giungevano alla grotta. Per ulteriori confronti si vedano in particolare Larson 2001, pp. 14-20 e bibliografia e pp. 242-245, la sezione sulle grotte dell’Attica.

<sup>1895</sup> Anche in altre grotte profetiche si trovano *omphaloi* come quello di Vari, ad esempio a Claros. Ustinova 2009b, p. 272

di accesso all'oltretomba, che, come si è visto, riserva anche casi di divinazione ultraterrena. Un caso diverso è rappresentato dai riti divinatori in presenza di *omphalos*, che richiamano alla mente il culto di Apollo, che poco ha a che vedere con il mondo ctonio. In questo caso la Ustinova ha interpretato questo tipo di rappresentazione rapportandolo alla presenza di intermediari indispensabili al culto e all'atto stesso del rito<sup>1896</sup>.

Nel corso del tempo, gli originari edifici dedicati alle Ninfe divennero luoghi di culto e di raduno della comunità e ci fu bisogno di un maggiore spazio. In questi luoghi cominciarono a sorgere altari ed essi divennero veri e propri santuari dedicati alle Ninfe. Tali luoghi, che ritroviamo sia in epoca ellenistica che in epoca romana, constavano solitamente di costruzioni di forme rettangolari o circolari, a volte absidate, e di fonti con fontane sacre. Il passaggio dal luogo di culto delle Ninfe delle acque al ninfeo romano riguarda non solo l'aspetto religioso dello spazio, ma soprattutto la finalità dello stesso. Se in origine il luogo rappresenta il più incontaminato spazio religioso, con il passare del tempo ed il mutare della sua struttura diviene un luogo edonico dove far convogliare le acque. Elementi naturali come conchiglie, ciottoli, piante acquatiche, diventano parte dello spazio antropico e artificiale creato dalla società per potervi sostare come luogo di ritrovo. Ancora, alcuni ninfei rappresentano il punto terminale degli acquedotti, o parte del giardino di una casa, e lo stesso nome è rimasto in uso fino ad epoca moderna per i teatri d'acqua e per i ninfei moderni.

---

<sup>1896</sup> Ustinova 2009b, p. 280.



**Grotte e Ninfe delle acque – Figure**



Fig. 1 - Modello fittile di fonte sacra da Locri (Arias 1941)



Fig. 2 - *Pinakes* da Grotta Caruso (Pizzi 2017)



Fig. 3 - *Pinax* con iscrizione da Grotta Caruso (Arias 1987)



Fig. 4 - *Pinax* con dettaglio della base con l'iscrizione da Grotta Caruso (Arias 1987)

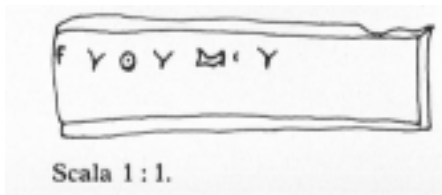


Fig. 5 - Dettaglio della base con l'iscrizione ad *Euthymos* da Grotta Caruso (Arias 1987)



Fig. 6 - Grotta di Vari, sacello di Pan e figura seduta (Larson 2001)



Fig. 7 - Grotta di Vari, Archedamo (Larson 2001)

## 10. Conclusioni

“Chi, fra i Greci, poteva vantarsi di conoscere i nomi di tutte le ninfe? Erano le divinità di tutte le acque correnti, di tutte le sorgenti, di tutte le fonti. Non le ha prodotte l'immaginazione ellenica: erano al loro posto, nelle acque, fin dal principio del mondo; dai Greci ricevettero forse la forma umana e il nome. Sono state create dallo scorrere vivo dell'acqua, dalla sua magia, dalla forza che ne emanava, dal mormorio delle acque. I Greci, al più, le hanno staccate dall'elemento con cui si confondevano. Una volta staccate, personificate, investite di tutti i prestigii acquatici, hanno acquisito una leggenda, sono intervenute nell'epopea, si sono lasciate tentare dalla taumaturgia. Le ninfe sono per solito madri degli eroi locali (Nilsson, 227 sq.); divinità secondarie di certi luoghi, gli uomini le conoscono bene e offrono loro culto e sacrifici. Le più celebri sono le sorelle di Teti, le Nereidi, o le Oceanidi, come le chiamava Esiodo (*Théog.*, v. 364), ninfe nettunie per eccellenza. Le altre ninfe sono in maggioranza divinità delle fonti. Ma abitano anche le caverne piene di umidità. La ‘grotta delle ninfe’ era diventata un luogo comune nella letteratura ellenistica, la formula più ‘letteraria’, quindi la più profana, la più lontana dal primitivo senso religioso del complesso Acqua-Caverna cosmica- beatitudine, fecondità, sapienza. Le ninfe, appena personificate, intervengono nella vita umana. Sono divinità della nascita (acqua = fecondità) e "*kourotrophoi*", allevano i bambini, insegnano loro a diventare eroi (cf. p. ex. Euripide, *Helen.*, v. 624 sq.). Quasi tutti gli eroi greci sono stati allevati o dalle ninfe o dai centauri, cioè da esseri sovrumani, che partecipano alle forze della natura e le dominano. L'iniziazione eroica non è mai ‘familiare’; in generale non è neppure ‘civica’, non avviene entro la città, ma nella foresta e nella macchia. Per questo, insieme alla venerazione per le ninfe (e per gli altri spiriti della natura), troviamo anche la paura delle ninfe. Spesso le ninfe rubano i bambini; qualche volta li uccidono per gelosia. Sulla tomba di una bambina di cinque anni si è trovato scritto: ‘Bimba amabile, perché ero graziosa, sono stata rapita dalle Naiadi, non dalla morte’ (*CIG* 6201, cité par Jeanmaire, Couroi et Courétes, p. 295). Le ninfe sono poi pericolose in un'altra maniera; a mezzo il giorno, al colmo del caldo, turbano lo spirito di chi le vede. Il mezzogiorno è il momento dell'epifania delle ninfe, chi le scorge è in preda a un entusiasmo ninfoleptico; così Tiresia, che vede Pallade e Chariclo, o Atteone che sorprende Artemis con le sue ninfe. Per questo si raccomandava di non accostarsi, sul mezzogiorno, alle fontane, alle sorgenti, ai corsi d'acqua o all'ombra di certi alberi. Una superstizione più tarda parla della follia vaticinante che colpisce chi scorge una forma uscire dalle acque: "*speciem quandam e fonte, id est effigiem*

*Nymphae*" (Festus cité par R. Caiillois, Les démons du midi, « *Rev. Hist. Rel.* », t. 116, nr. 1, 1937, p. 77). In tutte queste credenze persiste la virtù profetica delle acque, malgrado le inevitabili contaminazioni e affabulazioni. Ma persiste soprattutto il sentimento ambivalente di paura e di attrazione verso le acque, che insieme disintegrano (il ‘fascino’ delle ninfe porta alla pazzia, l'abolizione della personalità) e germinano, che uccidono e che facilitano la nascita”<sup>1897</sup>.

Il testo di M. Eliade riassume le diverse caratteristiche che potevano essere attribuite alle ninfe. Tuttavia il presente studio non permette di costituire una categoria di ninfe ben definita come avrebbe voluto Eliade. Come si evince dalla schedatura dei luoghi di culto, le ninfe assumono caratteristiche di volta in volta diverse a secondo delle tipologie del rituale e delle strutture geografiche in cui sono inserite. Il contenuto, estrapolato da una sezione apposita (*Les eaux et le symbolisme aquatique*) di *Traité d'histoire des religion*, descrive le Ninfe come esseri legati alla natura sin dall’origine del mondo, tratteggiando la loro più antica ritualità dal momento in cui, entità primordiali ancora pienamente inserite negli elementi del paesaggio (e in particolare quello legato alle acque), sono in qualche modo grecizzate, assumendo nomi e poteri specifici. In questa fase entrano a far parte della mitologia greca, intervenendo nelle vicende umane, assumendo poteri salvifici, diventando *kourotrophoi* e sovrintendendo ai riti di passaggio.

A volte le Ninfe sono ammaliatrici o spaventose, e le loro caratteristiche possono richiamare alla mente creature che fanno parte di diversi racconti del folklore dell’isola, come Làmia, il cui sembiante appare quasi distinguibile nel paesaggio delle zone dell’odierna Palazzolo Acreide<sup>1898</sup>, o ancora la Bellina (detta *Bidditta* o *Biddrina* a seconda dell’area della Sicilia in cui il mito viene discusso)<sup>1899</sup>, o la *Vecchia* della Grotta di Gratteri<sup>1900</sup>. Queste categorie di Vecchie, Strie, *fimmini* di casa e di *fuora*, la Marabecca<sup>1901</sup> e altre entità femminili mitiche sono parte di un complesso sistema

---

<sup>1897</sup> Eliade 1964, pp. 177-178, nello specifico l’edizione italiana a cura di V. Vacca (Torino 1976).

<sup>1898</sup> Si pensi alla forma delle colline denominate “Mammelle di Làmia” in Bernabò Brea 1956a, pp. 29-30 e in Scirpo 2015, p. 490.

<sup>1899</sup> Donna maledetta il cui mito secondo alcuni è collocabile nel trapanese. Questa donna bellissima d’aspetto si trasformava in serpente nel momento in cui amava o veniva amata. Si veda Battiato, Nott 2018, pp. 123-124. Ancora, secondo altri nell’area di Butera si trova la figura della Biddrina, serpente d’acqua che si nasconde presso le paludi o i corsi d’acqua e attira i passanti. La spaventosa creatura serviva probabilmente a spaventare i bambini per evitare che si avvicinassero alle acque pericolose. Sembra chiaro che le due leggende abbiano una radice comune.

<sup>1900</sup> Si veda la sezione dedicata.

<sup>1901</sup> Si pensi alla Marabecca, entità femminile delle acque dei pozzi siciliani. Si veda Battiato, Nott 2018, pp. 121-153 per una rapida disamina sulle figure femminili mostruose della Sicilia moderna.

folklorico-leggendario siciliano che ricorda l'antica religiosità dell'isola e che tutt'oggi, attraverso altre forme, viene tramandata con le varianti del tempo e vede per protagoniste tutta una serie di creature che rappresentano le paure e le volontà umane<sup>1902</sup>.

Suggerimenti e memorie di altri tempi sono presenti da sempre nell'immaginazione degli abitanti dell'isola. "L'antropologia della sicilianità"<sup>1903</sup>, espressione che definisce gli aspetti e i particolari più reconditi del folklore siciliano e degli abitanti dell'isola, è una disciplina complessa, bisognosa di continue indagini sia comparatistiche che sincroniche.

Prima di trarre le somme di questo lavoro, occorre fare alcune precisazioni. L'analisi dei culti delle Ninfe delle acque, parte di un paesaggio remoto che si può ancora intravedere in alcuni dei luoghi citati, non può essere risolutiva per via della natura stessa della religiosità della Sicilia, complesso sistema di contaminazioni e sincretismi succedutisi sin dall'antichità.

Il lavoro rappresenta un'analisi non realmente attribuibile a un periodo cronologicamente definito<sup>1904</sup>, ma correlato al paesaggio diacronico nel suo insieme. Si è reso necessario, quindi, sin dai primi capitoli, descrivere il paesaggio delle acque da un punto di vista fisico, tenendo conto di quanto variabili possano essere gli aspetti di uno scenario legato alle acque. Dopo aver ricostruito le principali caratteristiche del paesaggio delle acque siciliane in senso contemporaneo è stato di grande importanza effettuare una revisione totale dei dati sulle Ninfe e sul loro rapporto con le acque in Sicilia. Questo in particolar modo per quanto concerne le disamine di complessi eventi storici e le analisi di reperti archeologici a volte rinvenuti in contesti tutt'altro che coerenti e di supporto alla ricerca.

Occorre precisare che discutere dei culti della Sicilia antica è già abbastanza complesso per via della "confluenza" di popoli, per utilizzare un termine braudeliano<sup>1905</sup>, che la abitarono sin dal passato. A tal proposito sono stati pubblicati diversi studi che riguardano in particolar modo i luoghi di culto di ambito greco, e i più noti di essi sembrano essere più facili da tracciare grazie ai testi filologici interpretati nel corso del tempo. Eppure anche in questo caso non è un lavoro facile

---

<sup>1902</sup> Si pensi alla stessa Bidrina, che richiama la tipologia mitologica di Scilla e Cariddi.

<sup>1903</sup> Lo Bianco 2018, p. 8.

<sup>1904</sup> Tuttavia è necessario tenere a mente che le attestazioni analizzate nel presente lavoro fanno riferimento ad un arco cronologico che va dal V al III secolo a.C., con testimonianze che a volte fanno riferimento ai secoli precedenti (VII e VI a.C.), e che spesso si rivedono nelle testimonianze posteriori a partire dall'età ellenistica.

<sup>1905</sup> Si veda Braudel 2004, p. 35.

attribuire con certezza delle caratteristiche di divinità specifiche ad alcuni siti o ad alcuni ritrovamenti archeologici<sup>1906</sup>.

Più in generale, ciò che manca agli studi archeologici sulla Sicilia è la cognizione della presenza di un paesaggio che in antico contava certamente numerosi boschi, laghi e corsi d'acqua e tali dati sono essenziali nell'ambito di una zona di culto tanto quanto di un insediamento, in special modo se si discute di luoghi devoluti ad una cultualità di ambito naturale come quella relativa ai santuari delle Ninfe delle acque. La componente locale gioca infatti un ruolo preponderante in questi casi, in particolare in culti riferibili agli elementi naturali, dalla posizione dei luoghi in cui sorgevano i santuari extraurbani alle caratteristiche dello spazio stesso e alla percezione che di questo avevano gli antichi<sup>1907</sup>. Nell'ambito di questo tipo di lavori bisogna comunque ricordare che lo spazio sacro<sup>1908</sup> varia a seconda della cronologia e della geografia in cui esso viene ambientato e con questo studio si è provato a dare un ordine alle testimonianze relative a queste divinità delle acque, pur considerando le incertezze di alcuni casi.

---

<sup>1906</sup> Si pensi all'opera di F. Veronese *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, cfr. Veronese 2006b. D'altronde è effettivo che la conoscenza della Sicilia arcaica non sia omogenea e che quindi debba essere indagata di luogo in luogo. N. Cocuzza in una revisione dell'opera di Veronese critica infatti la mancanza di chiarezza e l'eccessiva soggettività di attribuzione sull'identità di alcuni culti commentati dall'autrice (cfr. Cocuzza 2008, pp. 345-349). Più in generale andrebbero posti in evidenza alcuni dati (di questo discute anche Cocuzza nella revisione dell'opera), come le differenze che indichino se un culto aveva carattere domestico o pubblico, anche se stabilire questi dati, a partire da una esigua quantità di materiali, è difficile. Altresì complessa è la comprensione di alcuni santuari extraurbani in relazione agli insediamenti, poiché non sempre si può evincere un criterio che ponga un santuario in rapporto ad un' *apoikia*. Per una definizione dei santuari extraurbani si veda Vallet 1968, p. 88. Vallet tra l'altro distingue tra i santuari extraurbani e i santuari suburbani; secondo la distinzione dell'autore tra l'altro risulterebbe molto più complesso risalire all'identità culturale dei luoghi di culto extraurbani (ovvero quelli più distanti dai centri abitati). Vallet 1968, pp. 88-89. Si vedano anche le differenziazioni sulle aree sacre fatte da Parisi Presicce 1984, p. 107 (in particolar modo i santuari periferici o periurbani in cui venivano compiuti i riti di passaggio) e la seriazione creata da Edlund 1987 per quanto riguarda i santuari greco-italioti ed etruschi. A tal proposito, per ricordare la complessità del tema dell'identità etnica (cfr. Hall 1997) in Sicilia da un punto di vista archeologico (Cocuzza invita la Veronese alla prudenza nel porre ipotesi azzardate sulla base di dati poco esplicativi, cfr. Cocuzza 2008, pp. 347-348) e per richiamare all'attenzione quanto complesso e dibattuto sia il tema, basta pensare all'opera di R.M. Albanese Procelli, *Sicani, Siculi, Elimi. Forma di identità, modi di contatto e processi di trasformazione* (Albanese Procelli 2003). L'autrice propone un quadro complessivo delle comunità della Sicilia dall'età del Bronzo recente all'età tardo arcaica ricostruendo l'organizzazione politica, sociale ed economica dei luoghi e esaminando i dati attraverso degli approcci legati all'etnoantropologia e alla sociologia. Queste discipline supportano lo studio in particolar modo nell'indagine dei modi di gestione della terra e delle parentele, indagando gli oggetti rinvenuti per ricostruire la storia sociale dei siti. L'identità è un concetto dinamico che muta nel tempo, e categorie di questo tipo vanno lette con attenzione, separandole dalle definizioni moderne che possono risultare fuorvianti (così come il concetto di confine o di frontiera secondo Cocuzza 2008, p. 348. Su questo argomento si veda anche Daverio Rocchi 1988).

<sup>1907</sup> Asheri 1988, pp. 5-6, poi ripreso anche in Veronese 2006b.

<sup>1908</sup> Si preferisce definire sacro lo spazio in senso più ampio. Salvo per luoghi specifici come nel caso del Santuario rupestre di Agrigento, delle "grotte santuariali" come quella di Siracusa sul Colle Temenite, o, ancora, come nel caso di culti che avvenivano all'interno delle mura cittadine (più tardi a livello cronologico) come nel caso di Occhiolà, i luoghi di questi culti non possono essere definibili come santuari nel senso più fisico del termine.



La generale eterogeneità dei luoghi culturali emerge nei casi oggetto di questo studio, così come emerge anche la difficoltà di interpretazione dei dati relativi ad alcuni luoghi dell'isola sia in età arcaica, sia in età classica, se non a volte l'impossibilità stessa della lettura di questi.

In un processo diacronico i santuari che presentano le maggiori attestazioni, come nel caso dei Palici, sono quelli meglio indagabili e rappresentano anche i casi più interessanti per quanto riguarda il sincretismo che si può analizzare avendo a disposizione diverse fasi cronologiche emerse durante le ricerche. È anche vero che l'analisi che parte dal dato archeologico risulta spesso fuorviante ed è quanto avviene per alcuni contesti, laddove ad una effettiva assenza di fonti si prova ad analizzare il dato materiale.

È così che in linea generale con questo studio si è proposta un'indagine che tenga in considerazione, per il possibile, il dato territoriale, quello filologico e quello archeologico, cercando di porre in evidenza questi tre elementi da un punto di vista storico-religioso ponendo però l'elemento naturale al centro del sistema<sup>1909</sup>. Generalmente, come già detto in precedenza, si trovano infatti documentazioni di intere classi di materiali di cui non si può disporre agevolmente per via della mancanza di sistematicità nelle pubblicazioni precedenti<sup>1910</sup>, inoltre in molti contesti di questo tipo, in assenza di dati filologico-epigrafici, non si distingue agevolmente l'identità della divinità venerata.

La possibilità di risoluzione, anche se non definitiva, è offerta logicamente dal tipo di culto e non è applicabile in ogni contesto. Questi sono stati vagliati sia singolarmente che tramite comparazioni effettuate dalla suddivisione in macrogruppi (che come si è già detto prevedono una suddivisione in siti i cui culti sono attestati dalle fonti, siti i cui culti sono attestati dai rinvenimenti archeologici e siti i cui culti sono di natura incerta). Sulla base delle ricerche condotte durante lo studio dei contesti, questa modalità di suddivisione degli stessi si è rivelata la più opportuna al fine di consentire una visione chiara di quali fossero le tipologie culturali e la loro diretta connessione col paesaggio secondo gli occhi degli antichi.

Il panorama culturale legato alle Ninfe delle acque di Sicilia si presenta quindi diversificato a seconda dei contesti. La difficile reperibilità dei dati provenienti dagli scavi più antichi rende sicuramente complesso un sistema culturale che presenta già delle difficoltà a partire dalla scarsità di

---

<sup>1909</sup> A dicembre 2003 a Roma si è svolto un convegno nell'ambito del quale sono state tirate le somme che riguardano l'archeologia in rapporto alla storia delle religioni in ambito mediterraneo. Cfr. gli atti del convegno in Rocchi, Xella 2006.

<sup>1910</sup> Come sottolinea Portale nel caso dei materiali provenienti dal santuario agrigentino. Cfr. Portale 2012.

testimonianze disponibili su di esso, fatta eccezione per le fonti greche. Trarre conclusioni certe è difficile allo stato attuale delle ricerche, tuttavia è stato possibile, attraverso la già menzionata analisi della geografia dei luoghi dell'isola e la disamina delle fonti utili al discorso, comprendere il fenomeno cultuale nel suo insieme. Si ritiene che non esista al momento la possibilità di riscontrare una standardizzazione monumentale per i luoghi di culto dedicati alle Ninfe delle acque, e che le stesse vengano venerate in diverse aree a seconda della necessità dei devoti. Le caratteristiche dei luoghi variano allo stesso modo, e così si scoprono Ninfe venerate in antri, in luoghi naturali o *intramoenia*, a seconda se il culto prevede rituali ctonii destinati alla salvaguardia del territorio o della comunità. La localizzazione delle aree analizzate in alcuni casi è orientativa, a seconda del tipo di ritrovamento che spesso non è stato ben documentato. Ancora, il culto attestato solo dalle fonti presenta dei problemi di matrice topografia notevoli, come nel caso della ninfa Galatea. Su queste basi si ripropone quindi una sintesi dei dati analizzati.

La Sicilia è sicuramente un ambiente complesso su cui lavorare e su cui approntare delle indagini, e rito, mito e società si interfacciano continuamente tra loro sin dall'antichità, comprendendo uno degli elementi principali: l'acqua, così come esposto nel terzo capitolo.

L'acqua è strettamente connessa in particolar modo al mondo femminile. Sin dall'antichità la raccolta dell'acqua come fenomeno sociale è connessa alla figura della donna, sia per motivi legati alla sfera domestica (come vediamo nei diversi esempi tratti dal racconto omerico su Nausicaa), che per ragioni che hanno a che fare con la cultualità (si pensi al rito della purificazione del corpo che deve compiere Penelope prima di rivolgere le preghiere alla dea Atena). Nella sezione relativa al rapporto tra l'acqua e la donna viene posto in evidenza anche quanto sia sottile e importante la sfumatura di significato che differenzia i gesti della donna rispetto a quelli dell'uomo nel momento del bagno; in ambito archeologico d'altronde troviamo un riscontro a partire sicuramente dalle attestazioni epigrafiche in Lineare B provenienti da Pilo e Cnosso, nell'ambito delle quali si evince una funzione specifica volta alla gestione delle risorse idriche dei palazzi e spettante ad un gruppo di donne.

Indagando da un punto di vista più ampio la gestione delle acque da parte delle donne, in ambito mitico le entità femminili diventano mediatrici tra l'uomo e la natura, e un'isola come la Sicilia può porsi come paradigma di questa fenomenologia.

L'analisi dei casi suddivisi per tipologia di attestazione riporta anche quelli più conosciuti in ambito internazionale. Questo sembra naturale, vista la grande diffusione che ebbe il mito di queste entità attraverso le fonti letterarie nelle diverse epoche. Le più note Aretusa, Ciane, Galatea, Camarina,

insieme alle Ninfe divenute individui mostruosi come Scilla e Cariddi, non fanno solo riferimento a miti di luoghi particolarmente noti del passato; alla loro storia sono state interallacciate vicende complesse e illustri, narrate nelle teogonie più note, nei poemi omerici, nelle mitologie legate a grandi divinità conosciute nel mondo prossimo alla grecità. A questi casi possono essere paragonate le Ninfe di *Thermai Himerai* e di Segesta, nelle cui zone si sviluppano i miti che riguardano l'eroe Eracle e le stesse creature delle acque che lo soccorrono e supportano nel ristorarsi dalle fatiche. Simile anche il caso di alcune Ninfe etnee, sulle quali però vi sono poche attestazioni. Se per alcuni casi compresi nel primo gruppo vi sono comunque testimonianze relative alla cultura materiale (si pensi ai casi delle monete da Siracusa e Kamarina), anche il secondo gruppo si allaccia al primo con una certa continuità iniziale relativa alle fonti di natura filologica e archeologica. Tra le testimonianze relative a questi primi casi citati si distinguono in modo notevole i ritrovamenti numismatici<sup>1911</sup>. Le monete con iconografia di Ninfa sono infatti prova evidente dell'importanza politico-economica che queste divinità dovevano avere nella Sicilia antica. La scelta del *sema* monetale che reca con sé una diffusione diacronica e diatopica è solo una delle espressioni semantiche legate alla sfera culturale e a quella politica sociale delle città antiche. La Ninfa raffigurata come divinità delle acque è personificazione di sorgenti e di corsi d'acqua locali e con essi condivide a volte anche il nome<sup>1912</sup>. Per quanto riguarda le cronologie delle evidenze numismatiche, il punto di addensamento si pone tra V e IV a.C.<sup>1913</sup> e gli schemi-base più attestati sono quelli che riguardano la testa della Ninfa (lo schema più ricorrente in generale nelle zone della grecità), e la divinità a figura intera, che è presente al D/ a Segesta, Kamarina e Messana nel V a.C.<sup>1914</sup>. Generalmente si nota che l'iconografia delle Ninfe eponime si afferma proprio in quei contesti coloniali che vedono il prevalere di regimi regali o tirannici<sup>1915</sup>; qui questi motivi di

---

<sup>1911</sup> Per un confronto bibliografico completo si veda il lavoro di G. Salamone (Salamone 2012a).

<sup>1912</sup> Si vedano i casi siciliani citati in Salamone 2012a, pp. 114-184, 254-265 e 311-314.

<sup>1913</sup> Mentre in altre zone della grecità, quali ad esempio la Tessaglia, il picco si registra nel IV secolo a.C. Si veda Salamone 2012a, p. 327.

<sup>1914</sup> Salamone 2012a, pp. 327-328. Ancora, l'iconografia della Ninfa che compie una libagione con *phiale* è documentato a Himera, Aigeste e ad Entella e sottolinea la funzione unificatrice tra il piano della collettività terrena e il piano divino. Salamone 2012a, p. 330.

<sup>1915</sup> Salamone 2012a, pp. 328-329.

probabile derivazione orientale<sup>1916</sup> veicolano sia il “contenitore” che il “contenuto”, propagando alcuni concetti come nell’antica Mesopotamia, in cui dee come Inanna-Ištar legittimavano e trasmettevano il potere al consorte<sup>1917</sup>. Il motivo, che secondo alcuni studi è da porre in correlazione con quanto appena detto, è proprio l’iconografia che richiama la ierogamia col governante e che ne legittima il potere politico. Questo tipo di *sema* si vede proprio nelle monete di Himera (500-483 a.C. ca) e di Segesta (490-475 a.C.). In questi luoghi infatti i governi di Terillo e dei Dinomenidi avevano adottato il tipo della testa di Ninfa e nel 470 a.C. la figura nell’atto dell’*anakalypsis*, lo svelamento rituale della sposa<sup>1918</sup>.

Coerentemente con quanto deducibile dai materiali votivi, la numismatica accentua il pluralismo di una Ninfa “una e molteplice” che riveste a volte un ruolo simile a quello di una Grande Dea, ma il cui sembiante viene ridefinito a seconda del contesto cronologico e territoriale<sup>1919</sup>.

Dopo aver evidenziato nuovamente nella precedente breve sintesi sulla numismatica l’importanza dell’iconografia della Ninfa nella numismatica, elemento che si evince dai diversi casi-studio, bisogna ricordare ancora i casi delle aree di Capo Peloro, di Selinunte e di Agrigento, i quali vanno considerati oltre che per i dati provenienti dalle recenti ricerche archeologiche anche per via della loro presenza in alcune citazioni di testi antichi.

Si sono poi esaminati tutta una serie di siti (la maggior parte di quelli compresi nel secondo gruppo) in cui i ritrovamenti materiali, anche sulla base di confronti con altre città siciliane, hanno condotto ad ipotizzarvi o a certificarvi alcuni culti legati alle Ninfe delle acque.

Nell’ambito di questo raggruppamento, il più consistente è quello che crea anche un maggior quantitativo di dubbi per via della quantità di materiali archeologici di difficile lettura rinvenuti o ascrivibili a contesti più tardi (si pensi al caso dell’acquedotto catanese). Vi sono anche alcuni siti di cui si ipotizza un possibile culto delle Ninfe delle acque sulla base di confronti legati alle peculiarità dei riti che ivi avvenivano (Lilibeo, Grotta Gattara e Monte Pellegrino).

---

<sup>1916</sup> Si pensi alla ricezione del retaggio delle divinità orientali o vicino-orientali senza mediazione ellenica di cui discute G. Salamone e agli esempi di Kyrene e di Himera in contatto la prima con le aree dell’antico Egitto (si pensi alle pitture del tempo di Ramses II in cui alcune figure femminili seguono figure maschili in cui le prime vengono indicate con i nomi delle città ubicate lungo il Nilo e le seconde con i nomi dei rami del Nilo) e della Persia, e la seconda con quelle fenicie ed elime. Cfr. Salamone 2012a, pp. 335-336.

<sup>1917</sup> A volte esse vengono raffigurate alate in qualità di signore della natura e della fecondità. Salamone 2012a, pp. 328-329.

<sup>1918</sup> Salamone 2012a, p. 329.

<sup>1919</sup> Salamone 2012a, p. 342.

I siti definiti “incerti” sono infine quelli più problematici. Questo non a causa di una mancanza di ritrovamenti, che invece nel caso dell’area delle odierne Palazzolo Acreide e Buscemi sono presenti, quanto per la commistione culturale presente in essi e per i possibili legami con alcuni culti italici che vengono posti in simbiosi con quelli delle Ninfe delle acque<sup>1920</sup>. Anche la topografia delle stesse acque di riferimento è di difficile lettura. Si sono avanzate alcune ipotesi ad esempio sul caso legato ad Anna e alle *Paidēs* e ai possibili riferimenti all’Anapo in quanto corso d’acqua del territorio. La questione rimane tuttavia complessa, così come l’identificazione di Anna, che secondo alcuni può rappresentare un filo conduttore con il mondo dell’italica Anna Perenna, e che secondo altri si ricollega ad un nume tutelare e materno dell’isola. Anche *Engyon* rappresenta un caso complesso, a partire dall’incerta ubicazione del sito, la cui religiosità è dibattuta per via delle figure ivi venerate, le *Meteres*, note dee della cultualità cretese, secondo alcuni simili alle Ninfe o alle *Paidēs*. Ovviamente un discorso molto simile riguarda le *Kasmenai* richiamate dal nome del sito di Casmene, luogo che anche in questo caso pone in essere diverse complessità sia di natura topografica quanto di ambito culturale.

Riguardo la maggior parte dei siti citati nel presente studio vengono presi in considerazione, nei capitoli successivi ai casi-studio, gli aspetti legati alla natura delle acque oggetto di venerazione. L’intera isola è ricca di sorgenti endogene, le cui acque di natura sulfurea sono state utilizzate nel corso dei secoli per scopi termali o culturali. Tra queste, tralasciando tutta una serie di località in cui sono sorte strutture termali, le acque più famose erano quelle di Naftia, di cui ormai non vi è più traccia esterna. Queste presentano una connessione con le Ninfe, non solo per via della genealogia mitica dei Palici in quanto, forse, figli di Ninfa, ma anche per via delle facoltà divinatorie attribuite al santuario che sorgeva nei pressi dei “crateri gemelli” ivi venerati. Infatti, come già detto, le Ninfe delle acque possiedono anche dei poteri oracolari che causano paura, ma anche attrazione in chi ne consulta i responsi.

Fenomeni simili si registrano per il territorio di Paternò e per quello di Palma di Montechiaro, luoghi in cui sorgenti sulfuree e laghetti ribollenti venivano venerati e le cui acque venivano ritenute curative o esternazione di volontà divine. Il caso-guida in questo senso è rappresentato dal sito più noto, quello di Naftia, in cui aveva sede il già menzionato culto dedicato ai Palici, figli di una entità rapportabile alle Ninfe. Se da un lato alcune di queste acque hanno uno scopo salvifico, sulla scia delle sorgenti scaturite nelle aree di Imera e di Segesta durante il periplo di Eracle, per

---

<sup>1920</sup> Si pensi ancora al dibattuto caso di Engyon e delle *Meteres* di ascendenza cretese.

altri versi esse fanno parte di santuari in cui si svolgevano ordalie e presso cui venivano chieste indulgenze e donati oggetti votivi contro catastrofi e pestilenze. In ogni caso i tre casi presentano delle affinità che consentono di porli in correlazione tra loro.

Un secondo fenomeno su cui si pone attenzione è quello relativo alle acque stagnanti, anch'esse rappresentate da diverse Ninfe che spesso sono eponime e personificazione delle acque stesse.

Queste rappresentano tutta una serie di elementi del paesaggio che proteggono o puniscono gli uomini a seconda del caso e ne sono oggetto costante di venerazione.

Ancora, come si è già visto per Imera e Segesta, le acque sacre in Sicilia presentano dei forti richiami con i culti relativi ad Eracle che, come si è già detto più volte, durante il suo periplo della Sicilia è stato protagonista non solo delle vicende legate alle acque della Sicilia occidentale, ma anche di quelle legate alla zona di Siracusa, nello specifico in relazione a Ciane e alle più note Demetra e Core. Su queste due dee vi sono diverse attestazioni che le pongono in relazione alle Ninfe delle acque siciliane, a partire dal fatto che le entità ne costituivano il corteggio, e sono presenti nei momenti più critici del mito riferibile alla diade divina. Ciane è presente durante il ratto compiuto da Ade e le ninfe siracusane supportano Demetra durante la ricerca della figlia. Così, allo stesso tempo, le Ninfe delle acque in un momento più tardo sovrintendono ai passaggi di *status* della donna nel contesto sociale a cui ella appartiene. Sono custodi del processo che conduce la fanciulla dallo stadio virginale a quello di donna in età da matrimonio, passando da *parthenos* a *gyne*.

Ed è così che infine si discute di come la cultualità dedicata alle Ninfe abbia dei tratti strettamente interconnessi all'ambiente e alla percezione di esso dal punto di vista del fedele. Il paesaggio, se in alcuni casi è rappresentato dallo scenario naturale che comprende fiumi, laghi e sorgenti, in altri casi è rappresentato da antri e da grotte, le cui acque interne rappresentano un elemento di culto sin dai tempi antichi. L'antro, che sin dal racconto omerico è sia un luogo fisico che metaforico, ha una valenza sensoriale indagata da alcuni studi che nell'ultimo decennio si sono affermati nell'ambito di alcune discipline che connettono il ramo dell'antichistica alle neuroscienze.

In conclusione di questo studio si può stabilire che non vi è un criterio unico per l'indagine della cultualità relativa alle Ninfe delle acque in Sicilia. Se per le cronologie del lavoro si può intercettare un periodo più ricco di testimonianze (filologiche e archeologiche) che va dal VI secolo a.C. al III a.C. con sprazzi che risalgono al VII, vi sono anche fonti tarde che rievocano la cultualità dei luoghi nel passato. È attraverso queste che è possibile ricostruire un primo sembiante di una cultualità della Sicilia antica. La religiosità si struttura fra modelli locali e astrazioni generali e in questo processo

si perdono alcune informazioni. Proporre una sintesi è un lavoro complesso poiché i processi di formazione di cui non riusciamo a comprendere i passaggi sarebbero importanti per lo sviluppo del fenomeno culturale e la mancanza di questi crea delle difficoltà nella lettura.

Le Ninfe delle acque venivano venerate in ambienti che presentavano caratteristiche particolari legate ai fenomeni naturali del territorio, e generalmente, in assenza di testimonianze specifiche, la ricostruzione del fenomeno culturale è possibile solo attraverso i parallelismi che si possono effettuare con gli altri siti dell'isola, la cui religiosità rappresenta delle singolarità che la differenziano dall'ambito greco *tout court*.

La Sicilia è d'altronde una terra che “ha avuto sempre chiara la percezione della dimensione magica della vita, in un anelito continuo e crescente di desiderio di divinità”<sup>1921</sup>.

---

<sup>1921</sup> S. Favaro (2018), studiosa di tradizioni popolari e giornalista, quarta di copertina.

## 11. Bibliografia

- AA.VV. 1868-1869: *Atti di Accademia di archeologia, lettere e belle arti*, vol. 4, Napoli 1868-1869.
- AA.VV. 1998: AA.VV., *Palermo punica*, Palermo 1998.
- ADAM 1963: J. ADAM, *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, Cambridge 1963.
- ADAMESTEANU 1957: D. ADAMESTEANU, *Butera. A Sicilian town through the ages*, in *Archaeology*, X, 1957, pp. 166-173.
- ADAMESTEANU 1958a: D. ADAMESTEANU, *L'opera di Timoleonte nella Sicilia centro-meridionale vista attraverso gli scavi e le ricerche archeologiche*, in *Kokalos*, IV, 1958, pp. 31-68.
- ADAMESTEANU 1958b: D. ADAMESTEANU, *Scavi e scoperte dal 1951 al 1957 nella Provincia di Caltanissetta. Parte I: Butera, Piano della Fiera, Consi e Fontana Calda*, in *MonAnt*, XLIV, Roma 1958, pp. 202-672.
- ADAMESTEANU 1962: D. ADAMESTEANU, *L'ellenizzazione della Sicilia ed il momento di Ducezio*, in *Kokalos* 8, 1962, pp. 167-198.
- ADAMESTEANU 1994-1995: D. ADAMESTEANU, *Butera: sede temporanea di una colonia greca arcaica?*, in *AttiSocMagnaGr*, III, S. 3, 1994-1995, pp. 109-117.
- AGOSTI 2007-2008: G. AGOSTI, *Reliquie argonautiche a Cizico. Un'ipotesi sulle Argonautiche Orfiche*, in *Incontri triestini di filologia classica* 7, 2007-2008, pp. 17-36.
- AGOSTINIANI 1988-1989: L. AGOSTINIANI, *I modi del contatto linguistico tra Greci e Indigeni nella Sicilia antica*, in *Kokalos* 3435, 1988-1989, pp. 167208.
- AGOSTINIANI 2009: L. AGOSTINIANI, *Le iscrizioni anelleniche del Museo di Adrano*, in G. LAMAGNA (ed.), *Tra Etna e Simeto. La ricerca archeologica ad Adrano e nel suo territorio*, Catania 2009, pp. 115-118.
- AGUIRRE 2015: M. AGUIRRE, *Landscape and Females in the Odyssey: Calypso, Circe and Nausicaa*, in L. KÄPPEL, V. POTHOU (edd.), *Human development in sacred landscapes: between ritual tradition, creativity and emotionality*, Göttingen 2015, pp. 135-145.
- ALAIMO 1931: F. ALAIMO, *La Vigna. Puema sicilianu in ottava rima*, Palermo 1931.
- ALAIMO 1949: F. ALAIMO, *La Chiesa di Gangi nell'era pagana e cristiana*, Palermo 1949.
- ALBANESE PROCELLI 2003: R.M. ALBANESE PROCELLI, *Sicani, Siculi, Elimi. Forma di identità, modi di contatto e processi di trasformazione*, Milano 2003.



- ALBANESE PROCELLI 2013: ALBANESE PROCELLI, *Sul deposito votivo di Monte Casale in Sicilia*, in *L'Occident Grec de Marseille à Mégara Hyblaea. Hommages à Henri Tréziny*, Aix-en-Provence 2013, pp. 229-239.
- ALBERTI 1718: S. ALBERTI, *Maraviglie di Dio*, Palermo 1718.
- ALDEN 1988: M. J. ALDEN, *Tiresias. A Boiotian prophet in the "Odyssey"*, in *Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών*, 1, 1988, pp. 183-193.
- ALESSIO 1946-1947: G. ALESSIO, *L'elemento greco nella toponomastica della Sicilia*, in *Bollettino storico catanese*, 11-12, 1946-1947, pp. 16-63.
- ALESSIO 1956: G. ALESSIO, *L'elemento greco nella toponomastica della Sicilia. Lessico toponomastico. II. Toponimi di origine greca (o pre greca) di tramite latino (o romanzo)*, in *Bollettino del Centro Studi Filologici*, IV, 1956.
- ALESSIO 1970: G. ALESSIO, *Fortune della grecità linguistica in Sicilia*, Palermo 1970.
- ALEXANDRE 1856: C. ALEXANDRE, *Oracula Sibyllina*, Paris 1856.
- ALFIERI TONINI 2012a: T. ALFIERI TONINI, *Culti e templi della Sicilia Sud- Orientale nelle iscrizioni: Apollo e Artemide*, in *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico. Convivenze etniche e contatti di culture*, Vol. 4, Milano 2012, pp. 187-208.
- ALFIERI TONINI 2012b: T. ALFIERI TONINI, *Riflessi del sincretismo religioso della Sicilia orientale nelle testimonianze scritte*, in *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico. Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia*, Vol. 7, Milano 2012, pp. 195-208.
- ALLEGRO 1988-1989 = N. ALLEGRO, *Himera. Ricerche dell'Istituto di Archeologia nell'area della città*, in *Kokalos* 1988-1989, pp. 637-658.
- ALLEN 1977: H.L. ALLEN, *I luoghi sacri di Morgantina*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti. Atti della I riunione scientifica della Scuola di perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa, 24-27 novembre 1976)*, in *CronArch* 16, 1977, pp. 132-139.
- AMADASI GUZZO 1981: M.G. AMADASI GUZZO, *Culti femminili a Mozia*, in *Rivista di studi fenici*, 9, Supplemento, 1981, pp. 7-11.
- AMADORI *et alii* 2006: M.L. AMADORI, S. ARMENIO, R. BALDASSARI, B. CERASETTI, C. DEL VAIS, P. ERCOLANI, M. MANINI, M.A. MANNINO, S. MASSA, G. MONTESI, G. RAFFAELLI, B. WILKENS, *Ricerche Archeologiche al Santuario del Lago di Venere (1998-2002)*, in E. ACQUARO, B. CERASETTI (edd.), *Pantelleria Punica. Saggi critici sui dati archeologici e riflessioni storiche per una nuova generazione di ricerca*, Bologna 2006, pp. 139-149.
- AMANDRY 1950: P. AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950.

- AMARI, SCHIAPARELLI 1883: M. AMARI, C. SCHIAPARELLI, *L'Italia descritta nel "Libro del Re Ruggero" compilato da Edrisi*, in *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Memorie, Serie 2, vol. 8, Roma 1883.
- AMBAGLIO 2006: D. AMBAGLIO, *Diodoro Siculo tra storia locale e storia indigena*, in C. MICCICHÈ, S. MODEO, L. SANTAGATI (edd.), *Atti del Convegno di studi su Diodoro Siculo e la Sicilia indigena: Caltanissetta 21- 22 maggio 2005*, Caltanissetta 2006, pp. 81-88.
- AMICO 1855: V. AMICO, *Dizionario Topografico della Sicilia*, in GIOACCHINO DIMARZO (trad. it.), volume I, Palermo 1855.
- AMPOLO 1994: C. AMPOLO, *Tra empòria e em-porìa: note sul commercio greco in età arcaica e classica*, in *Apoikia. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, in *AION ArchStAnt*, n.s.1, 1994, pp. 29-36.
- AMPOLO 2012: C. AMPOLO, *Compresenze di ethne e culture diverse nella Sicilia occidentale. Per una nuova prospettiva storica*, in *Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia, Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico*, 7, 2012, pp. 15-57.
- ANDÒ 1982-1983: V. ANDÒ, *Nestis o l'elemento acqua in Empedocle*, in *Kokalos* 28-29, 1982-1983, pp. 31-51.
- ANELLO 1984: P. ANELLO, *Polifemo e Galatea*, in *Seia: Quaderni del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell'Antichità*, vol. 1, 1984, pp. 11-51.
- ANGELINI 1993: F. ANGELINI, *Le Meteres di Engyon*, in *Mythos. Rivista di storia delle religioni*, n. 4/1992, Palermo 1993.
- ANGELINI 1994: F. ANGELINI, *Sicani. Miti e culti*, in *Mythos. Rivista di storia delle religioni*, 6, 1994.
- ANTONACCIO 1999: C. ANTONACCIO, *Κυπαρα, a Sykel nymph?*, in *Zeitschrift fur Papirologie und Epigraphic*, 126, 1999, pp. 177-185.
- ANTONACCIO 2003: C. M. ANTONACCIO, *Hybridity and the Cultures within Greek Culture*, in C. DOUGHERTY, L. KURKE (edd.), *The Cultures within Ancient Greek Culture*, Cambridge 2003, pp. 57-74.
- ANTONACCIO, NEILS 1995: C. ANTONACCIO, J. NEILS, *A new graffito from archaic Morgantina*, in *Zeitschrift fur Papirologie und Epigraphic*, 105, 1995, pp. 261-277.
- ANZALONE 2009: R. M. ANZALONE, *Gestione delle risorse idriche e depositi di consacrazione di cisterne: il caso di Himera*, in *Workshop di archeologia classica* 6, 2009, pp. 9-52.

- ARENA 1997: E. ARENA, Σατυριον τοι δωκα. *Il problema storico-topografico di Satyrion nella tradizione degli oracoli delfici relativi alla fondazione di Taranto*, in *Studi di antichità. Università di Lecce*, 10, 1997, pp. 255-290.
- ARESI 2013: L. ARESI, *Vicende (e intrecci) del mito in terra d'Italia: Scilla, Glauco e Circe nelle Metamorfosi di Ovidio*, in *Prometheus* 39, 2013, pp. 137-164.
- AREZIO 1542: M. AREZIO, *De situ insulae Siciliae*, Messina 1542.
- ARIAS 1935: P.E. ARIAS, *Sul culto delle Ninfe a Siracusa*, in *RendLinc*, 21, 1935, pp. 605-608.
- ARIAS 1941: P.E. ARIAS, *La fonte sacra di Locri dedicata a Pan e alle Ninfe*, in *Le Arti*, tomi 3, 5, 1941, pp. 177-180.
- ARIAS 1987a: P.E. ARIAS, *Biagio Pace. Un'esperienza di costante ricerca della Sicilia antica*, in *Kokalos* 33, 1987, pp. 213-221.
- ARIAS 1987b: P.E. ARIAS, *Euthymos di Locri*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, Vol. 17, No. 1, 1987, pp. 1-8.
- ARIODANTE 1867: F. ARIODANTE, *Corpus inscriptionum Italicarum antiquioris aevi ordine geographico digestum et Glossarium Italicum in quo omnia vocabula continentur ex Umbricis Sabinis Oscis Volscis Etruscis aliisque monumentis quae supersunt collecta et cum interpretationibus variorum explicantur*, Torino 1867.
- ARVANITIS 2008: N. ARVANITIS, *I tiranni e le acque. infrastrutture idrauliche e potere nella Grecia nel tardo arcaismo*, 2008.
- ASHERI 1988: D. ASHERI, *A propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grande-Grèce: théories et témoignages*, in M.M. MACTOUX, E. GENY (edd.), *Mélanges Pierre Lévêque 1. Religion*, Paris 1988, pp. 1-15.
- AUDINO, CERASETTI 2004: A. AUDINO, B. CERASETTI, *Pantelleria e il culto delle acque: il tempio romano del Lago di Venere*, in M. KHANOUSSI, P. RUGGERI, C. VISMARA (edd.), *L'Africa Romana: al confine dell'impero-contratti, scambi, conflitti. Atti del XV Convegno di Studio*, Roma 2004, pp. 1139-1150.
- BACHOFEN 1988: J.J BACHOFEN, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici, Torno primo e Tomo secondo, (Das Mutterrecht 1861)*, Torino 1988.
- BANNISTER 2009: N.C. BANNISTER, *Artemis cult in Sicily and Southern Italy in the archaic and classical periods, PhD by Research University of Edinburgh*, 2009.
- BARBATO 1920: A. BARBATO, *Engio e Imachara, Contributo alla topografia della Sicilia antica*, Nicosia 1920.

- BARBERI, PATANÈ, RANDAZZO 2000: S. BARBERI, A. PATANÈ, M. RANDAZZO, *Grammichele: nuovi dati per una carta archeologica*, in AA.VV., *Grammichele. Il Parco archeologico di Occhiolà e la valle dei Margi*, Catania 2000, pp. 63-102.
- BARBERI, PATANÈ, RANDAZZO 2012: S. BARBERI, A. PATANÈ, M. RANDAZZO, *Le ultime ricerche archeologiche nel parco archeologico di Occhiolà (Grammichele): alcune anticipazioni sull'insediamento ellenistico*, in M. URSINO (ed.), *Da Evarco a Messalla. Archeologia di Catania e del territorio dalla colonizzazione greca alla conquista romana*, Palermo 2012, pp. 131-139.
- BARRA BAGNASCO 2001: M. BARRA BAGNASCO, *Il culto delle acque a Locri Epizefiri: contesti e documenti*, in V.S. BUZZI, D. KÄCH, E. KISTLER, E. MANGO, M. PALACZYK, O. STEFANI (edd.), *Zona Archaeologica. Festschrift für Hans Peter Isler zum 60. Geburtstag*, Bonn 2001, pp. 27-40.
- BARRA BAGNASCO 2006: M. BARRA BAGNASCO, *Da Terravecchia di Grammichele a Occhiolà. Archeologia di un insediamento della Sicilia centro-orientale: campagne di scavo 2000-2001*, Alessandria 2006.
- BASILE 1891: G. BASILE, *Sopra una tomba neolitica scoperta vicino Aci S. Filippo*, in *Bull. Acc. Gioenia*, 1891, p. 19.
- BASILE 1994: C. BASILE, *Il Ciane e i suoi papiri: storia di un fiume*, Siracusa 1994.
- BASTA DONZELLI 2007 = G. BASTA DONZELLI, *L'Etna nei documenti letterari del mondo antico*, in PRIVITERA, LA ROSA 2007 = F. PRIVITERA, V. LA ROSA (edd.) In Ima Tartara. *Preistoria e leggenda delle grotte etnee*, Catania 2007, pp. 121-138.
- BATTIATO, NOTT 2018: R. BATTIATO, C. NOTT, *Creature fantastiche di Sicilia*, Palermo 2018.
- BAYET 1926a: J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, Parigi 1926.
- BAYET 1926b: J. BAYET, *Herclé, Etude Critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule Ètrusque*, Parigi 1926.
- BAZZARINI 1836: A. BAZZARINI, *Ortografia Enciclopedica Universale della Lingua Italiana, Parte Seconda. Supplimento al Dizionario Enciclopedico di Scienze, Lettere ed Arti, compilato per la prima volta da Antonio Bazzarini*, Vol. I, Venezia 1836.
- BECKER 2003: T. BECKER, *Griechische Stufenanlagen*, Münster 2003.
- BEJOR 1989: G. BEJOR, *Engio in Bibliografia Topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, diretta da G. Nenci e G. Vallet, VII, Pisa-Roma 1989, p. 185-188.
- BELL 1972: M. BELL, *Two Terracotta Busts from the Iudica Collection*, in *ArchCl* 24, 1972, pp. 1-12.

- BELL 1976: M. BELL, *Agyrion (Agira) Sicily*, in *The Princeton encyclopedia of classical sites*, R. STILLWELL, W.L. MACDONALD, M.H. MCALISTER (edd.), Princeton, New Jersey 1976.
- BELL III 1981: M. BELL III, *The Terracottas, Morgantina Studies I*, Princeton 1981.
- BELL III 1988: M. BELL III, *Excavation at Morgantina, 1980-1985: Preliminary Report XII*, in *AJA*, 92, 1988, pp. 313-342.
- BELLIA 2005: A. BELLIA, *Coroplastica con raffigurazioni musicali della Sicilia greca*, in *Aulos. Studi e ricerche di archeologia musicale della Sicilia e del Mediterraneo*, 1, 2005, pp. 49-63.
- BELLIA 2009: A. BELLIA, *Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia Greca (secoli VI-III a.C.)*, *Biblioteca di Sicilia Antiqua*, 3, Pisa-Roma 2009.
- BELLIA 2010: A. BELLIA, *Coroplastica con raffigurazioni musicali della Sicilia greca (VI-III sec. a.C.)*, in *Bollettino di Archeologia on line I 2010*, pp. 12-19.
- BELLIA 2014a: A. BELLIA, *Musica e danza in Magna Grecia e nella Sicilia greca: esempi di contesti delle performances rituali*, in L. BUTTÀ, E. SUBÍAS, J. CARRUESCO, F. MASSIP (edd.), *Danses Imaginades Danses Relatades. Paradigmes iconogràfics del ball des de l'antiguitat clàssica fins a l'edat mitjana*, Tarragona 2014, pp. 21-28.
- BELLIA 2014b: A. BELLIA, *Uno sguardo sulla musica nei culti e nei riti della Magna Grecia e della Sicilia*, in A. BELLIA (ed.), *Musica, culti e riti nell'Occidente greco*, Pisa-Roma 2014, pp. 13-46.
- BELLIA 2015: A. BELLIA, *Mito, musica e rito: fonti scritte e documentazione archeologica del culto di Demetra*, in R. CARBONI, M. GIUMAN (edd.), *Sonora. La dimensione acustica nel mondo mitico, magico e religioso dell'antichità classica*, Perugia 2015, pp. 91-118.
- BELLO 1960: L. BELLO, *Ricerche sui Palici. Palici e Delli*, in *Kokalos* 6, 1960, pp. 71-97.
- BELVEDERE 2000: G. BELVEDERE, *Il tempio sacro di "Costa dell'Oro"*, 2000, pp. 1-3.
- BELVEDERE 2010: O. BELVEDERE, *Contatto culturale e interrelazioni tra Greci e indigeni nel territorio di Himera*, in H. TRÉZINY (ed.), *Greco et indigènes de la Catalogne à la mer Noire: Actes des rencontres du programme européen Ramses (2006-2008)*, Aix-en-Provence 2010, pp. 55-62.
- BÉRARD 1963: J. BÉRARD, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité. L'histoire et la légende*, Paris 1957 (tr. it. *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell'Italia meridionale*, Torino 1963).
- BÉRARD 1963: J. BÉRARD, *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell'Italia meridionale*, Torino 1963 [Paris 1957].

- BERDAR, RICCOBONO 1993: A. BERDAR, F. RICCOBONO, *Le meraviglie dello Stretto di Messina*, Messina 1993.
- BERGEMANN 2011: J. BERGEMANN, *Il Gela-Survey: 3000 anni di insediamenti e storia nella Sicilia centro meridionale*, in *Sicilia Antiqua*, 2011, pp. 63-100.
- BERGEMANN, GANS 2004: J. BERGEMANN, U. GANS, *Der Bochumer Gela-Survey: Vorbericht über die Kampagnen von 2002 bis 2004*, in *MDAI(R)*, pp. 437-476.
- BERGER-DOER 1988: G. BERGER-DOER, s.v. *Eurymedousa*, *LIMC IV*, 1988, pp. 106-107.
- BERITELLI LA VIA 1973: G. BERITELLI LA VIA, *Notizie storiche di Nicosia riordinate e continuate per Alessio Narbone*, Palermo 1852, ediz. Arnaldo Forni, Sala Bolognese 1973, pp. 27-29.
- BERNABÒ BREA 1950: L. BERNABÒ BREA, *Sulla città di Longane*, in *Archivio Storico Siciliano*, Palermo 1950-1951, pp. 289-397.
- BERNABÒ BREA 1956a: L. BERNABÒ BREA, *Akrai*, in *Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale. S. III, Monografie Archeologiche della Sicilia, I*, Catania 1956.
- BERNABÒ BREA 1956b: L. BERNABÒ BREA, *Musei e monumenti in Sicilia*, Novara 1956.
- BERNABÒ BREA 1957: L. BERNABÒ BREA, *Sicily before the Greeks*, London 1957.
- BERNABÒ BREA 1960: L. BERNABÒ BREA, *La Sicilia prima dei Greci*, Milano 1960.
- BERNABÒ BREA 1963: L. BERNABÒ BREA, *Coroplastica ispirata alle Koreia siracusane*, in *PP*, 28, 1963, pp. 376-384.
- BERNABÒ BREA 1975a: L. BERNABÒ BREA, *Che cosa conosciamo dei centri indigeni della Sicilia che hanno coniato monete prima dell'età di Timoleonte*, in *AIIN suppl.*, XX, 1975, pp. 3-52.
- BERNABÒ BREA 1975b: L. BERNABÒ BREA, *Le emissioni dei centri siculi fino all'epoca di Timoleonte e i loro rapporti con la monetazione delle colonie greche di Sicilia*, *Atti del IV Convegno del Centro Internazionale di studi Numismatici (Napoli, 9-14 aprile 1973)*, in *AnnIstItNum* 20, suppl., 1975, pp. 3-25.
- BERNABÒ BREA 1985: L. BERNABÒ BREA, *Gli Eoli e l'inizio dell'età del bronzo nelle isole Eolie e nell'Italia meridionale*, Napoli 1985.
- BERNARDINI 2018: L. BERNARDINI, *Culto e coroplastica ellenistica nel Santuario della Sorgente di Saturo*, in *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra 4. e 1. sec. a.C.: strutture, funzioni e interazioni culturali (ricerca Prin 2008)*, Roma 2018, pp. 167-191.
- BERTINO 1975: A. BERTINO, *Le emissioni monetali di Abacaenum*, in *AIIN suppl.*, XX, 1975, pp. 105-131.

- BESCHAOUCH 1981: A. BESCHAOUCH, *Le territoire de Sicca Veneria (El Kef), nouvelle Cirta, en Numidie proconsulaire (Tunisie)*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1981, pp. 105-122.
- BESCHI 2005: L. BESCHI, *Culto e riserva delle acque nel santuario arcaico di Efestia*, *Annuario SAlA*, LXXXIII, serie III, 5, tomo I, 2005, pp. 95-220.
- BESSONE 2020: F. BESSONE, *L'illusione del lettore. Aretusa e i suoi racconti in Ovidio, Metamorfosi 5*, in *Dictynna. Revue de poétique latine*, 17, 2020, pp. 1-24.
- BETTINI, FRANCO: M. BETTINI, C. FRANCO, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010.
- BIANCHI 2015: E. BIANCHI (ed.), *La Cloaca Maxima e i sistemi fognari di Roma dall'antichità ad oggi*, Roma 2015.
- BISCARI 1781: I. PATERNÒ CASTELLO PRINCIPE DI BISCARI, *Viaggio per tutte le antichità della Sicilia*, Napoli 1781.
- BISI 1968: A.M. BISI, *Fenici o Micenei in Sicilia nella seconda metà del II millennio? In margine del cosiddetto Melqart di Sciacca*, in *Atti e memorie del 1° Congresso internazionale di micenologia: Roma 27 Settembre - 3 Ottobre 1967*, Roma 1968, pp. 1156-1168.
- BOLLACK 1965: J. BOLLACK, *Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris 1965.
- BOLOGNARI 1990: M. BOLOGNARI, *Pescatori e cocciolari di Ganzirri tra ecosistema e cultura*, in *La Ricerca Folklorica, la cultura del mare*, n. 21 apr. 1990, pp. 57-60.
- BONANNO 2009: C. BONANNO, *Apollonia. Indagini archeologiche sul monte di San Fratello (2003-2005)*, Roma 2009.
- BONANNO 2014: C. BONANNO (ed.), *Il Museo Archeologico Di Morgantina: Catalogo*, Roma 2014.
- BONETTO, PREVIATO 2013: J. BONETTO, C. PREVIATO, *Tecniche costruttive e contesto ambientale. Le sottofondazioni a sedimenti nella Cisalpina e nel Mediterraneo*, in G. CUSCITO (ed.), *Atti della LXIII Settimana di Studi Aquileiesi, maggio 2012, Le modificazioni del paesaggio nell'altoadriatico tra pre-protostoria e altomedioevo*, 2013, pp. 231-264.
- BONNET 2005: C. BONNET, *Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione*, in P. BERNARDINI, R. ZUCCA (edd.), *Il Mediterraneo di Herakles. Studi e ricerche*, Roma 2005, pp. 17-28.
- BOOKIDIS 2003: N. BOOKIDIS, *The Sanctuaries of Corinth*, in C.K. WILLIAMS II, N. BOOKIDIS (edd.), *Corinth, The Centenary: 1896-1996, Corinth XX, The American School of classical studies at Athens*, 2003, pp. 247-259.

- BORGEAUD 1979: P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979.
- BORGEAUD 1988: P. BORGEAUD, *The cult of Pan in ancient Greece*, Chicago-London 1988.
- BORMETTI 2014: M. BORMETTI, *Api e miele nel Mediterraneo antico*, in *ACME. Annali della Facoltà di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Milano*, vol. 67, 1, 2014, pp. 7-50.
- BOUFFIER 1994: S. COLLIN BOUFFIER, *Marais et paludisme en Occident grec*, in R. GINOUVÈS, A.-M. GUIMIER-SORBETS, J. JOUANNA, L. VILLARD (edd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec (BCH Suppl. 28)*, Athens 1994, pp. 321-336.
- BOUFFIER 2013a: S. COLLIN BOUFFIER, *Il culto delle acque in Sicilia greca: mito o realtà?*, in V. TETI (ed.), *Storia dell'acqua: Mondi materiali e universi simbolici*, Roma 2013, pp. 43-66.
- BOUFFIER 2013b: S. BOUFFIER, *Évacuer l'eau hors des murailles en Occident grec*, in S. BOUFFIER, A. HERMARY (edd.), *L'occident grec de Marseille à Mégara Hyblaea. Hommages à Henri Tréziny*, Aix-en-Provence/Paris, 2013, pp. 121-136.
- BOUFFIER 2019: S. BOUFFIER, *Arethusa and Kyane, Nymphs and Springs in Syracuse: Between Greece and Sicily*, in B.A. ROBINSON, S. BOUFFIER, I. FUMADÒ ORTEGA (edd.), *Ancient Waterlands*, Aix-en-Provence 2019, pp. 159-181.
- BOURGEAUD 1947: W. BOURGEAUD, *Le Déluge, Delphes et les Anthestéries*, in *MusHelv* 4, 1947, pp. 205-250.
- BOYD-DAWKINS 1902: W. BOYD-DAWKINS, *Remains of Animals Found in the Dictaeon Cave in 1901*, in *Man* 32, 1902, pp. 162-65.
- BRACCESI 1979: L. BRACCESI, *Trattazione storica*, in *Storia della Sicilia*, I, Napoli 1979, pp. 53-86.
- BRACCESI, MILLINO 2000: L. BRACCESI, G. MILLINO, *La Sicilia greca*, Roma 2000.
- BRACKERTZ 1976: U. BRACKERTZ, *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte*, Berlin 1976.
- BRANCA, MUSUMECI 2023: S. BRANCA, D. MUSUMECI, *Etna 1971. Tra storia e vulcanologia*, Catania 2023.
- BRANCATO 2020: R. BRANCATO, *How to access ancient landscapes? Field survey and legacy data integration for research on Greek and Roman settlement patterns in Eastern Sicily* in *GROMA: Documenting Archaeology*, 4. <https://doi.org/10.12977/groma27>, 2020, pp. 1-32.
- BRANCATO 2022: R. BRANCATO, *Archeologia di un paesaggio mediterraneo effimero: insediamento ed economia intorno alle paludi della Piana di Catania (Sicilia-Italia) in età greca e romana*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORÉ, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 201-238.



- BRANCATO, CALIÒ 2019: R. BRANCATO, L.M. CALIÒ, *Paesaggio fortificato e insediamento rurale nella Sicilia arcaica (metà VII-metà V secolo a.C.): nuovi dati dai margini della Piana di Catania*, in *ATTA* 29 – 2019, Roma 2019, pp. 133-154.
- BRANCIFORTI 2006: M.G. BRANCIFORTI (ed.), *L'Area archeologica di S. Venera al Pozzo - Acium. L'Antiquarium*, Palermo 2006.
- BRAUDEL 2004: F. BRAUDEL, *Memorie del Mediterraneo. Preistoria e antichità*, R. DE AYALA, P. BRAUDEL (edd.), trad. italiana E.Z. MERLO, Milano 2004.
- BRELICH 1949: A. BRELICH, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zurich 1949.
- BRELICH 1953-1954: A. BRELICH, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, *SMSR* 24-25, 1953-1954, pp. 36-59.
- BRELICH 1958: A. BRELICH, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- BRELICH 1960: A. BRELICH, *Der Polytheismus*, in *Numen* 7, 1960, p. 123-136.
- BRELICH 1964-1965: A. BRELICH, *La religione greca in Sicilia*, in *Kokalos* 10-11, 1964-1965, pp. 35-54.
- BRELICH 1966: A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966.
- BRELICH 1967: A. BRELICH, *Situazione attuale degli studi di storia delle religioni*, *Acta classica universitatis scientiarum Debreceniensis*, 3, 1967.
- BRELICH 1969: A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969.
- BRELICH 1976: A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976.
- BRELICH 1985: A. BRELICH, *I Greci e gli dei*, Napoli 1985.
- BRELICH 2007: A. BRELICH, *Il Politeismo*, M. MASSENZIO, A. ALESSANDRI (edd.), Roma 2007.
- BRISSON 1976: L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden 1976.
- BROMMER 1984: F. BROMMER, *Herakles, II. Die unkanonischen Taten des Helden*, Darmstadt 1984.
- BROMMER 1956: F. BROMMER, *Pan*, in *Pauly-Wissowa Realencyclopädie für Altertumswissenschaft Suppl.* 8, 1956, pp. 949-1008.
- BRUNEL 1971: J. BRUNEL, *La Ve Olympique et la reconstruction de Camarine en 461/460*, in *RÉA* 73, 3-4, 1971, pp. 327-342.
- BUONFIGLIO COSTANZO 1604: G. BUONFIGLIO COSTANZO, *Prima Parte dell'Historia Siciliana: Nella quale si contiene la descrizione antica, et moderna di Sicilia, le guerre, et altri fatti notabili dalla sua origine per sino alla morte del Catolico Rè Don Filippo II*, Venezia 1604.

- BUONGIOVANNI, CORDANO PELAGATTI 1985: A.M. BUONGIOVANNI, F. CORDANO, P. PELAGATTI, *Camarina*, in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle Isole Tirreniche*, n°4, Siti: Barra (isola) – Capua, 1985, pp. 286-314.
- BURKERT 1985: W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge 1985.
- BUSCEMI FELICI 2011: G. BUSCEMI FELICI, *Per una carta della viabilità nel territorio di Terravecchia di Grammichele: percorsi di età greca e trazzere “regie”*, in *Daidalos* 3, 2001, pp. 37-55.
- BUXTON 1994: R. BUXTON, *Imaginary Greece. The contexts of Mythology*, Cambridge 1994.
- BUXTON 2009: R. BUXTON, *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*, Oxford/New York 2009.
- CACCAMO CALTABIANO 1985: M. CACCAMO CALTABIANO, *TRINAKRIA PELORIAS. Rapporti tra tradizioni religiose e tipi monetali a Messana*, in *RSN* 64, pp. 5-33.
- CACCAMO CALTABIANO 2005: M. CACCAMO CALTABIANO, *Himera/Aphrodite. L'iconografia monetale di una dea della città nella prospettiva del LIN*, in C. MUSETEANU, M. BARBULESCU, D. BENEÀ (edd.), *Corona laurea, Studi in onore Luciei Teposu Marinescu*, Bucarest 2005, pp. 129-141.
- CACIAGLI 1981: S. CACIAGLI, *La prima Siracusa*, in *Magna Grecia*, 16, 1981.
- CAIAZZA 2010: D. CAIAZZA, *Le «fontane dei bambini» e altri culti e tabù delle acque in Terra di Lavoro. Cenni sulla natura e motivazione delle offerte votive*, in H. DI GIUSEPPE, M. SERLORENZI (edd.) *I riti del costruire nelle acque violate, Atti del Convegno Internazionale Roma, Palazzo Massimo 12–14 giugno 2008*, Roma 2010, pp. 245-268.
- CALCIATI 1994: R. CALCIATI, *Tipologia della testa di Eracle nelle emissioni bronzee siciliane di fine V – inizio IV secolo a.C.*, in *Panorama Numismatico*, nr.72, febbraio 1994, pp. 8-13.
- CALIÒ 2007: L.M. CALIÒ, *La morte del sapiente. La tomba di Valerius Herma nella necropoli vaticana*, in O.D. CORDOVANA, M. GALLI (edd.), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania 2007, pp. 289-318.
- CALIÒ 2012: L.M. CALIÒ, *Asty. Studi sulla città greca, Thiasos Monografie 2*, Roma 2012.
- CALIÒ 2020a: L.M. CALIÒ, *Polis. Ippodamo e la filosofia della città*, Roma 2020.
- CALIÒ 2020b = L.M. CALIÒ, *Città e fontane: la monumentalizzazione dell'acqua nel mondo ellenistico*, in F.M. CIFARELLI, *Il ninfeo di Q. Mutius a Segni*, Roma 2020, pp. 123-134.
- CALIÒ 2022: L.M. CALIÒ, *Paludi e polis. Modelli di interazione*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 9-24.

- CALIÒ *et alii* 2022: L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022.
- CALIÒ, RAIMONDI c.d.s: L.M. CALIÒ, G. RAIMONDI, *Grotte e ninfei della Sicilia antica. Per un'archeologia del sacro e dell'acqua*, in *Atti del Convegno di studi Le Grotte e L'Uomo: un rapporto di ancestrale memoria per viverci, pregare e morire (2-4 marzo 2023 Catania-Biancavilla)*, c.d.s.
- CALIRI 2006: E. CALIRI, *Movimenti di uomini e cose nella letteratura agiografica siciliana: note preliminari*, in *L'Africa romana XVI*, pp. 1167-1184.
- CALLATAÿ (DE), GITLER 2004: F. DE CALLATAÿ, H. GITLER, *Le tétradrachme d'Aitna: une monnaie grecque unique*, *Archéologia*, 412, juin 2004, pp. 56-60.
- CAMERA 2020. M. CAMERA, *Terravecchia di Grammichele: Storia di un insediamento della Sicilia orientale tra indigeni e Greci*, Roma 2020.
- CAMERATA SCOVAZZO, VASSALLO 1988-1989: R. CAMERATA SCOVAZZO, S. VASSALLO, *Himera: città bassa, scavi 1984-1987. Area albergo lungo la SS 113*, in *Kokalos*, XXXIV-XXXV, 1988-1989, pp. 697-709.
- CAMILIANO 1877: C. CAMILIANO, *Descrizione della Sicilia*, in G. DI MARZO (ed.), *Biblioteca Storica e Letteraria di Sicilia*, Palermo 1877, pp. 143-388.
- CAMILLONI 1998: M.T. CAMILLONI, *Le Camene*, in *Bollettino di Studi Latini* 28, 1998, pp. 3-11.
- CAMINNECI 2014: V. CAMINNECI, *Alla foce dell'Akragas. Storia e archeologia dell'antico emporion di Agrigento*, in V. CAMINNECI (ed.), *Le opere e i giorni. Lavoro, produzione e commercio tra passato e presente*, Palermo 2014, pp. 151-180.
- CAMINNECI 2020: V. CAMINNECI, *Sepolture tardoantiche e bizantine nell'Emporion di Agrigento*, in L. ARCIFA, M.R. SGARLATA (edd.), *From Polis to Madina. La trasformazione delle città siciliane tra tardo antico e alto Medioevo. Siracusa, 21-23 giugno 2012*, Bari 2020, pp. 285-295.
- CAMINNECI 2022: V. CAMINNECI, *Nunc quid undique ablatum sit ostendunt (Cic. Verr. II 4, 132). Immagini e memoria nelle Verrine di Cicerone*, in *Eikón Imago 110 (March 1, 2022)*, 2022, pp. 197-213.
- CAMINNECI 2022: V. CAMINNECI, Λίμναι περὶ Ἀκράγαντα: ipotesi sul bacino portuale di Akragas, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 125-140.
- CAMINNECI, CUCCHIARA, PRESTI 2016: V. CAMINNECI, V. CUCCHIARA, G. PRESTI, *Eis τό περί πόλιν τό λεγόμενον Ἐμπόριον (PG 98, col.581). Nuove ipotesi sulla topografia dell'Emporion di*

- Agrigentum*, in M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Paesaggi urbani tardoantichi. Casi a confronto, Atti VIII Giornate Gregoriane, Agrigento, 29- 30 novembre 2014*, Bari 2016, pp. 63-75.
- CAMINNECI, PARELLO, RIZZO 2020: V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO, *Hic corpus reparans mentemque relaxans (Anth., 119R). Le Terme dell'insula IV del Quartiere Ellenistico-Romano di Agrigento*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell'acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica. Atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 185-198.
- CAMINNECI, RIZZO 2018: V. CAMINNECI, M.S. RIZZO, *La Città di Gregorio. Agrigento in età bizantina alla luce dei dati archeologici e delle fonti letterarie*, in M. LIVADIOTTI, R. BELLIPASQUA, L. M. CALIÒ, G. MARTINES (edd.), *Theatroeideis. L'immagine della Città, La Città delle Immagini. Thiasos Monografie*, vol. 11, Roma 2018, pp. 503-520.
- CAMINNECI, SCICOLONE 2022: V. CAMINNECI, G. SCICOLONE, *Verum invenire. La riscoperta dell'Efebo di Agrigento*, *Thiasos* 11, 2022, pp. 279-318.
- CAMPANA 1996: A. CAMPANA, *SICILIA – ABAKAINON*, in *Corpus Nummorum Antiquae Italiae, Panorama Numismatico*, 95-96, 1996, pp. 1-32.
- CAMPANA 1999: A. CAMPANA, *Una moneta inedita di Abakainon?*, in *Panorama Numismatico*, 133, 1999, pp. 19-21.
- CAMPBELL 1959: J. CAMPBELL, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York 1959.
- CAMPESE, MANULI, SISSA 1983: S. CAMPESE, P. MANULI, G. SISSA, *Madre materia: sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983.
- CAMPO 2008: G. CAMPO, *Prefazione. Gli antichi crateri dispersi*, in L. MANISCALCO (ed.), *Il Santuario dei Palici. Un centro di culto nella Valle del Margi*, Palermo 2008.
- CANNIZZARO 2020a: S. CANNIZZARO (ed.), *Ecomuseo dell'Etna. Tra natura, mito e cultura*, Bologna 2020.
- CANNIZZARO 2020b: S. CANNIZZARO, *Etna, mito e narrazione*, in S. CANNIZZARO (ed.), *Ecomuseo dell'Etna. Tra natura, mito e cultura*, Bologna 2020, pp. 89-100.
- CANNIZZARO, CORINTO 2013: S. CANNIZZARO, G.L. CORINTO, *Paesaggio in Sicilia. Dialogo territoriale ed episodi paesaggistici*, Bologna 2013.
- CANTARELLA 1985: E. CANTARELLA, *Le donne e la città. Per una storia della condizione femminile*, Como 1985, pp. 72-74.
- CAPANO 2013: A. CAPANO, *Il mito e il culto di Eracle/Ercole nella Magna Grecia e nella Lucania Antica*, in *Basilicata Regione Notizie*, 2013, pp. 93-154.

- CAPUTO 1938: G. CAPUTO, *Tre xoana e il culto di una sorgente sulfurea in territorio Geloo-Agrigentino*, in *MonAnt* 37, 1938, pp. 585-684.
- CARANDINI 2006: A. CARANDINI, *De Martino, contraltare di Brelich*, in *Workshop di archeologia classica: paesaggi, costruzioni, reperti*, 3, Pisa 2006, pp. 151-162.
- CARBÉ 1986: A. CARBÉ, *Note sulla monetazione di Selinunte*, in *RIN* 88, 1986, pp. 3-16.
- CARDOSA 2002: M. CARDOSA, *Il dono di armi nei santuari delle divinità femminili in Magna Grecia*, in A. GIUMLIA-MAIR, M. RUBINICH (edd.) *Le arti di Efesto. Capolavori in metallo dalla Magna Grecia*, Milano 2002, pp. 99-103.
- CARLIER 1983: P. CARLIER, *La Femme dans la Société Mycénienne*, in E. LÉVY (ed.), *La Femme dans les Sociétés Antiques, Actes des Colloques de Strasbourg*, Strasbourg 1983, pp. 9-32.
- CARLIER 1974: J. CARLIER, *Science divine et raison humaine*, in J.-P. VERNANT (ed.), *Divination et rationalité*, Paris 1974, pp. 249-263.
- CAROZZI 1994: P.A. CAROZZI, *Due maestri di fenomenologia storica delle religioni. Uberto Pestalozza e Mircea Eliade*, in U. BIANCHI, G. SFAMENI GASPARRO (edd.), *Agathē elpis: studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, pp. 35-55.
- CARROCCIO 2004: B. CARROCCIO, *Dal basileus Agatocle a Roma. Le monetazioni siciliane d'età ellenistica. Iconografia- cronologia- metrologia*, 2004.
- CARUSO 1994: F. CARUSO, *Zeus Kretaghenes e i ladri di miele*, in *CdA* 33, pp. 9-39.
- CARUSO 2009: F. CARUSO, *Porthmos*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC), Supplementum 1*, Düsseldorf 2009, p. 434.
- CARUSO 2017: F. CARUSO, *Zeus Peloros e gli altri: un nuovo sguardo ai dipinti del "sacello pagano" nella catacomba di Santa Lucia a Siracusa*, in E.C. PORTALE, G. GALIOTO (edd.), *Scienza e archeologia: un efficace connubio per la divulgazione della cultura scientifica*, Pisa 2017, pp. 31-44.
- CARUSO LANZA 1902: M. CARUSO LANZA, *Spiegazione storica delle monete di Agrigento*, in *Rivista italiana di Numismatica e scienze affini*, Milano 1902, pp. 439-481.
- CASAGRANDE-ORSINI 1898: V. CASAGRANDE-ORSINI, *Catalecta di Storia antica*, Catania 1898, pp. 146-159.
- CASTELLANA 1994: G. CASTELLANA, *Palma di Montechiaro*, in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle Isole Tirreniche* 13, Pisa-Roma 1994, pp. 300-310.

- CASTELLI 2018: R. CASTELLI, *Il sangue di Aci: variazioni sul mito di Galatea nella letteratura italiana medievale*, in F. MUSARRA, U. MUSARRA-SCHRÖDER (edd.), *Fiumi reali e immaginari nella letteratura italiana. Luoghi, simboli, storie, voci*, Firenze 2018, pp. 15-22.
- CATANIA 2022: H. CATANIA, *Il ruolo dei condizionamenti ambientali nelle dinamiche di fondazione greche in Sicilia tra VIII e VII a.C.*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 67-90.
- CATAUDELLA 1964-1965: Q. CATAUDELLA, *Tragedie di Eschilo nella Siracusa di Gerone*, in *Kokalos* X-XI, 1964-1965, pp. 371-398.
- CATAUDELLA 1981: Q. CATAUDELLA, *Pindaro, Ol. V, vv. 29-31*, in *Sileno* 7, 1-4, 1981, pp. 141-158.
- CATTANI *et alii* 1997: M. CATTANI, B. CERASETTI, M. MASCELLANI, F. NICOLETTI, R. ORAZI, J. RAMIREZ, M. TOSI, M. ZOCCHI, *Carta Archeologica dell'Isola di Pantelleria*, in M.T. GUAITOLI (ed.), *Scavi e Ricerche del Dipartimento di Archeologia, Mostra Fotografica*, Bologna-Imola 1997, pp. 93-102.
- CAVALIERI 1998: M. CAVALIERI, *Le fortificazioni di età ellenistica della Sicilia: il caso di Tyndaris*, in *Sicilia archeologica: rassegna di studi, notizie e documentazione di archeologia e archeologia navale*, 96, 1998, pp. 185-201.
- CAVALLARI 1879: F.S. CAVALLARI, *Sulla topografia di talune città greche di Sicilia e dei loro monumenti*, Palermo 1879.
- CAVALLARI 1881: F.S. CAVALLARI, *Siracusa*, in *NSc*, 1881, pp. 198-201.
- CAVALLARI 1887: F.S. CAVALLARI, *Siracusa. Avanzi di costruzioni attribuiti al santuario della Fonte Ciane, scoperti al Cozzo Scandurra*, in *NSc*, 1887, pp. 380-382.
- CAVALLARI, HOLM 1883: F.S. CAVALLARI, A. HOLM, *Topografia archeologica di Siracusa*, Palermo 1883.
- CAZZANIGA 1953: J. CAZZANIGA, *Saggio critico ed esegetico sul Pervigilium Veneris*, in *Studi Classici e orientali*, III, 1953, pp. 47-101.
- CAZZUFFI 2008-2009: E. CAZZUFFI, *Un paesaggio termale tra natura e ars: Claudiano Aponus (carm. min. 26)*, in *Incontri triestini di filologia classica* 8, 2008-2009, pp. 135-154.
- CERCHIAI 1999: L. CERCHIAI, *Appunti sui culti di Marica e Mefite*, in *Ocnus*, VII, 1999, 235-241.
- CERRI 2000: G. CERRI, *Il poema di Empedocle Sulla natura ed un rituale siceliota*, in M. CANNATÀ FERA, S. GRANDOLINI (edd.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore Di Aurelio Privitera*, I, Perugia 2000, pp. 205-212.

- CHADWICK 1988: J. CHADWICK, *The Women of Pylos*, in J-P. OLIVIER, T. G. PALAIMA (edd.), *Texts, Tablets and Scribes. Studies in Mycenaean Epigraphy and Economy Offered to Emmett L. Bennett, jr. Minos*, Salamanca 1988, pp. 43-95.
- CHANDLER 1776: R. CHANDLER, *Travels in Greece: Or an Account of a Tour Made at the Expense of the Society of Dilettanti*, 1776, pp. 169-17.
- CHEVALIER, GEERBRANT 1986: J. CHEVALIER, A. GEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, vol. 2, Milano 1986.
- CHIAI 2018: G.F. CHIAI, *Ladri di vestiti in Sicilia: Adrano, Efesto, i Palici e la giustizia divina*, in *Mythos*, 12, 2018, pp. 9-46.
- CHIAPPISI 1961: S. CHIAPPISI, *Il Melqart di Sciacca e la questione fenicia in Sicilia*, Roma 1961.
- CHIARENZA 2015: N. CHIARENZA, *Una matrice per terrecotte con sileno dall'Area sacra del Kothon a Mozia*, in *Vicino Oriente* 19, 2015, pp. 51-64.
- CHIARENZA 2020: N. CHIARENZA, *Water, Social Space and Architecture at Selinous: the Case of the Urban Sanctuary*, in N. CHIARENZA, A. HAUG, U. MÜLLER (edd.), *The power of urban water: studies in premodern urbanism*, Berlin-Boston 2020, pp. 51- 68.
- CHIOVARO, VASSALLO 1999: M. CHIOVARO, S. VASSALLO, *Colle Madore. Guida breve*, Palermo 2014.
- CHIRCO 2006: A. CHIRCO, *Palermo. Tremila anni tra storia e arte*, Palermo 2006.
- CIACERI 1896: E. CIACERI, Contributo alla storia dei culti dell'antica Sicilia, in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Filosofia e Filologia*, Vol. 11, 1896, pp. 1-97.
- CIACERI 1906: E. CIACERI, *Un dotto cultore della storia dell'antica Sicilia nel secolo XVI (P. Ottavio Gaetani di Siracusa)*, in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale* III, 1906, pp. 288-291.
- CIACERI 1911: E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 1911.
- CIACERI 1913: E. CIACERI, *Sviluppo e progresso degli odierni studi di Storia Antica*, in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale* X, 1913, pp. 3-21.
- CIACERI 1993: E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, San Giovanni La Punta 1993.
- CIACERI 2004: E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 2004 (I ed. 1911).
- CIACERI 1914: E. CIACERI, *Per lo studio dei culti dell'antica Sicilia. A proposito di una pubblicazione recente*, in *Studi storici per l'antichità classica*, 1914, pp. 422-438.
- CIASCA 1982-1983: A. CIASCA, *Mozia*, in *Kokalos*, 28, 1982-1983, pp. 150-155.

- CIPOLLA 2021: P.B. CIPOLLA, *(Re)writing a Sicilian Myth: the Palici and Aeschylus' Aitnaiai*, in M. CHRISTOPOULOS *et alii* (edd.), *Mythical History and Historical Myth. Blurred Boundaries in Antiquity*, c.d.s.
- CIPOLLA 2022: P.B. CIPOLLA, *Macrobio e il mito dei Palici*, in I. ACHILLI *et alii* (edd.), *Heorté. Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del suo 80° compleanno*, Roma 2022, pp. 103-128.
- CIRELLI 2007: E. CIRELLI, *Ravenna e il commercio nell'Adriatico in età tardoantica*, in A. AUGENTI, C. BERTELLI (edd.), *Felix Ravenna. La croce, la spada, la vela; l'alto Adriatico fra V e VI secolo; 10 marzo - 7 ottobre 2007, Ravenna, Complesso di San Nicolo*, Milano 2007, pp. 45-50.
- CLINTON 1993: K. CLINTON 1993, *The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis*, in N. MARINATOS, R. HÄGG (edd.), *Greek Sanctuaries*, London-New York 1993, pp. 110-124.
- COARELLI, TORELLI 1984: F. COARELLI, M. TORELLI, *Sicilia. Guide archeologiche*, Bari 1984.
- COLE 1984: S.G. COLE, *The social function of rituals of maturation: the koureion and the arkteia*, in *ZPE* 55, 1984, pp. 233-238.
- COLE 2004: S.G. COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, Berkeley-Los Angeles-London 2004.
- COLLIN BOUFFIER 1987: S. COLLIN BOUFFIER, *L'alimentation en eau de la colonie grecque de Syracuse. Réflexions sur la cité et sur son territoire*, in *MEFRA*, 99, 1987, pp. 661-691.
- COLLIN BOUFFIER 1994: S. COLLIN BOUFFIER, *Marai et paludisme en eau de la colonie grecque*, in *L'eau. La sante la maladie dans le monde grec*, in *BCH suppl.* 28, 1994, pp. 321-336.
- COLLIN BOUFFIER 2013: S. COLLIN BOUFFIER, *Il culto delle acque nella Sicilia greca: mito o realtà?*, in V. TETI (ed.), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma 2013, pp. 44-66.
- COLLURA 1977: P. COLLURA, *Santa Rosalia nella storia e nell'arte*, Palermo 1977.
- COLLURA 2017: F. COLLURA, *Herbita, civitas honesta et antea copiosa (Cicerone, In Verrem 2.3.75). Studi per l'identificazione del sito*, in *JAT – Rivista di Topografia Antica XXVI* (2016), 2017, pp. 199-238.
- COLLURA 2019: F. COLLURA, *Porti antichi lungo la costa settentrionale della Sicilia tra Hiera e Tyndaris*, 2019, pp. 1-24.
- COLUZZI, CORBELLINI 1995: M. COLUZZI, G. CORBELLINI, *I luoghi della malaria e le cause della malaria*, in *Medicina nei secoli*, 1995, pp. 575-598.



- COMBA, AMATEIS 2019: E. COMBA, M. AMATEIS, *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali*, Torino 2019.
- CONCA *et alii* 2019: F. CONCA, C. CASTELLI, L. FRANCO, G. LOZZA, *Atene e Bisanzio*, Milano 2019.
- CONCORDIA 2003: I. CONCORDIA, *Segesta nel mito e nella storia*, Trapani 2003.
- CONGIU, CALÀ 2017: M. CONGIU, G. CALÀ, *Eracle a Gela. La documentazione archeologica del culto. Considerazioni da alcuni contesti*, in M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO (edd.), *Eracle in Sicilia. Oltre il mito: arte, storia, archeologia, Atti del XIII Convegno di Studi sulla Sicilia antica*, Caltanissetta 2017, pp. 181-198.
- CONINGTON 1876: J. CONINGTON, *Commentary on Vergil's Aeneid, Volume I*, London 1876.
- CONNOR 1988: W.R. CONNOR, *Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece*, *Classical Antiquity* 7(2), 1988, pp. 155-189.
- CONSOLO LANGHER 1969: S.N. CONSOLO LANGHER, *Contributo alla storia dell'antica moneta bronzea siciliana*, Milano 1969.
- COPANI 2009: F. COPANI, *Linfe e divinità italiche nella Sicilia antica*, in *Ninfe nel mito e nella città dalla Grecia a Roma*, Milano 2009, pp. 177-189.
- COPANI 2009b: F. COPANI, *Acre e Casmene. L'espansione siracusana sui Monti Iblei*, in G. ZANETTO, M. ORNAGHI (edd.), *Argumanta antiquitatis*, Milano 2009, pp. 11-21.
- COPANI 2012: F. COPANI, *Xiphonia*, in *BTCGI* 21, Pisa, Roma-Napoli 2012, pp. 1154-1165.
- COPPOLA 1995: A. COPPOLA, *Archaiologhìa e Propaganda. I Greci, Roma e l'Italia*, Roma 1995.
- CORDANO 1986: F. CORDANO, *Antiche fondazioni greche*, Palermo 1986.
- CORDANO 1992: F. CORDANO, *Le tessere pubbliche di Camarina*, Roma 1992.
- CORDANO 1997: F. CORDANO, *Il fiume e la città nella Sicilia meridionale: il caso di Camarina. La tradizione letteraria*, in *Uomo, acqua e paesaggio. Atti Incontro S. Maria Capua Vetere 1996*, Roma 1997, pp. 289-292.
- CORDANO 2008: F. CORDANO, *Il santuario dei Palikoí*, in *Aristonothos* 2, 2008, pp. 41-49.
- CORDANO 2009: F. CORDANO, *Le ninfe e la città: Camarina e le altre*, in F. GIACOBELLO, P. SCHIRRIPA (edd.), *Ninfe nel mito e nella città dalla Grecia a Roma*, Milano 2009, pp. 155-160.
- CORDANO, DI STEFANO 1997: F. CORDANO, G. DI STEFANO, *Il fiume e la città nella Sicilia meridionale: il caso di Camarina. La tradizione letteraria*, in *Uomo, acqua e paesaggio. Atti dell'Incontro di studio sul tema dell'irreggimentazione delle acque e trasformazione del paesaggio*

antico (*S. Maria Capua Vetere*, 1996), *Atlante Tematico di Topografia Antica. Supplementi 2*, Roma 1997, pp. 289-300.

CORNFORD 1952: F.M. CORNFORD, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952.

COSTABILE, LATTANZI, ARIAS, COSENTINO 1991: F. COSTABILE, E. LATTANZI, P.E. ARIAS, A. COSENTINO, I ninfei di Locri Epizefiri: architettura, culti erotici, sacralità delle acque, in *Antiqua et nova. Sezione archeologica*, Soveria Mannelli 1991.

COSTANZA 2021: S. COSTANZA, *Polifemo, Galatea e le origini di Illiri e Celti alla luce delle fonti antiche (Timeo, Appiano) e umanistiche (Fr. Filelfo, N. Comes)*, in *ŽAnt* 71, 2021, pp. 27-48.

COTTONARO 2020: M. COTTONARO, *Riflessioni sul legame tra Artemide e l'acqua.*

*Il caso di Siracusa tra fonti letterarie e terrecotte figurate*, in *CdA* 39, 2020, pp. 225-235.

CRACCO RUGGINI 1992: L. CRACCO RUGGINI, *Acque e lagune da periferia del mondo a fulcro di una nuova "civitas"*, in L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, G. ORTALLI (edd.), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima. I. L'età ducale*, Roma 1992, pp. 11-102.

CUCUZZA 2008: N. CUCUZZA, *Francesca Veronese, Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, in *Kernos*, 21, 2008, pp. 345-349.

CULTRARO 2014: M. CULTRARO, *Le fontane ardenti degli Dei: fenomeni geologici e pratiche di culto nella valle del Platani durante la Preistoria*, in A. MUSCO, G. PARRINO (edd.), *Santi, Santuari, Pellegrinaggi. Atti del seminario internazionale di studio, San Giuseppe Jato - San Cipirello, 31 agosto - 4 settembre 2011*, Palermo 2014, pp. 1-14.

CULTRERA 1942: G. CULTRERA, *Il santuario rupestre presso S. Biagio in Agrigento*, *AttiAccPalermo*, s. IV, III, 1942, pp. 609-627.

CURRIE 2003: B. CURRIE, *Euthymos di Locri: Uno studio sull'eroizzazione nel periodo classico*, in *Polis. Studi interdisciplinari sul mondo antico* 1, Roma 2003, pp. 84-102.

CUSIMANO 2020: G. CUSIMANO, *Etna: lo sguardo, il pensiero, lo studio*, in S. CANNIZZARO (ed.), *Ecomuseo dell'Etna. Tra natura, mito e cultura*, Bologna 2020, pp. 9-12.

CUSUMANO 1984: N. CUSUMANO, *Mito, mitologema e mitologia in K. Kerényi*, in *Seia. Quaderni del Dipartimento di scienze archeologiche e storiche dell'antichità dell'Università di Macerata* 1, 1984, pp. 65-85.

CUSUMANO 1990: N. CUSUMANO, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, in *Mythos* 2, 1990, pp. 9-186.

- CUSUMANO 1992: N. CUSUMANO, *I culti di Adranos ed Efesto. Religione, politica e acculturazione in Sicilia tra V e IV secolo*, *Kokalos* 38 (1992), 151-189.
- CUSUMANO 2004: N. CUSUMANO, *Animali, culti e interazioni etniche. I ladri di mantello ad Atene e Adrano tra droit e prédroit*, *Mythos* 12, 2004/2005 (2006), pp. 107-136.
- CUSUMANO 2005: N. CUSUMANO, *Una storiografia a rovescio. Angelo Brelich e la religione greca in Sicilia*, in M.G. LANCELLOTTI, P. XELLA (edd.), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: problemi e prospettive (Atti del Convegno di Roma, 3-4 dicembre 2002)*, Verona 2005, pp. 83-106.
- CUSUMANO 2011: N. CUSUMANO, *Il nemico incorreggibile. Cartaginesi e Greci in Sicilia tra Selinunte e Mozia*, in P. DE VITA, F. VENTURI (edd.), *Da Tell Afis a Mozia: culture a confronto tra Oriente e Occidente*, *Byrsa*, 8, 2009, Ravenna 2011, pp. 93-108.
- CUSUMANO 2013: N. CUSUMANO, *Aspetti della storiografia moderna su ethne e religioni nella Sicilia antica*, in O. LORETZ, S. RIBICHINI, W. G. E. WATSON, J.Á. ZAMORA (edd.), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Ugarit-Verlag Münster 2013, pp. 629- 641.
- CUSUMANO 2015: N. CUSUMANO, *Adrano, Efesto e i Palici Culti, interazioni etniche e middle ground nella Sicilia antica*, Caltanissetta-Roma 2015.
- CUTRONI TUSA 2002: A. CUTRONI TUSA, *Mozia. Considerazioni sui rinvenimenti monetali*, in M.G. AMADASI GUZZO, M. LIVERANI, P. MATTHIAE (edd.), *Da Pyrgi a Mozia: studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Roma 2002, pp. 163-170.
- D'ACUNTO 2019: M. D'ACUNTO, *Cuma: i sistemi di regimentazione delle acque di epoca arcaica, la pianificazione urbana e la tirannide di Aristodemo*, in E. BIANCHI, M. D'ACUNTO (edd.), *Opere di regimentazione delle acque in età arcaica: Roma, Grecia e Magna Grecia, Etruria e mondo italico (Atti della Giornata di Studi, Roma, 25 ottobre 2017)*, Roma 2019, pp. 225-294.
- D'AGOSTINO 1985: B. D'AGOSTINO, *Le strutture antiche del territorio in Italia*, in *Annali della storia d'Italia Einaudi* VIII, Torino 1985, pp. 5-50, ora *AION(archeol)* 17- 18 (2010-2011), pp. 314-343.
- D'ALEO 2013-2014: A. D'ALEO, *Luoghi di culto extraurbani della Sicilia occidentale: presenza indigena, fenicio-punica e greca. Un'analisi storico-religiosa*, *Tesi di Dottorato, XXVI ciclo*, Sapienza Università di Roma, 2013-2014.
- D'AMICIS 1988: A. D'AMICIS, *Il Museo di Taranto: cento anni di archeologia*, Taranto 1988, pp. 235-247.

- D'AMICO 1920: A. D'AMICO, *Contributo alla precisa individuazione del fiume Longano*, Palermo 1920.
- DAVERIO ROCCHI 1988: G. DAVERIO ROCCHI, *Confini e frontiera nella Grecia antica*, Roma 1988.
- DE ANGELIS 2010: F. DE ANGELIS, *Re-assessing the Earliest Social and Economic Developments in Greek Sicily*, in *Romische Mitteilungen* 116, 2010, pp. 21-53.
- DE BERNARDIN 2012: M. DE BERNARDIN, *Per un'analisi della figura di Eracle in Sicilia: dal VII sec. a.C. all'età romana*, in C. AMPOLO (ed.), *Sicilia Occidentale. Studi, rassegne, ricerche (Atti delle Settime Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima e la Sicilia Occidentale nel Contesto Mediterraneo, Erice 12-15 ottobre 2009)*, vol. II, Pisa 2012, pp. 305-312.
- DE CESARE 2001: M. DE CESARE, *Immagine divina, mito e pratica rituale nella pittura vascolare greca. A proposito del cratere a calice siceliota di Siracusa con il mito delle Pretidi*, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 113, 1, 2001, pp. 383-399.
- DE CESARE 2013: M. DE CESARE, *Greek Myth and Religion in the Sicilian Context*, in C. LYONS, M. BENNETT, C. MARCONI (edd.) *Sicily, Art and Invention between Greece and Rome*, Los Angeles 2013, pp. 67-79.
- DE CESARE 2015: M. DE CESARE, *Tra mito e rito: aspetti della cultura figurativa imerese nel tardo V secolo a.C.*, in *Antike Kunst*, 58, 2015, pp. 41-60.
- DE CESARE et alii 2020: M. DE CESARE, G.L. FURCAS, A.L. LIONETTI, E.C. PORTALE, *Considerazioni sull'approvvigionamento e smaltimento idrico dell'area centro-occidentale della Collina dei Templi di Agrigento in età classica*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell'acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica. Atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 157-170.
- DE GUADAN, LASCARIS 1960: M. DE GUADAN, C. LASCARIS, *La forma de los reversos de las drachmas de Zancle anteriores a Anaxilao*, in *Emerita* 28 (2), 1960, pp. 211-223.
- DE LUCA, FABRIZIO 2015: F. DE LUCA, F. FABRIZIO, *L'insediamento di Satyrion – Saturo (Leporano - TA): dal mito alla storia, dall'abbandono al recupero*, in *Geologia dell'Ambiente, Supplemento 2*, 2015, pp. 116-122.
- DE MIRO 1967: E. DE MIRO, *Monte Adranone, antico centro di età greca*, in *Kokalos* 13, 1967, pp. 180-185.
- DE MIRO 2000: E. DE MIRO, *Agrigento. I santuari urbani. L'area sacra tra il tempio di Zeus e Porta V* (con *Catalogo dei materiali* ed. V. CALÌ et alii.), Roma 2000.

- DE MIRO 2005: E. DE MIRO, *L'efebo di Agrigento. Immagine e significato*, in R. GIGLI (ed.), *Megalai Nesoi. Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*, Catania 2005, pp. 228-240.
- DE MIRO 2021: E. DE MIRO, *Akragas graeca. Studi sulla scultura agrigentina*, Bologna 2021.
- DE POLIGNAC 1991: F. DE POLIGNAC, *La nascita della città greca: culti, spazio e società nei secoli VIII e VII a. C.*, Milano 1991.
- DE SANCTIS 1935: G. DE SANCTIS, Riv. Filol., XIII N.S. 1935, pp. 131 e ss.
- DE SIENA 1999: A. DE SIENA, *Il Metapontino: insediamenti antichi e bonifiche*, in *Archeologia dell'acqua in Basilicata*, Lavello 1992, pp. 53-191.
- DE TOMASI 1847: G.B. DE TOMASI, *Sulle due antiche città Saturo e Taranto: diatriba storica corredata di note, e di due appendici intorno alla primitiva religione degli antichi Japigi, al modo di vivere e di vestire e ad altre usanze de' medesimi*, Lecce 1847.
- DE WAELE 1971: J.A. DE WAELE, *Acragas Graeca. Die historische Topographie des griechischen Akragas auf Sizilien I. Historischer Teil*, 's-Gravenhage 1971.
- DE WAELE 1980: J.A. DE WAELE, *Das Felsheiligtum unter S. Biagio in Agrigento*, *BABesch*, 55,2, 1980, pp. 191-196.
- DEBIASI 2010: A. DEBIASI, *Orione al Peloro (Diodoro IV 85, 5 = Esiodo Fr. 149 M.-W.)*, in *Hesperia. Studi sulla grecità di occidente*, 26, 2010, pp. 9-27.
- DELATTE 1934: A. DELATTE, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris 1934.
- DELORME 1960: J. DELORME, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce des origines à l'Empire romain*, Paris 1960.
- DENON 1788: D. V. DENON, *Voyage en Sicile*, Paris 1788.
- DERKS, ROYMANS 2009: T. DERKS, N. ROYMANS, *Introduction*, in T. DERKS, N. ROYMANS (edd.), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam 2009, pp. 1-10.
- DETIENNE 1963: M. DETIENNE, *La Notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963.
- DEVOTO 1957: G. DEVOTO, *Biagio Pace e gli studi sull'antica Sicilia*, in *Studi Etruschi* 25, 1957, pp. 3-12.
- DEVOTO 2022: C. DEVOTO, *Geomithology? Miti, paesaggi e catastrofi. Spunti di riflessione dall'Extremus Campus Martius (Festo 440L)*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 261-272.

- DI DONATO 1999: R. DI DONATO, *I greci selvaggi: antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma 1999.
- DI DONATO 2013: R. DI DONATO, *Per una storia culturale dell'antico: contributi a una antropologia storica*, 2 volumi, Pisa 2013.
- DI DONATO 2020: R. DI DONATO, *Radici mediterranee della religione greca: Uberto Pestalozza e Mario Untersteiner*, in *La parola del passato*, 75, Firenze 2020, pp. 567-579.
- DI FRANCESCA 2000: P. DI FRANCESCA, *Gratteri*, Palermo 2000.
- DI GIUSEPPE 2010: H. DI GIUSEPPE, *Acheloo e le acque deviate*, in H. DI GIUSEPPE, M. SERLORENZI (edd.), *I riti del costruire nelle acque violate*, Roma 2010, pp. 69-90.
- DI GIUSEPPE, SERLORENZI 2010: H. DI GIUSEPPE, M. SERLORENZI (edd.), *I riti del costruire nelle acque violate*, Roma 2010.
- DI NICUOLO 2020: C. DI NICUOLO, *Eracle e i bagni di acque calde: tra strumentalizzazione del mito e relativismo etico*, in *Perlargòs* 1, 2020, pp. 107-128.
- DI STEFANO 1985: G. DI STEFANO, *La regione camarinese in età romana*, Ragusa 1985.
- DI STEFANO 1987: G. DI STEFANO, *L'emporio greco dell'Irminio a sud di Camarina: la via dell'Irminio, il presidio della simmachia greco-sicula e il caposaldo della rotta commerciale meridionale*, *Kokalos* XXXIII, 1987, pp. 188-196
- DI STEFANO 1997: G. DI STEFANO, *La bonifica di Camarina. Un esempio della Sicilia classica*, in *Bonifica e drenaggi con anfore in epoca romana, aspetti tecnici e topografici, Atti del seminario Padova, 19-20 ottobre 1995*, *Materiali di archeologia* 3, 1997 (1998), pp. 265-273.
- DI STEFANO 1998a: G. DI STEFANO, *Paludism within classic Sicily. The Camarina case*, in *International Journal of Anthropology*, vol. 13, n. 3-4, 1998, pp. 195-199.
- DI STEFANO 1998b: G. DI STEFANO, *La bonifica di Camarina*, in S. PESAVENTO MATTIOLI (ed.), *Bonifiche e drenaggi in epoca romana: aspetti tecnici e topografici*, Modena 1998, pp. 265-273.
- DI STEFANO 1999: G. DI STEFANO, *La casa greca nel IV sec. a.C. nella Sicilia sud orientale. Il caso della chora di Camarina*, in N. BONACASA, L. BRACCESI, E. DE MIRO (edd.), *La Sicilia dei due Dionisi*, 1999, pp. 93-115.
- DI STEFANO 2000: G. DI STEFANO, *Sistemi idraulici nella chora della Sicilia Greca. Il caso di Camarina*, in *Cura Aquarum in Sicilia, Proceeding of the Tenth International Congress on the History of Water Management and Hydraulic Engineering in the Mediterranean region, Syracuse, may 16-22, 1998*, Leiden 2000, pp. 231-239.
- DI STEFANO 2001: G. DI STEFANO, *Biagio Pace e la Sicilia*, Comiso 2001.

- DI STEFANO 2001: G. DI STEFANO, *La fattoria delle Api sull'Irminio*, in *Sicilia Archeologica*, 99, 2001, pp. 31-33.
- DI STEFANO 2003: C.A. DI STEFANO, *Motyè. A bridge between Carthage and the Tyrrhenian sea*, in N.CHR. STAMPOLIDIS, V. KARAGEORGHIS (edd.), *Sea routes ...: from Sidon to Huelva; interconnections in the Mediterranean, 16th-6th c.BC*, Athens 2003, pp. 194-195.
- DI STEFANO 2004: G. DI STEFANO, *L'Eracle "Cafeo" di Modica e il culto dell'Eroe nel territorio*, in *Archivum Historicum Mothycense*, n.10, 2004.
- DI STEFANO 2017: G. DI STEFANO, *Eracle a Camarina. Il culto e il mito nel territorio e l'Eracle di Modica*, in M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO (edd.), *Eracle in Sicilia. Oltre il mito: arte, storia, archeologia, Atti del XIII Convegno di Studi sulla Sicilia antica*, Caltanissetta 2017, pp. 57-67.
- DI STEFANO 2020 = G. DI STEFANO, *Camarina di Sicilia. Paludi, fiumi e canalizzazioni*, in E. BIANCHI, M. D'ACUNTO (edd.), *Opere di regimentazione delle acque in età arcaica*, Roma 2020, pp. 97-104.
- DI STEFANO, PELAGATTI 1998: G. DI STEFANO, P. PELAGATTI, *Kamarina. Cento anni di paesaggio storico*, Palermo 1998.
- DI VITA 1956: A. DI VITA, *La penetrazione siracusana nella Sicilia sud-orientale alla luce delle più recenti scoperte archeologiche*, in *Kokalos* 2, 1956, pp. 177-205.
- DIETRICH 1973: B.C. DIETRICH, *A Religious Function of the Megaron*, *Rivista storica dell'antichità*, 3, 1973, pp. 1-11.
- DIETRICH 1974: B.C. DIETRICH, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974.
- DIMARTINO 2019: A. DIMARTINO, *Terra e territorialità in Sicilia in età classica: l'apporto delle fonti epigrafiche*, in *Pallas*, 109, 2019, pp. 153-165.
- DOEPNER 2002: D. DOEPNER, *Steine und Pfeiler für die Götter. Weihgeschenkgattungen in Westgriechischen Stadtheiligtümern*, *Palilia* 10, Wiesbaden 2002.
- DOUGHERTY 1993: C. DOUGHERTY, *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*, Oxford 1993.
- DRACHMANN 1997: A. B. DRACHMANN, *Scholia vetera in Pindari carmina*, reprint of 1927 ed., Stuttgart 1997.
- DÜBNER, BUSSEMAKER 1849: F. DÜBNER, U.C. BUSSEMAKER, *Scholia in Theocritum auctiora reddidit et annotatione critica instruxit. Scholia et paraphrases in Nicandrum et Oppianum*, Paris 1849.

- DUBY, PERROT 1990: G. DUBY, M. PERROT (edd.), *Storia delle donne in Occidente, I, L'Antichità*, P. SCHMITT PANTEL (edd.), Roma Bari 1990, pp. 130-142.
- DUNBABIN 1948: T.J. DUNBABIN, *The Western Greeks: The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B.C.*, Oxford, New York 1948.
- DURANTE 1965: M. DURANTE, *Il nome siculo della fonte Aretusa*, in *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, 9, 1965, pp. 7-15.
- EDLUND 1987: I.E.M. EDLUND, *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, Stockolm 1987.
- EDWARDS 1990: M.J. EDWARDS, *Numenius, Pherecydes and The Cave of the Nymphs*, in *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 40, No. 1, 1990, pp. 258-262.
- EDWARDS 1985: C.M. EDWARDS, *Votive Reliefs to Pan and the Nymphs. Ph.D. thesis*, New York University 1985.
- EITREM 1945: S. EITREM, *La Sibylle de Cumès et Virgile*, *SO* 24, 1945, pp. 88-120.
- ELEFThERIOU 2018: D. ELEFThERIOU, *Pseudo-Antigonos de Carystos: collection d'histoires curieuses. Littératures. Université de Nanterre - Paris X, Tesi di Dottorato*, 2018.
- ELIADE 1939: M. ELIADE, *Notes sur le symbolisme aquatique*, in *Zalmoxis* II, 1939, pp. 131-152.
- ELIADE 1957: M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino 1957.
- ELIADE 1964: M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964.
- ELLINGER 1993: P. ELLINGER, *La légende nationale Phocidienne. Artemis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Paris 1993.
- ENGEL 2003: D.M. ENGEL, *Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory reconsidered*, *HSPH* 101, 2003, pp. 267-288.
- ERDAS 2006: D. ERDAS, *Forme di stanziamento militare e organizzazione del territorio nel mondo greco: i casi di Casmene e Brea*, in *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a.C.)*, *Arte, prassi e teoria della pace e della guerra, I-II*, Edizioni della Normale, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2006, pp. 45-55.
- ERNOUT 1903: ERNOUT, *Mémoires de la Société de Linguistique*, 13, 1903, p. 334.
- FALLEA 2023: L.M.S. FALLEA, *I pasti rituali nella katabasis al chasma di Trophonios*, in M.G. CASSIA (ed.), *Communitas. Quaderni di filologia, storia e archeologia* 2, Roma 2023, pp. 21-38.
- FALSONE 1978: G. FALSONE, *Il simbolo di Tanit a Mozia e nella Sicilia punica*, in *Rivista di studi fenici* 6, 1978, pp. 137-151.



- FAMÀ 1995: M.L. FAMÀ, *Appunti per lo studio dell'urbanistica di Mozia*, in M.H. FANTAR, M. GHAKI (edd.), *Actes du IIIe congrès international des études phéniciennes et puniques, Tunis, 11-16 novembre 1991*, Tunis 1995, pp. 422-434.
- FARANDA 2013: L. FARANDA, *Simbologie dell'acqua nell'antica Grecia*, in V. TETI (ed.), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma 2013, pp. 151-166.
- FARINELLA 2010: S. FARINELLA, *Engyon: dal Mito alla Storia*, in S. LO PINZINO, G. D'URSO (edd.), in *Atti delle giornate di storia locale. Nicosia 2008-2010*, Assoro 2010, pp. 25-116.
- FARISELLI, LEPORE, MANGIONE cds.: A.C. FARISELLI, G. LEPORE, D. MANGIONE, *A proposito del cosiddetto "Bes" di Agrigento*, c.d.s.
- FARNELL 1907: L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, Oxford 1907.
- FARREL 1992: J. FARREL, *Dialogue of genres in Ovid's "Lovesong of Polyphemus" (Metamorphoses 13.719-897)*, in *AJPh* 113, 1992, pp. 235-268.
- FATTA 2015: G. FATTA, *Prefazione*, in T. CAMPISI, *Terme e bagni di Sicilia. Caratteri di un'architettura specialistica*, Palermo 2015, pp. 7-16.
- FAURE 1964: P. FAURE, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964.
- FAVARÒ 2018: S. FAVARÒ, *Santi e dèi. Trasformazioni del racconto classico nella Sicilia cattolica*, Acireale 2018.
- FAZELLO 1560: R. P. T. FAZELLO, *De rebus siculis, descades duae, nunc primum in lucem editae*, Palermo 1560.
- FELICI 2016: E. FELICI, *Nos flumina arcemus, derigimus, avertimus: canali, lagune, spiagge e porti nel Mediterraneo antico*, Bari 2016.
- FERRARO 1829: F. FERRARO, *Storia di Catania fino alla fine del secolo XVIII*, Catania 1829.
- FINLEY 1979: M. FINLEY, *Ancient Sicily*, London 1979.
- FINLEY 1979: M. I. FINLEY, *Storia della Sicilia antica*, ed. Universale Laterza, Bari 1979, p. 125.
- FINO 2014: A. FINO, *La fontana arcaica di San Biagio ad Agrigento*, in M. LIVADIOTTI, M.C. PARELLO (edd.), *Il restauro dei monumenti antichi. Problemi strutturali: esperienze e prospettive, Atti delle Giornate di Studio, Agrigento, 23-24 novembre 2012, Thiasos*, 3.2, 2014, pp. 67-91.
- FIorentINI 1977: G. FIorentINI, *Sacelli sull'acropoli di Gela e a Monte Adranone nella valle del Belice*, in *CdA* 16, 1977, pp. 105-114.
- FIorentINI 1982-1983: G. FIorentINI, *M. Adranone nell'età tra i due Dionisi*, in *Kokalos* 28, 1982-1983, pp. 180-184.
- FIorentINI 1995: G. FIorentINI, *Monte Adranone*, Roma 1995.

- FIorentini 2005: G. FIorentini, *Agrigento. La nuova area sacra sulle pendici dell'acropoli*, in R. GIGLI (ed.), *Megalai Nesoi. Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*, Catania 2005, pp. 147-165.
- FIorentini 2016: G. FIorentini, *Aree sacre di monte Adranone: aspetti di culto e pratiche rituali tra ambiente fenicio-punico e tradizione greca*, in E. LATTANZI, R. SPADEA, C.A. DI STEFANO (edd.), *Se cerchi la tua strada verso Itaca...: omaggio a Lina Di Stefano*, Roma 2016, pp. 143-154.
- FISCHER-HANSEN 1996: T. FISCHER-HANSEN, *The Earliest Town-Planning of the Western Greek Colonies*, in M.H. HANSEN (ed.), *Introduction to an Inventory of Poleis*, Copenhagen 1996, pp. 317-373.
- FISCHER-HANSEN 2009: T. FISCHER-HANSEN, *Artemis in Sicily and South Italy: A Picture of Diversity*, in T. FISCHER-HANSEN AND B. POULSEN (edd.), *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast (Acta Hyperborea 12)*, Copenhagen 2009, pp. 207-260.
- FLERES, RONCI, VAGGE 2017: A. FLERES, M. RONCI, I. VAGGE, *La Riserva Naturale Orientata "Laghetti di Marinello" (Messina): strategie di conservazione attiva per la salvaguardia e la fruizione del paesaggio costiero*, in *RI-VISTA. Ricerche per la progettazione del paesaggio*, 2017, pp. 162-177.
- FONGONI 2011: A. FONGONI, *Alternanza delle armonie nei "Misi" di Filosseno (Ps. Plut. "De Mus." 33, 1142ef)*, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 99, No. 3, 2011, pp. 153-163.
- FONTANNAZ 2008: D. FONTANNAZ, *L'entre-Deux-Mondes: Orphée et Eurydice sur une hydrie proto-italiote du sanctuaire de la source à Saturo*, in *Antike Kunst*, 51, Basel 2008, pp. 41-72.
- FORBES IRVING 1992: P. M. C. FORBES IRVING, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1992.
- FRANKE, HIRMER 1972: P.R. FRANKE, M. HIRMER, *Die griechische Münze*, München 1972.
- FRASCA 2015: M. FRASCA, *Archeologia degli Iblei. Indigeni e greci nell'altipiano ibleo tra la prima e la seconda età del ferro*, Ragusa 2015.
- FRASCA 2017: M. FRASCA, *Città dei Greci in Sicilia, dalla fondazione alla conquista romana*, Ragusa 2017.
- FRAZER 1910: J.G. FRAZER, *Totemism and Exogamy, a treatise on certain early forms of superstition and society*, London 1910.
- FREEMAN 1891: E.A. FREEMAN, *The History of Sicily from the Earliest Times, I. The Native Nations: the Phoenician and Greek Settlements*, Oxford 1891.
- FREEMAN 1895: E. FREEMAN, *Geschichte Siciliens, I*, Lipsia 1895, p. 315 segg.

- FRESINA, BONANNO 2013: A. FRESINA, G.L. BONANNO (edd.), *Selinunte insieme a Hulot e Fougères*, Palermo 2013.
- FRESINA, OLIVERI 2018: A. FRESINA, F. OLIVERI, *Indagini archeologiche presso lo Stagnone di Mozia*, in M. CAPULLI (ed.), *Il patrimonio culturale sommerso: ricerche e proposte per il futuro dell'archeologia subacquea in Italia*, Udine 2018, pp. 235-241.
- FRISONE 2017: F. FRISONE, "Tirando il dio per la giacchetta..." *Eracle nella Sicilia antica fra Calcidesi, Dori e altri*, in M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO (edd.), *Eracle in Sicilia. Oltre il mito: arte, storia, archeologia, Atti del XIII Convegno di Studi sulla Sicilia antica*, Caltanissetta 2017, pp. 137-167.
- FRISONE, AVERSA 1997: F. FRISONE, F. AVERSA, *Nuovi documenti epigrafici greci dall'area del golfo di Taranto. Metaponto e Saturo (Taranto)*, in *Studi di antichità. Università di Lecce*, 10, 1997, pp. 313-336.
- FRONTISI DUCROUX, VERNANT 2003: F. FRONTISI DUCROUX, J.-P. VERNANT, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma 2003.
- FROST 1971: H. FROST, *Segreti dello Stagnone, canali e relitti perduti intorno a Mozia*, in *Sicilia archeologica*, 4,13, 1971, pp. 4-12.
- FRUTIGER 1930: FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris 1930.
- FURCAS 2020: G.L. FURCAS, *Le infrastrutture idrauliche nella Valle dei Templi: per una rilettura delle opere di Feace*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell'acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica. Atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 141-156.
- FURCAS, PARELLO 2020: G. FURCAS, M.C. PARELLO, *La signoria di Terone e il sistema di gestione delle acque ad Akragas*, in E. BIANCHI, M. D'ACUNTO (edd.), *Opere di regimentazione delle acque in età arcaica Roma, Grecia e Magna Grecia, Etruria e mondo italico*, Roma 2020, pp.123-145.
- GABRICI 1894: E. GABRICI, *Topografia e numismatica dell'antica Imera (e di Terme): memoria letta all'Accademia di archeologia, lettere e belle arti nella tornata del 2 luglio 1893*, Napoli 1894.
- GABRICI 1927: E. GABRICI, *La monetazione del bronzo nella Sicilia antica*, Palermo 1927.
- GABRICI 1959: E. GABRICI, *Il toro a volto umano e la sirena Partenope*, in *Problemi di numismatica greca della Sicilia e della Magna Grecia*, Napoli 1959, pp. 75-97.
- GAGLIANO 2012: E. GAGLIANO, *Il dio Adrano: riletture e riflessioni*, in T. ALFIERI TONINI (ed.), *Mythoi siciliani in Diodoro. Atti del seminario di studi, Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico*, 7, 2012, 301-319.

- GALLAVOTTI 1983: C. GALLAVOTTI, *Epica religiosa in una stele siciliana*, in *ZPE*, 50, 1983, pp. 1-6.
- GALLINI 19663: C. GALLINI, *Katapontismòs*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni XXXIV*, 1963, pp. 61-90.
- GANDINI 1985: M. GANDINI, *Nota bibliografica degli scritti di Ernesto De Martino*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 9, 1985, pp. 319-339.
- GANDINI 2009: M. GANDINI, *Cinquant'anni di studi su Raffaele Pettazzoni 1959-2009*, in *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, XXIV, fasc. 3 (settembre-dicembre), 2009, pp. 47-94.
- GARBINI 1993: G. GARBINI, *La caduta di Mozia*, in *Studi sulla Sicilia occidentale in onore di Vincenzo Tusa*, Padova 1993, pp. 67-72.
- GASPERINI 1980: L. GASPERINI, *Tarentina epigraphica*, in *Settima miscellanea greca e romana*, Roma, 1980, pp. 365-384.
- GAVINI 2021: L. GAVINI, *La tradizione degli hestiatoria a Taranto e a Saturo. Un modello architettonico tra aspetto conviviale e valenza funebre*, in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo: Atti del IV Convegno Internazionale di Studi, Paestum 15-17 novembre 2019*, Paestum 2021, pp. 393-398.
- GEMMELLARO 1833: C. GEMMELLARO, *Per le accresciute acque dell'Amenano nell'anno 1833 – Memorie del soc. Carlo Gemmellaro in Atti dell'Accademia Gioenia di Scienze*, vol. IX, 1833, pp. 313-327.
- GENOVESE 2000: G.M. GENOVESE, *Considerazioni sul culto di Herakles nella Calabria antica*, in *Archeologia Classica*, vol. LI, 1999-2000, pp. 329-359.
- GENTILI 1967: G. V. GENTILI, *Il grande tempio ionico di Siracusa. I dati topografici e gli elementi architettonici raccolti fino al 1960*, *Palladio* n.s. 17, pp. 61-84.
- GERMANÀ BOZZA 2014: G. GERMANÀ BOZZA, *Santuari in grotta e sedi oracolari nella Sicilia sud-orientale in età greca*, in R. RUGGIERI (ed.), *Atti VIII Convegno Nazionale di Speleologia in Cavità Artificiali (7-8-9 Settembre 2012)*. *Speleologia Iblea*, XV, Ragusa, 2014, pp. 127-137.
- GEROGIANNIS 2022: G. GEROGIANNIS, *Abitare in un paesaggio lacustre: dinamiche insediative e di difesa nel bacino di Ioannina*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 53-66.
- GIACOBBE, CALTABIANO, PUGLISI 2009: S. GIACOBBE, M. CALTABIANO, M. PUGLISI, *The pelorias shell in the ancient coins: taxonomic attribution and implication in the management of Capo Peloro and laghi di Ganzirri CSI*, in *Biologia Marina Mediterranea*, 16, 2009, pp. 134-135.

- GIACOBBE, LEONARDI 1987: S. GIACOBBE, M. LEONARDI, *Les fonds à Pinna du Déroit de Messina*, in *Doc. et Trav. IGAL* 11, 1987, pp. 253-254.
- GIALLOMBARDO 1998: F. GIALLOMBARDO, *Oblazioni virili e gemelli divini. Un paradigma della molteplicità sacrale*, in *Archivio Antropologico del Mediterraneo*, I, n. 0, Palermo 1998, pp. 61-91.
- GIAMMANCO et alii 2016: S. GIAMMANCO, S. CARBONE, A. PISTORIO, *Il geosito "Sistema delle Salinelle del Monte Etna" (Paternò e Belpasso – Sicilia Orientale)*, *Geologia dell'Ambiente*, Suppl. 3/2016.
- GIAMMELLARO 2005: P. GIAMMELLARO, *Il problema della presenza fenicia in Sicilia nella storiografia europea alla fine del XIX secolo: Adolf Holm ed Edward Freeman*, in *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Marsala-Palermo 2000)*, Palermo 2005, pp. 567-573.
- GIAMMELLARO 2008: P. GIAMMELLARO, *Religione e religioni della Sicilia antica nell'opera di Emanuele Ciaceri*, in *StMatStorRel* 74, 2008, pp. 49-76.
- GIANGIULIO 1983: M. GIANGIULIO, *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*, 1983, pp. 785-846.
- GIANGIULIO 2017: M. GIANGIULIO, *Appunti post coloniali su Eracle in Sicilia*, in M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO (edd.), *Eracle in Sicilia. Oltre il mito: arte, storia, archeologia*, *Atti del XIII Convegno di Studi sulla Sicilia antica*, Caltanissetta 2017, pp. 7-15.
- GIMBUTAS 1989: M. GIMBUTAS, *The language of the Goddess*, New York 1989.
- GIONTELLA 2006: C. GIONTELLA, *Marica ed i Palici: Un confronto fra entità "terribili" culturalmente reinterpretate in senso benefico*, in (ed.) L. GASPERINI, *Usus Veneratioque Fontium. Atti del Convegno Internazionali di Studio su "Fruizione e culto delle Acque Salutari in Italia"*, Roma-Viterbo 29-31 ottobre 1993, 2006, pp. 225-238.
- GITTI 1953: A. GITTI, *Studi su Filisto. Le cause dell'esilio*, Bari 1953.
- GIUFFRÈ 2011: G. GIUFFRÈ, *Le diatomee planctoniche del sistema lagunare di Capo Peloro (Messina, Sicilia) e la successione annuale del fitoplancton in rapporto con i parametri fisico-chimici nel Pantano di Ganzirri*, in *Naturalista sicil.*, S. IV, XXXV (2), 2011, pp. 187-214.
- GIUMAN 2008: M. GIUMAN, *Melissa, Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*, *Archaeologica*, 148, 2008.

- GIUMAN 2014: M. GIUMAN, *GLAYKOS PION MELI ANESTE. Ritualità e simbologia del miele nel mito di Glauco*, in *Sulle rive dell'Acheronte: costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico*, Vol. 2, Roma 2014, pp. 75-87.
- GIUSTOLISI 1976: V. GIUSTOLISI, *Mozia e Selinunte tra Pentatlo e Dorieo*, in *Sicilia archeologica che scompare*, 1976, pp. 9-12.
- GIUSTOLISI 1978: V. GIUSTOLISI, *Culti pagani e cristiani nel Santuario di S. Rosalia nel Monte Pellegrino (Palermo)*, Palermo 1978.
- GIUSTOLISI 1986-1989: V. GIUSTOLISI, *L'accampamento Punico Sul Monte Pellegrino (Palermo) (Nuove ricerche)*, in *Empúries*, 48-50, 1986-1989, pp. 338-351.
- GLASER 1983: F. GLASER, *Antike Brunnenbauten (KPHNAI) in Griechenland*, Wien 1983.
- GRAS 2021: M. GRAS, *Approccio al litorale. Litorale e potere*, in L. CHIOFFI, M. KAJAVA, S. ÖRMÄ (edd.), *Il Mediterraneo e la storia, III. Documentando città portuali – Documenting port cities, Atti del convegno internazionale. Capri 9-11 maggio 2019*, Roma 2021, pp. 9-26.
- GRAS, TRÉZINY, BROISE 2004: M. GRAS, H. TRÉZINY, H. BROISE, *Mégara Hyblaea 5: La ville archaïque: l'espace urbain d'une cité grecque de Sicile orientale*, Rome 2004.
- GRASSO 2008: L. GRASSO, *La stipe del Santuario di Alaimo a Lentini*, Catania 2008.
- GRECO 2003: G. GRECO, *Heraion alla foce del Sele: nuove letture*, in O. DE CASANOVE, J. SCHEID (edd.), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Napoli 2003, pp. 103-135.
- GRECO 2009: E. GRECO, *Intervento*, in M. LOMBARDO, F. FRISONE (edd.), *Colonie di colonie: le fondazioni sub-coloniali greche tra colonizzazione e colonialismo, Atti del Convegno Lecce 22-24 giugno 2006*, Galatina 2009, pp. 257-258.
- GRIFFIN 1983: A.H.G. GRIFFIN, *Unrequited love: Polyphemus and Galatea in Ovid's Metamorphoses*, in *G&R*, 30, 1983, 190-197.
- GUARDUCCI 1936: M. GUARDUCCI, *Il culto di Anna e delle Paidés nelle iscrizioni sicule di Biscemi, e il culto latino di Anna Perenna*, in *St. e Mater. di Storia delle Religioni*, 12, 1936, pp. 25-50.
- GUARDUCCI 1962: M. GUARDUCCI, *Apollo e le ninfe*, in *RAL*, s. VIII, 17, 1962, pp. 69-75.
- GUGLIELMINO 2020: S. GUGLIELMINO, *Uno sguardo sull'Etna*, in S. CANNIZZARO (ed.), *Ecomuseo dell'Etna. Tra natura, mito e cultura*, Bologna 2020, pp. 13-18.
- GUICHARD 2007: L.A. GUICHARD, *Catálogos de metamorfosis de época imperial y tardoantigua*, in F. CITTI, L. PASETTI, D. PELLACANI (edd.), *Metamorfosi tra scienza e letteratura*, Firenze 2007, pp. 15-40.

- GULLETTA 2003: M.I. GULLETTA, *Timoleonte, Entella e la sua Chora - Quarte giornate internazionali di studi sull'area Elima- Erice 1-4 dicembre 2000*, Pisa 2003, pp. 753-825.
- GUZZETTA 2004: G. GUZZETTA, Testimonianze del culto di Eracle a Camarina, in *Archivium Historicum Mothycense*, 10, 2004, pp. 33-44.
- GUZZO 2011: P.G. GUZZO, *Fondazioni greche. L'Italia meridionale e la Sicilia (VIII e VII sec. a.C.)*, Roma 2011.
- GUZZO 2013: P.G. GUZZO, *Fonti divine. Miti dell'acqua in Magna Grecia*, in V. TETI (ed.), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma 2013, pp. 35-43.
- GUZZO 2022: P.G. GUZZO, *Sull'assedio e la conquista di Mozia*, in B. ARBEID, E. GHISELLINI, M.R. LUBERTO (edd.), *Ο παῖς καλός: scritti di archeologia offerti a Mario Iozzo per il suo sessantacinquesimo compleanno*, Monte Compatri 2022, pp. 173-176.
- HALBHERR 1888: F. HALBHERR, *Scavi e trovamenti nell'antro di Zeus sul monte Ida in Creta*, in *Museo Italiano di Antichità Classica*, II, 1888, pp. 689-768.
- HALL 1997: J. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997.
- HALL 2002: J.M. HALL, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago-London 2002.
- HALL 2003: J. M. HALL, "Culture" or "Cultures"? *Hellenism in the 6<sup>th</sup> Century BC*, in C. DOUGHERTY, L. KURKE (edd.), *The Cultures within Ancient Greek Culture*, Cambridge 2003, pp. 23-34.
- HANSEN 1997: M. H. HANSEN, *The Polis as an Urban Centre. The Literary and Epigraphical Evidence*, in M.H. HANSEN (ed.), *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community (Acts of the Copenhagen Polis Centre 4)*, Copenhagen 1997, pp. 9-86.
- HEAD 1876: B. V. HEAD, *Syracuse*, in R. S. POOLE (ed.), *A Catalogue of the Greek Coins of the British Museum: Sicily*, London 1876, pp. 145-229.
- HEAD 1887: B.V. HEAD, *Historia Numorum*, Oxford 1887.
- HEAD 1911: B.V. HEAD, *Historia numorum a manual of Greek numismatics*, Oxford 1911.
- HEIDEL 1951: A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Second Edition, Chicago-London 1951.
- HERTER 1937: H. HERTER, *Nymphen*, in *RE* 17, 1937, pp. 1527-1581.
- HOLLAND 1884: HOLLAND, *De Polyphemo et Galatea*, in *Leipz. Stud.* 7, 1884.
- HOLLOWAY 1991: R.R. HOLLOWAY, *The archaeology of Ancient Sicily*, London 1991.

- HOLM 1869: A. HOLM, *Storia della Sicilia nell'antichità tradotta sulla edizione tedesca dai professori G. B. Dal Lago e Vitt. Graziadei; riveduta, corretta e aumentata dall'autore*, Torino 1896 [I ed. originale 1869], rist. anast. S. Giovanni La Punta 1993.
- HOLM 1896: A. HOLM, *Storia della Sicilia nell'antichità*, ristampa anastatica Sala Bolognese 1980, ediz. Torino 1896-1901.
- HOLM 1896: A. HOLM, *Storia della Sicilia*, trad. it., I, Torino 1896, p. 185.
- HOLM 1898: A. HOLM, *Geschichte Siziliens im Altertum III*, Leipzig 1898.
- HOLM 1906: A. HOLM, *Storia della moneta siciliana*, Palermo 1906, rist. anast., Bologna 1984.
- HOLM 1965: A. HOLM, *Storia della Sicilia nell'Antichità*, II, 1965.
- HOGARTH 1900: D.G. HOGARTH, *The Cave of Psychro in Crete*, in *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30, 1900, pp. 90-91.
- HOUEL 1782: J.-P. HOUEL, *Voyage pittoresque des Isles de Sicile, de Malte et de Lipari*, I, Paris 1782.
- IACHELLO 1999: E. IACHELLO (ed.), *La Sicilia a tre punte. La Sicilia dei cartografi dal XVI al XX secolo*, Catania 1999.
- IDRÎSÎ 1999: AL-IDRÎSÎ, *La première géographie de l'Occident*, H. BRESC, A. NEF (edd.), P. A. JAUBERT (trans.), Paris 1999.
- IMBESI 2013: F. IMBESI, *Da Longane a Gala: ricerche storico-archeologiche nel territorio di Barcellona Pozzo di Gotto*, in *Medieval Sophia, Studi e ricerche sui saperi medievali*, 14 (luglio-dicembre 2013), pp. 253-269.
- IMHOOF-BLUMER 1886: F. IMHOOF-BLUMER, *Zur Münzkunde Grossgriechenlands, Siciliens, Kretas, etc. mit Besonderer Berücksichtigung einiger Münzgruppen mit Stempelgleichheiten*, in *Numismatische Zeitschrift* XVIII, 1886, pp. 205-286.
- IMHOOF-BLUMER, KELLER 1889: F. IMHOOF-BLUMER, O. KELLER, *Tier und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klassischen Altertums*, Leipzig 1889.
- IMPROTA 2021: A. IMPROTA, *Rituale e forme ceramiche nel santuario dell'acropoli di Saturo (TA). Dati preliminari della ceramica a vernice nera, dalle coppe a filetti e dalle coppe ioniche del deposito votivo "Sapienza 2011"*, in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo: Atti del IV Convegno Internazionale di Studi*, Paestum 2019, pp. 399-405.
- ISMAELLI 2011: T. ISMAELLI, *Archeologia del culto a Gela. Il santuario del Predio Sola*, Bari 2011.
- JACOBY 1923-1958: F. JACOBY, *Phanodemos von Athen (Thymaitadai) (325)*, in *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlino 1923-1958.



- JAIA, MARCHETTI, PARISI 2021: A.M. JAIA, C.M. MARCHETTI, V. PARISI, “*Ti dono Satyrion*”. *Percorsi di Archeologia tra Taranto, Saturo e la Magna Grecia in ricordo di Enzo Lippolis, Thiasos Monografie 16*, Roma 2021.
- JENSEN 1963. A.E. JENSEN, *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago 1963.
- JENSEN, NIGGEMEYER 1939: A.E. JENSEN, H. NIGGEMEYER, *Hainuwele; Völkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram (Ergebnisse der Frobenius-Expedition vol. I)*, Frankfurt-am-Main 1939.
- JUNG, KERÉNYI 1972: C.G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, A. BRELICH (trad.), Torino 1972.
- KAHIL 1984: L. KAHIL, s.v. *Artemis*, in *LIMC 2*, 1, 1984, pp. 618-753.
- KAPITÄN 1967-1968: G. KAPITÄN, *Sul Lakkios, porto piccolo di Siracusa del periodo greco. Ricerche di topografia sottomarina*, in *Archivio Storico Siracusano*, 13-14, 1967-1968, pp. 167-180.
- KATSAROU-TZEVELEKI, NAGEL 2021: S. KATSAROU-TZEVELEKI, A. NAGEL, *Cave and worship in Greece: new approaches to landscape and ritual*, London 2021.
- KENFIELD 1990: J.K. KENFIELD, *An East-Greek Master Coroplast at Late Archaic Morgantina*, in *Hesperia*, 59, I, 1990, pp. 265-274.
- KERÉNYI 1940: K. KERÉNYI, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna 1940.
- KERÉNYI 1951: K. KERÉNYI, *The Gods of the Greeks*, London-New York 1951.
- KERN 2000: H. KERN, *Through the Labyrinth: Designs and Meanings over 5000 Years*, Munich 2000.
- KINGSLEY 1995: P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
- KISILINGER 2003: E. KISILINGER, *La localizzazione del porto siciliano di Caucana*, V. RUGGIERI, L. PIERALLI (edd.), *Eukosmia. Studi Miscellanei per il 75° di Vincenzo Pozzi S.J.*, Soveria Mannelli-Catanzaro 2003, pp. 335-340.
- KNIGHT 1967: W.F.J. KNIGHT, *Vergil: Epic and Anthropology*, London 1967.
- KOPESTONSKY 2016: T. B. KOPESTONSKY, *The Greek Cult of the Nymphs at Corinth*, *Hesperia* 85, 2016, pp. 711-777.
- KOSSO, SCOTT 2009: C. KOSSO, A. SCOTT (edd.), *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Leiden-Boston 2009.
- KUSCH, KUSCH 2001: H. KUSCH, I. KUSCH, *Kulthöhlen in Europa: Götter, Geister und Dämonen*, Graz 2001.

- LA DELFA 2017: O. LA DELFA, *Il contributo di Eracle nella monetazione di Agrigione*, in M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO (edd.), *Eracle in Sicilia. Oltre il mito: arte, storia, archeologia*, Atti del XIII Convegno di Studi sulla Sicilia antica, Caltanissetta 2017, pp. 117-135.
- LA ROSA 1974: V. LA ROSA, *Le Etnee di Eschilo e l'identificazione di Xouthia*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale*, LXX, 1974, pp. 151-164.
- LA ROSA 1989: V. LA ROSA, *Le popolazioni della Sicilia: Sicani, Siculi, Elimi*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (ed.), *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, 3-112.
- LA ROSA 1996: V. LA ROSA, *L'incontro dei coloni greci con le genti anelleniche della Sicilia*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (ed.), *I Greci in Occidente. Catalogo della mostra*, Milano 1996, 523-532.
- LA TORRE 2009: G.F. LA TORRE, *Per la storia di Abakainon/Abacaenum. Prime indagini topografiche nel territorio di Tripi (ME): relazione preliminare*, in *Sicilia Antiqua* VI, 2009, pp. 129-144.
- LAGONA 2003: S. LAGONA, *Una kourotrophos da Mozia*, in G. FIORENTINI, A. CALDERONE, M. CACCAMO CALTABIANO (edd.), *Archeologia del Mediterraneo studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma 2003, pp. 435-438.
- LAMAGNA 2011: G. LAMAGNA, *L'insediamento greco di Adrano tra Timoleonte e Ierone II: i dati delle ultime ricerche*, in M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO (edd.), *Timoleonte e la Sicilia della seconda metà del IV sec. a.C.*, Atti del VII Convegno di studi, Caltanissetta 2011, pp. 57-73.
- LANCINI 2022: L. LANCINI, *Façonné par le feu ou comment les phénomènes volcaniques construisent les récits mythologiques*, R. COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, F. DIOSONO, F. LE BLAY (edd.), *Living with Seismic Phenomena in the Mediterranean and beyond between Antiquity and the Middle Ages. Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) Conferences*, Oxford 2022, pp. 43-54.
- LARSON 1995: J. LARSON, *The Corycian Nymphs and Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes*, in *GRBS* 36, 4, 1995, pp. 341-357.
- LARSON 2001: J. LARSON, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001.
- LARSON 2007: J. LARSON, *Ancient Greek cults: a guide*, New York 2007.
- LARSON 2009: J. LARSON, *Arms and armor in the sanctuaries of goddesses: a quantitative approach*, in *Le donateur, l'offrande et la déesse* 2009, pp. 123-133.
- LARSON 1995: J. LARSON, *The Corycian Nymphs and Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36, 4, 1995, pp. 341-357.

- LAUTER 1972: H. LAUTER, *Kunst und Landschaften beitrug zum Rhodischen Hellenismus*, in *AntK* 15, 1972, pp. 49-59.
- LAVAGNE 1988: H. LAVAGNE, *Operosa antra: Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome 1988.
- LENTINI 2000: M.C. LENTINI, *Armi a Naxos dalle mura e dal santuario*, in I. BERLINGÒ et alii (edd.), *Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti*, Milano 2000, pp. 155-166.
- LEONE 1998: R. LEONE, *Luoghi di culto extraurbani di età arcaica in Magna Grecia*, Firenze 1998.
- LEPORE 2020: G. LEPORE, *En Limnais: note sulla gestione e sui miti delle "città d'acqua" del mondo antico*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell'acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica. Atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 19-26.
- LEPORE 2022: G. LEPORE, *"Paesaggi d'acque" in Caonia (Epiro): gestione idraulica e interventi di bonifica*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 41-52.
- LEPORE, BELFIORI 2019: G. LEPORE, F. BELFIORI, *Poseidon in Caonia: un paesaggio sacro tra culti eroici e gestione idraulica*, in *Hesperia* 35, 2019, pp. 81-28.
- LEVI 1995: M.A. LEVI, *Le armi balistiche nell'assedio di Mozia del 397 a.C.*, in *Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti*, 9, 6, 1995, pp. 667-672.
- LEVI 1996: M.A. LEVI, *L'Ercole romano*, in *Dialogues d'Histoire Ancienne* 22/1, 1996, pp. 79-94.
- LEVI 1997: M.A. LEVI, *Ercole e Roma*, Roma 1997.
- LÉVY 1899: L. LÉVY, *Dieux siciliens*, in *Revue archéologique* 34, 1899, pp. 256-281.
- LIBERTINI 1981: G. LIBERTINI, *Gruppo marmoreo rinvenuto nel porto di Catania*, in G. RIZZA (ed.), *Scritti su Catania antica*, Catania 1981, pp. 79-87.
- LIPPOLIS 1997: E. LIPPOLIS, *Fra Taranto e Roma. Società e cultura urbana in Puglia tra Annibale e l'età imperiale*, Taranto 1997.
- LIPPOLIS 2012: E. LIPPOLIS, *Lo scavo dei santuari di Saturo (Taranto)*, in S. ANGIOLILLO, M. GIUMAN, C. PILO (edd.), *Meixis, Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana (Atti Convegno Internazionale di Studi "Il sacro e il profano" Cagliari 5-7 maggio 2011)*, Roma 2012, pp. 65-88.

LIPPOLIS 2013: E. LIPPOLIS, *Saturo: ricerche su un insediamento "minore" tra VII e II secolo a.C.*, in *Vetustis novitatem dare: temi di antichità e archeologia in ricordo di Grazia Angela Maruggi*, Taranto 2013, pp. 531-543.

LIPPOLIS 2014: E. LIPPOLIS, *Saturo (TA). Campagne di scavo 2007-2013*, in *Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia* 20, Roma 2014, pp. 73-104.

LIPPOLIS 2018: E. LIPPOLIS, *Saturo (Ta) - Acropoli. La frequentazione tra VIII secolo a.C. ed età romana tardo-imperiale (campagne di scavo 2014-17)*, in *Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia* 24, 2018, pp. 231-293.

LIPPOLIS *et alii* 1995:

E. LIPPOLIS, S. GARRAFFO, M. NAFISSI, *Culti greci in Occidente: fonti scritte e documentazione archeologica, 1, Magna Grecia*, Taranto 1995.

LIVREA 2004: E. LIVREA, *Un epigramma di Posidippo e il "Cyclops" di Filosseno di Citera*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 146, 2004, pp. 41-46.

LO BIANCO 2018: N. LO BIANCO, *Prefazione*, in R. BATTIATO, C. NOTT, *Creature fantastiche di Sicilia*, Palermo 2018, pp. 7-11.

LO PORTO 1964a: F.G. LO PORTO, *Gli scavi sull'acropoli di Satyrion*, in *Bollettino d'arte*, 49, 1964, pp. 67-80.

LO PORTO 1964b: F.G. PORTO, *Satyrion (Taranto). Scavi e ricerche nel luogo del più antico insediamento laconico in Puglia*, in *Not. Scavi* 1964, pp. 177-279.

LO PORTO 1978: F.G. LO PORTO, *La documentazione archeologica in Puglia*, in *Magna Grecia bizantina e tradizione classica. Atti del Decimosettimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 9-14 ottobre 1977)*, Taranto 1978, pp. 495-504.

LO PORTO 2002: F.G. LO PORTO, *Scavo stratigrafico sull'acropoli di Satyrion*, in *Taranto e il Mediterraneo. Atti del Quarantunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 12-16 ottobre 2001*, 2002, pp. 7-18.

LOCCHI 2010: A. LOCCHI, *Le acque insidiose: laghi e paludi nello scenario mitico greco*, in H. DI GIUSEPPE, M. SERLORENZI (edd.), *I riti del costruire nelle acque violate. Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo 12-14 giugno 2008*, Roma 2010, pp. 21-30.

LOMBARDO *et alii* 2020: G. LOMBARDO, G. NOTO, M. INTERLANDI, E. AGNELLO, E. CAPRARO, E. VECCHIO, *Contributo alla conoscenza del sistema di approvvigionamento idrico connesso all'ipogeo dell'Acqua Amara nel centro storico di Agrigento*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell'acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città*

- antica. *Atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 205-210.
- LOMBARDO, FRISONE, AVERSA 1997: M. LOMBARDO, F. FRISONE, F. AVERSA, *Nuovi documenti epigrafici greci dall'area del golfo di Taranto. Metaponto e Saturo (Taranto)*, in *Studi di antichità. Università di Lecce*, 10, 1997, pp. 313-336.
- LONGHITANO 2020: G. LONGHITANO, *Gli strumenti per l'attività tessile in contesti sacri e rituali: il caso della Sicilia in età arcaica*, in *Thiasos* 9.1, 2020, pp. 261-278.
- LORD 1962: A.B. LORD, *Homer and Other Epic Poetry*, in A.J.B. WACE, F.H. STUBBINGS (edd.), *A Companion to Homer*, London 1962, pp. 179-214.
- LOUD, WIEDEMANN 1998: G. A. LOUD, T. E. J. WIEDEMANN (edd.) *The History of the Tyrants of Sicily by "Hugo Falcandus," 1154-69, translation*, Manchester/New York 1998.
- MACLACHLAN 2009: B. MACLACHLAN, *Women and Nymphs at the Grotta Caruso*, in *Mystic cults in Magna Graecia*, Austin 2009, pp. 204-216.
- MACRÌ 2012: S. MACRÌ, *Aretusa e altre ninfe d'acqua: Rifrazioni mitiche della giusta maniera d'amare*, in *Per un atlante antropologico della mitologia greca e romana. I quaderni del ramo d'oro*, 2012, pp. 63-81.
- MACRÌ 2014: S. MACRÌ, *Being Water. Myths of Nymphs and Springs in Greece and Rome*, in F. FREDIANI (ed.), *The Mediterranean Cities between Myth and Reality*, Lugano 2014, pp. 79-88.
- MADDOLI, SALADINO 1995: G. MADDOLI, V. SALADINO (trans. comm.), *Guida della Grecia. Libro V. L'Elide e Olimpia*, Milano, 1995.
- MAGGIO 2018-2019: A. MAGGIO, *Sulle tracce della dea Nesti: Empedocle e Alessi*, in *Incontri di filologia classica XVIII (2018-2019)*, 2018-2019, pp. 103-150.
- MALATINO 1989: G.A. MALATINO, *Diritti di pesca e mitilicoltura nei luoghi di Ganzirri*, in *Archivio Storico Messinese*, III serie – XLIV, Volume 53°, Messina 1989, pp. 69-235.
- MALCOLM 1962: J. MALCOLM, *The Line and the Cave*, *Phronesis*, 7, 1962, pp. 38-45.
- MALKIN 1996: I. MALKIN, *Territorial domination and the Greek sanctuary*, in P. HELLSTRÖM, B. ALROTH (edd.), *Religion and power in the ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, *Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Upsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations* 24, Uppsala 1996, pp. 75-81.
- MALKIN 1998: I. MALKIN, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley 1998.
- MALKIN 2002: I. MALKIN, *A colonial Middle Ground: Greek, Etruscan, and local elites in the Bay of Naples*, in C.L. LYONS, J.K. PAPADOPOULOS (edd.), *The archaeology of colonialism: a*

- symposium held at the Fourth World Archaeological Congress in Cape Town, Los Angeles 2002*, pp. 151-181.
- MAMMINA 2015: G. MAMMINA, *Le monete*, in E. ACQUARO (ed.), *Scavi e ricerche a Mozia*. III, Lugano 2015, pp. 113-119.
- MAMMINA 2018: G. MAMMINA, *Coroplastica votiva "greca" dal tofet di Mozia (Marsala, Italia)*. *Le statuette femminili "Atena Lindia" e "Medma/Locri"*, in M. GUIRGUIS (ed.), *From the Mediterranean to the Atlantic: people, gods and ideas between East and West 2 8th International Congress of Phoenician and Punic Studies, Italy, Sardinia: Carbonia, Sant'Antioco, 21th-26th October 2013*, Pisa-Roma 2018, pp. 140-148.
- MANDOLFO 2012: C. MANDOLFO, *Pervigilium Veneris. La veglia di Venere*, Acireale 2012.
- MANGANARO 1961: G. MANGANARO, *Iscrizioni di Adrano in alfabeto siculo*, in *Archeologia Classica* 13, 1961, pp. 106-112.
- MANGANARO 1964: G. MANGANARO, *Per la identificazione di Troina con Engyon*, in *Siculorum Gymnasium*, N.S., a. XVII, n. 2, 1964, pp. 251-252.
- MANGANARO 1965: G. MANGANARO, *Ricerche di antichità e di epigrafia siceliote*, in *ArchCl*, XVII, 1965, pp. 183-210.
- MANGANARO 1977: G. MANGANARO, *Per la storia dei culti nella Sicilia greca*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti*, *CdA* 16, 1977, pp. 148-164.
- MANGANARO 1979: G. MANGANARO, *La provincia romana*, in G.C. ARGAN, G. CINGARI, G. MACCHIA, F. BRANCIFORTI, E. GABBA, S. TRAMONTANA, G. VALLET (edd.), *Storia della Sicilia II*, Napoli 1979, pp. 411-461.
- MANGANARO 1981:  
G. MANGANARO, *L'oracolo di Maie. Per una carestia in territorio siracusano*, in *ASNP*, ser. III, 11, 4, 1981, pp. 1069-1082.
- MANGANARO 1992:  
G. MANGANARO, *Iscrizioni "rupestri" di Sicilia*, in L. GASPERINI (ed.), *Rupes loquentes, Atti del Convegno internazionale di studio sulle iscrizioni rupestri di età romana in Italia, Roma-Bomarzo 13-15. X. 1989*, Roma 1992, pp. 447-501.
- MANGANARO 1994: G. MANGANARO, *Iscrizioni, epitaffi ed epigrammi in greco della Sicilia centro-orientale di epoca romana*, in *MEFRA*, 106, 1994, pp. 79-118.
- MANGANARO 1999: G. MANGANARO, *Ancora sul Mikron Kerma siceliota*, *Revue belge de Numismatique*, CXLV (1999), pp. 63-64.

- MANGANARO 2003a: G. MANGANARO, *Il paesaggio di Panormos riflesso nei dodici tipi delle serie frazionarie a legenda punica SYS, un nuovo kerma col polipo e un triemiobolion a legenda SICHAS degli Ichaninoi*, in *Quarte Giornate intern. di Studi sull'area elima, Erice 2000*, Pisa 2003, pp. 847-860.
- MANGANARO 2003b: G. MANGANARO, *Iscrizioni greche del V sec. a.C. della Sicilia*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 144 2003, pp. 147-156.
- MANGANARO 2004: G. MANGANARO, *Affitto di spazi pubblici per le Panegyreis ad Akrai*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2004, Bd. 147 (2004), pp. 115-122.
- MANGANARO 2008: G. MANGANARO, *Himera, ninfa "salvifica" e multiforme: a proposito di un obolo imerese degli anni di Terillos*, in *Rivista Italiana di Numismatica e Scienze Affini*, 109, 2008, pp. 91-104.
- MANISCALCO 2008: L. MANISCALCO (ed.), *Il Santuario dei Palici. Un centro di culto nella Valle del Margi*, Palermo 2008.
- MANISCALCO 2018: L. MANISCALCO (ed.), *Il Santuario dei Palici. Le ricerche nel secondo decennio*, Palermo 2008.
- MANISCALCO, MCCONNELL, LA FICO GUZZO 2015: L. MANISCALCO B. E. MCCONNELL E F. LA FICO GUZZO, *Il Sistema idrico del Santuario dei Palici*, in G. BRUNO (ed.) *Atti del Convegno, la Geoarcheologia come chiave di lettura per uno sviluppo sostenibile del territorio, Supplemento a GdA n.2*, 2015, pp. 26-35.
- MANNI 1958: E. MANNI, *Geografia fisica e politica della Sicilia Antica, supplemento a Kokalos, T.S.A. I,1*, 1958, pp. 167-168.
- MANNI 1962: E. MANNI, *Sicilia ellenica*, Vicenza 1962.
- MANNI 1963: E. MANNI, *Sicilia pagana*, Palermo 1963 (si veda anche ed. 2004).
- MANNI 1966: E. MANNI, *Tra Mozia ed Imera*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris 1966, pp. 699-706.
- MANNI 1972-1973: E. MANNI, *Religione*, in *Kokalos* 18-19, 1972-1973, pp. 326-335.
- MANNI 1976: E. MANNI, *Su alcune recenti proposte di identificazione di centri antichi della Sicilia*, in *Miscellanea Heurgon*, II, 1976, pp. 605-617.
- MANNI 1980: E. MANNI, *Culti greci e culti indigeni in Sicilia. Problemi di metodo e spunti di ricerca*, *Archivio storico siciliano* 6, 1980, p. 5-17 (poi ristampato in *Σικελια και Ιταλικά*, Roma 1990, pp. 393-405).
- MANNI 1981: E. MANNI, *Geografia, fisica e politica della Sicilia antica*, Roma 1981.

- MANNI 1983: E. MANNI, *Divagazioni sul culto dei Palici*, in H. ZEHNACKER (ed.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris 1983, pp. 175-185.
- MANNI 1990: E. MANNI, *Sikelikà kai Italiká. Scritti minori di storia antica della Sicilia e dell'Italia Meridionale*, vol. I-II. Roma 1990.
- MANZO 1999: P. MANZO, *Storia e folklore nell'opera museografica di Giuseppe Pitrè*, Napoli 1999.
- MARCHETTI, PARISI 2016: C.M. MARCHETTI, V. PARISI, *I santuari di Saturo. Contesti, materiali e forme rituali nella chora tarantina*, in *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente: interazioni e contatti culturali: atti del Convegno internazionale, Civitavecchia - Roma 2014*, Roma 2016, pp. 485-498.
- MARCHETTI, PARISI 2022: C.M. MARCHETTI, V. PARISI, *Un decennio di ricerche a Satùro (Taranto). Frammenti di storia locale nell'età della colonizzazione*, in *Comparing Greek colonies: mobility and settlement consolidation from Southern Italy to the Black Sea (8th-6th century BC): proceedings of the International Conference (Rome, 7-9.11.2018)*, Berlin-Boston 2022, pp. 243-264.
- MARCONI 1926: P. MARCONI, *Girgenti. Ricerche ed esplorazioni*, NSA 1926, pp. 93-148.
- MARCONI 1929: P. MARCONI, *Studi agrigentini. I. Il santuario arcaico delle divinità chtonie*, RIA I, 1929, pp. 31-52.
- MARCONI 2008: C. MARCONI, *Il tempio B di Selinunte. Hittorff, Serradifalco e la disputa sulla policromia dell'architettura greca nell'Ottocento*, in *Sicilia antiqua. An international journal of archaeology*, 5, 2008, pp. 59-91.
- MARINO 1969: G. MARINO, *Cantata da Pindaro la superba Camarina*, in *SicA*, II, 5, 1969, pp. 56-61.
- MARTÌNEZ 2008: M. MARTÌNEZ, *La fine di Tiro, Mozia e Cartagine: dalla cronaca storica al tópos*, in E. ACQUARO, D. FERRARI (edd.), *Le antichità fenicie rivisitate: miti e culture*, Lugano 2008, pp. 55-68.
- MARTORANA 1982-1983: G. MARTORANA, *Il riso di Demetra in Sicilia*, *Kokalos* 28, 1982-1983, pp. 105-112.
- MARTORANA 1985: G. MARTORANA, *Il riso di Demetra. Dee, eroi e santi di Sicilia*, Palermo 1985.
- MARTORANA, ANGELINI, CUSUMANO, GRECO 1996: G. MARTORANA, F. ANGELINI, N. CUSUMANO, R. GRECO, *Dizionario dei culti e dei miti nella Sicilia antica*, 1, Palermo 1996.
- MARTORANO 1992: F. MARTORANO, *I ninfei*, in F. COSTABILE (ed.), *I ninfei di Locri Epizefiri. Architettura, culti erotici, sacralità delle acque*, Catanzaro 1992, pp. 3-40.



- MASSA 1709: G.A. MASSA, *La Sicilia in prospettiva*, vol. 2, Palermo 1709.
- MASSE *et alii* 2007: W.B. MASSE, E. WAYLAND BARBER, L. PICCARDI, P.T. BARBER, *Exploring the nature of myth and its role in science*, in L. PICCARDI, W.B. MASSE (edd.), *Myth and Geology*, London 2007, pp. 9-28.
- MASSENZIO 2006: M. MASSENZIO, *Il simbolismo cristiano nel pensiero di Ernesto De Martino*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 30, 2006, pp. 125-136.
- MASSERIA 1978-1979: C. MASSERIA, *Ipotesi sul "tempio M" di Selinunte*, in *AnnPerugia*, XVI, 1978-1979, pp. 62-88.
- MASSERIA 1999: C. MASSERIA, *...Et venerem et proelia destinat... (Hor. Carm. III, 13, 5). Riti di passaggio in un santuario di Banzi*, in *Ostraka*, 8, 1999, pp. 469-490.
- MASTELLONI 2004: M.A. MASTELLONI, *Messina – Dee e fedeli di terracotta: la coroplastica tra V e I secolo a.C.*, in *Il profilo degli dei a Rhegion e Zancle Messana*, Messina 2004, pp. 34-35.
- MATZ 1913: F. MATZ, *Die Naturpersonifikationen in der griechischen Kunst*, Göttingen, 1913, pp. 100-103.
- MAUCERI 1925/1994: L. MAUCERI, *La Fonte Aretusa nella leggenda, nella Storia e nell'Idrologia*, Siracusa 1925/ristampa 1994.
- MAURICI 1992: F. MAURICI, *Castelli medievali in Sicilia*, Palermo 1992.
- MAUROLICO 1562: F. MAUROLICO, *Sicanicarum rerum compendium Maurolyco abbate Siculo authore*, Messina 1562.
- MAZZEO 2012: P. MAZZEO, *Note sulla rete idrografica del versante tirrenico della provincia di Messina*, in *Humanities*, n. 1, 2012, pp. 82-93.
- MAZZOLENI 1895: A. MAZZOLENI, *Aci e Galatea nella leggenda*, in *Rass. lett. sic.* II, Acireale 1895.
- MCCARTNEY 1934: E.S. MCCARTNEY, *The Couch as a Unit of Measurement*, in *Classical Philology*, Vol. 29, No. 1 (Jan., 1934), 1934, pp. 30-35.
- MCINTYRE, MCCALLUM 2019: G. MCINTYRE, S. MCCALLUM, *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, London 2019.
- MCLENNAN 1869: J.F. MCLENNAN, *Worship of animals and plants: Totems and Totemism*, 1869.
- MELFI 2000: M. MELFI, *Alcune osservazioni sul cosiddetto tempio di Ares a Monte Casale-Kasmenai*, in *Geo-archeologia*, II, 2000, pp. 39-48.
- MERTENS 2006: D. MERTENS, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, Roma 2006.

- MERTENS-HORN 1991: M. MERTENS-HORN, *Una nuova antefissa a testa femminile da Akrai ed alcune considerazioni sulle Ninfe di Sicilia*, in *Bollettino d'Arte* 66, 1991, pp. 9-28.
- MEURANT 1998: A. MEURANT, *Les Paliques: dieux jumeaux siciliens*, Louvain 1998.
- MICALE 2011: A. MICALE, *San Pier Niceto, avvenimenti e personaggi*, 2011.
- MICHAELIS 1856: G. MICHAELIS, *Die Paliken*, Dresda 1856.
- MICHELANGELI et alii 2022: F. MICHELANGELI, F. DI RITA, A. CELANT, N. TISNÉRAT-LABORDE, F. LIRER, D. MAGRI, *Three Millennia of Vegetation, Land-Use, and Climate Change in SE Sicily*, in *Forests* 2022, pp. 1-21.
- MINISSALE et alii 2019: A. MINISSALE A. DONATO, M. PROCESI, L. PIZZINO E S. GIAMMANCO (edd.), *Systematic review of geochemical data from thermal springs, gas vents and fumaroles of Southern Italy for geothermal favourability mapping*, *Earth-Science Reviews*, 188, 2019, pp. 514-535.
- MIRISOLA, POLACCO 1996: R. MIRISOLA, G. POLACCO, *Contributi alla paleogeografia di Siracusa e del territorio siracusano (VIII-V sec. a.C.)*, in *Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 66, Venezia 1996.
- MIRONE 1930 = S. MIRONE, *Considerazioni su alcune monete siceliote*, in *Bollettino del Circolo Numismatico Napoletano*, Anno XI, n. 2, marzo-giugno 1930-VIII, Napoli 1930, pp. 5-13.
- MISTRETTA 2014: A. MISTRETTA, *Il culto delle acque a Lilibeo: Vita e morte di una divinità pagana*, in *RIASA – Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*, 64-65, serie III (2009-2013), Pisa-Roma 2014, pp. 37-54.
- MONETTI 2008: L. MONETTI, *La favissa 6 del santuario della sorgente di Satyrion*, in *Taras. Rivista di archeologia*, 24-25 (2004/2005), 2008, pp. 77-105.
- MONTANARI 1985: E. MONTANARI, *Omaggio ad Ernesto De Martino*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 9, 1985, pp. 185-318.
- MORACI 2016: A. MORACI, *Sistemi di fondazione e tecniche di bonifica? Per una nuova interpretazione di alcuni strati carboniosi nel Campo Marzio*, in *Ostraka XXV*, 2016, pp. 103-117.
- MORACI 2017: A. MORACI, *Fondazioni "indirette" su palificate di consolidamento nel Campo Marzio*, in *Ostraka XXVI*, 2017, pp. 145-104.
- MORENO 2002: P. MORENO, *Melqart a Mozia. Il visibile nascosto*, in *Kalós. Arte in Sicilia*, 14, 1, 2002, pp. 12-19.

- MORGAN 2009: C. MORGAN, *Ethnic Expression on the Early Iron Age and Early Archaic Greek Mainland. Where Should We Be Looking?*, in T. DERKS, N. ROYMANS (edd.), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam 2009, pp. 11-36.
- MORGAN 1990: C. MORGAN, *Athletes and Oracles*, Cambridge 1990.
- MORGAN 1990: M.L. MORGAN, *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*, New Haven-London 1990.
- MORRISON 1977: J.S. MORRISON, *Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave, Phronesis*, 22, 1977, pp. 212-231.
- MOSCA 2010: A. MOSCA, *Insedimenti rurali greci in Sicilia: una frontiera verso gli indigeni? Le fattorie come demarcatori territoriali nel contesto camarinese*, in *BollArch on-line*, I, 2010, pp. 55-64.
- MOSCATI 1994: S. MOSCATI, *Il IV secolo a Mozia*, in *Rivista di Studi Fenici* 22, 1994, pp. 172-178.
- MOTTE 1973: A. MOTTE, *Prairies at jardins de la Grèce Antique*, Brussels 1973.
- MOTTE 2004: A. MOTTE, *Le Sacré dans la nature et dans l'homme: La Perception du devin chez les Grecs*, in J. RIES, A. MOTTE, N. SPINETO (edd.), *Les Civilisations méditerranéens et le sacré* Turnhout 2004, pp. 229-254.
- MUCCIOLI 2004: F. MUCCIOLI, *Filosseno di Citera, Dionisio I e la fortuna del mito di Polifemo e Galatea tra IV e III secolo a.C.*, in D. AMBAGLIO (ed.), *Sygraphè. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, Como 2004, pp. 121-147.
- MUSOTTO 1906/1995: G. MUSOTTO, *Apollonia Sicula. Ubicazione e storia attraverso i secoli*, Palermo 1906, edizione a cura del Comune di Pollina, 1995, p. 10.
- NAFISSI 1995: M. NAFISSI, *La documentazione letteraria ed epigrafica*, in E. LIPPOLIS, S. GARRAFFO, M. NAFISSI (edd.), *I culti greci dell'Italia meridionale e della Sicilia I. Taranto*, Taranto 1995, pp. 153-334.
- NAGLE 1988: B.R. NAGLE, *A trio of love-triangles in Ovid's Metamorphoses*, in *Arethusa*, 21, 1988, pp. 75-98.
- NASELLI 1949/1982: S. NASELLI, *Engio e Gangi*, Palermo 1949/1982.
- NASELLI 1951: S. NASELLI, *L'inesplorato Monte Albura o Albuchia*, Castelbuono 1951.
- NASELLI 1972: S. NASELLI, *Gangivecchio (ex monastero benedettino)*, Palermo 1972.

- NENCI 1983: G. NENCI, *Troiani e Focidesi nella Sicilia Occidentale* (Thuc., 6, 2, 3; Paus., 5, 25, 6), in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, Vol. 17, No. 4, 1987, pp. 921-933.
- NEUMANN 1963: E. NEUMANN, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, New York 1963.
- NIGRO 2009: L. NIGRO, *Il Tempio del Kothon e il ruolo delle aree sacre nello sviluppo urbano di Mozia dall'VIII al IV sec. a.C.*, in S. HELAS, D. MARZOLI (edd.), *Phönizisches und punisches Städtewesen: Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein 2009, pp. 241-270.
- NIGRO 2010: L. NIGRO, *Il sacello di Astarte e i culti femminili a Mozia*, in G. BARTOLONI et alii (ed.), *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni: atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo, Roma, 24-25 novembre 2008*, Roma 2010, pp. 163-180.
- NIGRO 2015a: L. NIGRO, *Mozia tra VI e V secolo a.C. monumentalizzazione e organizzazione socio-politica: un nuovo modello*, in M.P. BAGLIONE, L.M. MICHETTI (edd.), *Le lamine d'oro a cinquant'anni dalla scoperta: dati archeologici su Pyrgi nell'epoca di Thefarie Velianas e rapporti con altre realtà del Mediterraneo; giornata di studio, Sapienza Università di Roma, Odeion del Museo dell'Arte Classica, 30 gennaio 2015*, Roma 2015, pp. 225-245.
- NIGRO 2015b: L. NIGRO, *Temples in Motya and their Levantine prototypes: Phoenician religious architectural tradition*, in C. DOUMET-SERHAL, A.M. MAILA-AFEICHE (edd.), *Cult and ritual on the Levantine coast and its impact on the Eastern Mediterranean realm. Proceedings of the International Symposium Beirut 2012 (Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises Hors-Série 10)*, Beyrouth 2015, pp. 83-108.
- NIGRO 2016: L. NIGRO, *Mozia nella preistoria e le rotte levantine: i prodromi della colonizzazione fenicia tra secondo e primo millennio a.C. nei recenti scavi della Sapienza*, in BUCHNER et alii (edd.), *Ubi minor ... Le isole minori del Mediterraneo centrale dal Neolitico ai primi contatti coloniali: convegno di studi in ricordo di Giorgio Buchner, a 100 anni dalla nascita (1914-2014), Anacapri, 27 ottobre - Capri, 28 ottobre - Ischia/Lacco Ameno, 29 ottobre 2014*, Roma 2016, pp. 339-362.
- NILSSON 1957: M.P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Stuttgart 1957.
- NOEGEL 1998: S.B. NOEGEL, *The Aegean Ogygos of Boeotia and the Biblical Og of Bashan: Reflections of the Same Myth*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 110, 1998, pp. 411-426.
- OGDEN 2001: D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford 2001.

- OGDEN 2006: D. OGDEN, *Lucian's Tale of The Sorcerer's Apprentice in Context*, in K. SZPAKOWSKA (ed.), *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt* Swansea 2006, 121-143.
- OLIVIERI 1930: A. OLIVIERI, *Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia*, Napoli 1930.
- OLSEN 2014: B.A. OLSEN, *Women in Mycenaean Greece. The Linear B tablets from Pylos and Knossos*, New York 2014.
- ORLANDINI 1968: P. ORLANDINI, *Gela, topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti*, in *Rivista dell'Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte*, 15, 1968, pp. 20-66.
- ORSI 1888: P. ORSI, *Studi illustrativi sui bronzi arcaici trovati nell'Antro di Zeus Ideo*, in *Museo Italiano di Antichità Classica*, II, 1888, pp. 769-904.
- ORSI 1893: P. ORSI, *Necropoli sicula presso Siracusa con vasi e bronzi micenei*, in *Monumenti Antichi della R. Accademia dei Lincei*, vol. II, Roma 1893.
- ORSI 1898: P. ORSI, *Buscemi*, in *Notizie degli scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei per ordine di S. E. il Ministro della Pubbl. Istruzione. Gennaio 1898*, Roma 1898, p. 37.
- ORSI 1899a: P. ORSI, *Relazione in merito alla missione archeologica nell'isola di Pantelleria, anno 1894/95*, in *Monumenti Antichi dei Lincei IX*, 1899, coll. 450-540.
- ORSI 1899b: P. ORSI, *Sacri specchi con iscrizioni Greche scoperti a Buscemi presso Akrai, Estratto dalle notizie degli scavi del mese di novembre 1899*, Roma 1899, pp. 452-471.
- ORSI 1900: P. ORSI, *Siracusa – Nuovo Artemision a Scala Greca*, in *NSc* 1900, pp. 353-387.
- ORSI 1903a: P. ORSI, *Acireale*, in *Not. D. Scavi*, 1903, pp. 442-443.
- ORSI 1903b: P. ORSI, *L'Olympieion di Siracusa (scavi del 1898 e 1902)*, in *MonAnt*, 13, 1903, pp. 369-392.
- ORSI 1907: P. ORSI, *Mon. Ant.*, 18, 1907, coll. 136-145 e tavv. 4-5.
- ORSI 1912: P. ORSI, *Rilievo ieratico di Camaro*, in *NSA*, 1912, pp. 456-458.
- ORSI 1916: P. ORSI, *Daedalia Siciliae*, in *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, tome 22, fascicule 2, 1916, pp. 131-162.
- ORSI 1918: P. ORSI, *Gli scavi intorno all'Athenaion di Siracusa negli anni 1912-1917*, in *MonAnt* 25, 1918, c. 739.
- ORSI 1919: P. ORSI, *Gli scavi intorno all'Athenaion di Siracusa negli anni 1912-1917*, *MonAL* 25, 1919, pp. 353-754.

- ORSI 1920: P. ORSI, *Buscemi. Nuovo titolo dagli antri sacri di S. Nicolò*, in *NSA*, 1920, pp. 327-329.
- ORSI 1928: P. ORSI, *Miscellanea Sicula. V. Abitato Sic. I sotto un abitato greco a Monte Casale presso Giarratana (Siracusa)*, in *Bullettino di Paleontologia Italiana*, XLVIII, 1928, pp. 75-78.
- ORSI 1930: P. ORSI, *Campagne di scavi nella Sicilia orientale nel 1930*, in *BdA*, XXIV, 1930, pp. 143-144.
- ORSI 1931: P. ORSI, *Notiziario archeologico sulla Sicilia orientale*, in *Il mondo classico*, I, 2, 1931, pp. 40-52.
- ORSINGHER 2021: A. ORSINGHER, «*Il Secolo breve*»: *Mozia tra le due battaglie di Himera*, in A. ROPPA, M. BOTTO, P.A.R. VAN DOMMELEN (edd.), *Il Mediterraneo Occidentale dalla fase fenicia all'egemonia cartaginese: dinamiche insediative, forme rituali e cultura materiale nel V secolo a.C.*, Roma 2021, pp. 203-214.
- OSANNA 1990: M. OSANNA, *Sui culti arcaici di Sparta e Taranto: Afrodite Basilis*, in *PP* 45, 1990, pp. 81-94.
- PACE 1927: B. PACE, *Camarina. Topografia, storia, archeologia*, Catania 1927.
- PACE 1935: B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica I*, Milano-Genova-Roma-Napoli 1935.
- PACE 1938: B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica II. Arte, ingegneria e artigianato*, Milano-Genova-Roma-Napoli 1938.
- PACE 1945: B. PACE, *Arte e Civiltà della Sicilia Antica. Cultura e Vita Religiosa*, vol. III, 1945.
- PACE 1946: B. PACE, *Comiso. Edificio termale romano presso il Fonte Diana*, in *NSc* 1946, pp. 162-174.
- PACE 1947: B. PACE, *Commemorazione del corrispondente Emmanuele Ciaceri*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, 1947, pp. 417-422.
- PACE 1958: B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, Milano 1958.
- PAGLIARO 1956: A. PAGLIARO, *Il proemio dell'Iliade*, in *Nuovi Saggi di critica semantica*, Messina 1956, pp. 3-46.
- PAGNI 2013: S. PAGNI, *La danza del Ciclope in Aristoph. Plut. 291*, in *Prometheus. Rivista di studi classici*, Vol. 39, No. 1, 2013, pp. 56-68.
- PAIS 1881: E. PAIS, *Storia della Sicilia antica dalle origini all'età anteriore al dominio romano*, Roma 1881.
- PAIS 1888: E. PAIS, *Alcune osservazioni sulla storia e sulla amministrazione della Sicilia durante il dominio romano*, *Archivio storico siciliano, nuova serie*, 1888, 13, pp. 113-252.

- PALERMO 1990: D. PALERMO, s.v. *Grammichele*, in *BTCGI VIII 1990*, pp. 164-169.
- PALERMO 2014: D. PALERMO, *Prima di Demetra. Divinità femminili della Sicilia indigena*, in T. INDIA (ed.), *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Palermo 2014, pp. 59-67.
- PANCRAZI 1751: G. M. PANCRAZI, *Antichità siciliane spiegate colle notizie generali di questo regno cui si comprende la storia particolare di quelle città*, Naples 1751.
- PANESSA 1983: G. PANESSA, *Le risorse idriche dei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici*, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa, classe di Lettere e Filosofia*, 3, 1983, pp. 359- 387.
- PANVINI 1998: R. PANVINI (ed.), *Gela, il museo archeologico, catalogo*, Gela 1998.
- PANVINI 2003: R. PANVINI, *Butera, dalla preistoria all'età medievale*, Caltanissetta 2003.
- PANVINI, SOLE 2009: R. PANVINI, L. SOLE (edd.), *La Sicilia in età arcaica. Dalle apoikiai al 480 a.C. Catalogo della mostra: Caltanissetta, Museo archeologico 12 giugno-12 agosto 2006, Catania, Monastero dei Benedettini 26 ottobre 2006 – 7 gennaio 2007*, Palermo 2009.
- PAPPALARDO 2000: E. PAPPALARDO, *Federico Halbherr e i bronzi dell'Antro Ideo: una rivisitazione*, in *Creta Antica*, I, 2000, pp. 233-240.
- PAPPALARDO 2001: E. PAPPALARDO, *I bronzi dell'Antro ideo nel contesto della produzione cretese coeva*, in *Creta Antica* 2, 2001, pp. 151-170.
- PARETI 1914: L. PARETI, *Saggi IX. Per una storia dei culti della Sicilia antica: Selinunte e Megara Iblea*, in *IDEM, Studi siciliani ed italoti*, Firenze 1914.
- PARETI 1956: L. PARETI, *Basi e sviluppo della "tradizione" antica sui primi popoli della Sicilia*, in *Kokalos*, II, 1956, pp. 5-19.
- PARIBIENI 1966: E. PARIBIENI, *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, 1966.
- PARISI 2021: V. PARISI, *Da Phylakopi a Saturo: che cosa abbiamo imparato sul rito in archeologia?*, in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo: Atti del IV Convegno Internazionale di Studi, Paestum 15-17 novembre 2019*, Paestum 2021, pp. 27-42.
- PARISI PRESICCE 1985: C. PARISI PRESICCE, *L'importanza di Hera nelle spedizioni coloniali e nell'insediamento primitivo delle colonie greche alla luce della scoperta di un nuovo santuario periferico selinuntino*, in *AC* 37, 1985, pp. 44-83.
- PARISI, MARCHETTI 2016: V. PARISI, C. MARCHETTI, *Greci e indigeni nel golfo di Taranto: il caso di Satyrion*, in *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, 64, 2016, pp. 323-334.
- PARKE 1986: H.W. PARKE, *Further Comments on "Epica religiosa" (ZPE 50, 1983, 1-6). A Sibylline Oracle*, in *ZPE*, 63, 1986, pp. 47-51.

- PARRY 1933: M. PARRY, *The Traditional Metaphor in Homer*, in *Classical Philology* 28, 1933, pp. 30-43.
- PASSAFIUME 1645: B. PASSAFIUME, *De origine ecclesiae cephaleditanae*, Venezia 1645.
- PATERNA 2010: C. PATERNA, *Persistenze e ritualità arcaiche nell'entroterra. Resistenze culturali in Sicilia tra forme di mimetismo simbolico e residui di memoria collettiva*, Palermo 2010.
- PATERNÒ CASTELLO 1907: G. PATERNÒ CASTELLO, *Nicosia, Sperlinga, Cerami, Troina, Adernò*, Bergamo 1907.
- PAUTASSO 1992: A. PAUTASSO, *Il gruppo di Eracle e Anteo da Catania, una nota sull'iconografia*, in *Cronache di Archeologia* 31, 1992, pp. 83-91.
- PEEK 1985: W. PEEK, *Zu den epischen Hexametern und Orakelversen aus Syrakus*, in *ZPE*, 60, 1985, pp. 78 s.
- PELAGATTI 1978: P. PELAGATTI, *Camarina*, in *StEtr* 46, 1978, pp. 246-251.
- PELAGATTI 1999: P. PELAGATTI, *L'oinochoe di Artemide*, in G. VOZA (ed.), *Siracusa 1999. Lo scavo archeologico di Piazza Duomo*, Palermo-Siracusa, 1999, pp. 29-35.
- PELAGATTI 2006: P. PELAGATTI, *Tipi inediti o rari di antefisse arcaiche tra Sicilia e Magna Grecia. Soggetti e culti*, in I. EDLUND-BERRY, G. GRECO, J. KENFIELD (edd.), *Deliciae Fictiles III. Architectural Terracottas in Ancient Italy: New Discoveries and interpretations, Proceedings of the international Conference held at the American Academy in Rome (November 7-8, 2002)*, Oxford 2006, pp. 433-451.
- PELLEGRINO 2009: C. PELLEGRINO, *La storia di Galatea e Polifemo tra Virgilio e Properzio*, in *Latomus. Revue d'études latines*, T. 68, Fasc. 4, 2009, pp. 915-922.
- PERIN, CAMPANA 2014: V. PERIN, A. CAMPANA, *Motya: litra con testa di ninfa e offerente, Parte I*, in *Monete Antiche*, 77, settembre-ottobre, 2014, pp. 3-27.
- PERIN, CAMPANA 2015: V. PERIN, A. CAMPANA, *Motya: litra con testa di ninfa e offerente, Parte I*, in *Monete Antiche*, 81, maggio-giugno, 2015, pp. 3-21.
- PERPILLOU 1972: J.L. PERPILLOU, *Notules laconiennes*, in *Bulletin de la Soc. de Linguistique de Paris* LXVII, 1, 1972, pp. 109-115.
- PERRONE 1909: E. PERRONE, *Carta Idrografica d'Italia. Corsi d'acqua in Sicilia*, Roma 1909.
- PESTALOZZA 1897: U PESTALOZZA, *I caratteri indigeni di Cerere*, Milano 1897.
- PESTALOZZA 1964: U PESTALOZZA, *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze 1964.
- PESTALOZZA 1965: U PESTALOZZA, *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne*, Bruxelles-Berchem 1965.



- PESTALOZZA 2019: U. PESTALOZZA, *Matriarcato e divinità del mare. Saggi di religione mediterranea*, Roma 2019 (ristampa).
- PETAZZONI 1912 = R. PETAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912.
- PETAZZONI 1955: R. PETAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955
- PETAZZONI 1965: R. PETAZZONI, *L'essere supremo delle religioni primitive*, Torino 1965.
- PICARD 2012: O. PICARD, *Les nymphes, images de l'eau sur les monnaies des cités grecques*, in J. JOUANNA, P. TOUBERT, M. ZINCK (edd.), *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen Âge. Actes du XXII<sup>o</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer (Cahiers de la Villa Kérylos 23)*, Paris 2012, pp. 55-73.
- PICARD 1922: C. PICARD, *Éphèse et Claros*, Paris 1922.
- PICCALUGA 1974: G. PICCALUGA, *Il corteggio di Persefone*, in *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma 1974, pp. 37-76.
- PIRAINO 1959: M.T. PIRAINO, *Iscrizione inedita da Poggioreale*, in *Kokalos*, V, 1959, pp. 159-173.
- PIRANOMONTE 2011: M. PIRANOMONTE, *Medicina nei secoli arte e scienza*, in M. PIRANOMONTE (ed.), *Ninfe, matrone e streghe alla fontana di Anna Perenna*, Roma 2011, pp. 123-150.
- PISANO 2020: C. PISANO, *Storia e comparazione: il "metodo sperimentale" secondo Ernesto De Martino e Marcel Detienne*, in *La parola del passato*, Firenze 2020, pp. 581-601.
- PITRÈ 2000: G. PITRÈ, *Feste patronali nella Sicilia Occidentale. Un viaggio nel folklore siciliano*, (ristampa) Palermo 2000.
- PITRÈ 2019: G. PITRÈ, *Breve guida alle fonti miracolose di Sicilia*, Catania.
- PIZZI 2012: F. PIZZI, *L'acqua delle Ninfe. Il caso 'complesso' di Locri*, in *Cultura e religione delle acque. Atti del convegno interdisciplinare «Qui fresca l'acqua mormora ...» (S. Quasimodo, Sapph. fr. 2,5) Messina 29-30 marzo 2011*, 2012, pp. 221-234.
- PIZZI 2017: F. PIZZI, *I volti del sacro a Locri: nuovi dati sulle ninfe da scavi di magazzino*, in *Atti e memorie della Società Magna Grecia*, Quinta serie, II, Pisa-Roma 2017, pp. 85-104.
- PLANT 1981: R. PLANT, *Greek Coin Types and their Identification*, London 1981.
- POLACCO 1983-1984: L. POLACCO, *Teatro antico di Siracusa. Campagna 1983. La terrazza superiore*, *Atti dell'Istituto Veneto di SS.LL.AA.*, 142, 1983-1984, pp. 165 ss.
- POLACCO 1986: L. POLACCO, *I culti di Demetra e Kore a Siracusa*, in *NumAntCl*, 15, 1986, pp. 21-41.
- POLACCO, ANTI 1981: L. POLACCO, C. ANTI, *Il teatro antico di Siracusa*, Rimini 1981.

- POLACCO, MIRISOLA 1998-1999: L. POLACCO, R. MIRISOLA, *L'acropoli e il palazzo dei tiranni nell'antica Siracusa. Storia e topografia*, in *AIV* 157, 1998-1999, pp. 167-213.
- POLACCO, TROIANI, SCOLARI 1989: L. POLACCO, M. TROIANI, A.C. SCOLARI, *Il santuario di Cerere e Libera ad summam Neapolin di Siracusa*, Venezia 1989.
- POLI-PALADINI 2001: L. POLI-PALADINI, *Some Reflections on Aeschylus' Aetnae(ae)*, in *RhM*, CXLIV/2, 2001, pp. 287-325.
- POLITI 1835: G. POLITI, *Siracusa pei viaggiatori ovvero Descrizione storica, artistica, topografica delle attuali antichità di Ortigia, Acradina, Tica, Napoli, ed Epipoli che componevano l'antica Siracusa con più tavole in rame*, Siracusa 1835.
- POLIZZI 2020: G. POLIZZI, *La gestione delle acque nelle città fenicio-puniche della Sicilia: Riflessioni e prospettive a partire dalle evidenze di Mozia, Solunto e Palermo*, in E. BIANCHI, M. D'ACUNTO (edd.), *Opere di regimentazione delle acque in età arcaica: Roma, Grecia e Magna Grecia, Etruria e mondo italico*, Roma 2020, pp. 161-184.
- PONTORNO 1966: S. PONTORNO, *Il sito di Erbita rilevato coi dati della Cosmographia e delle Verrine*, Nicosia 1966, pp. 41-42.
- POOLE 1873: R.S. POOLE, *The use of the coins of Kamarina in illustration of the fourth and fifth Olympian Odes of Pindar*, *Transactions of the Royal Society of Literature*, X, 1873, 427 sgg.
- POOLE 1876: R. S. POOLE, *Catalogue of Greek Coins, Sicily*, vol II, London 1876.
- POOLE, GARDNER, HEAD 1876: R.S. POOLE, P. GARDNER, B.V. HEAD, *British Museum Catalogue of Greek Coins, Sicily*, London 1876, pp. 33-40.
- PORTALE 2000: E.C. PORTALE, *Le terrecotte di Scornavacche ed il problema del 'classicismo' nella coroplastica siceliota del IV secolo*, in *Un ponte tra l'Italia e la Grecia, Atti del Simposio in onore di Antonino Di Vita (Ragusa, 13-15 febbraio 1998)*, Padova 2000, pp. 265-282.
- PORTALE 2005: E. C. PORTALE, *La scultura greca e romana: il versante siciliano*, in F. GHEDINI et alii (edd.), *Lo Stretto di Messina nell'antichità*, Roma 2005, pp. 471-484.
- PORTALE 2008: E.C. PORTALE, *Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III sec. a.C.: la stipe votiva di Fontana Calda a Butera*, in *Sicilia Antiqua*, V, 2008, pp. 9-58.
- PORTALE 2012a: E.C. PORTALE, *Le nymphai e l'acqua in Sicilia: contesti rituali e morfologia dei votivi*, in A. CALDERONE (ed.), *Qui fresca l'acqua mormora ... (S. Quasimodo, Sapph. fr. 2, 5). Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare (Messina 29-30 marzo 2011)*, Roma 2012, pp. 169-191.

- PORTALE 2012b: E. C. PORTALE, *Busti fittili e Ninfe: sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota*, in M. ALBERTOCCHI, A. PAUTASSO (edd.), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania, 2012, pp. 227-252.
- PORTALE 2014: E.C. PORTALE, *Decorazione, illustrazione o metafora?: su un gruppo di terrecotte architettoniche del sito di San Biagio ad Agrigento*, in *Sicilia Antiqua XI*, 2014, pp. 363-388.
- PORTALE 2015: E.C. PORTALE, *Le Ninfe nell'arte di Siracusa*, ArchStorSir s. IV n. IV, XLVII, Atti del Convegno di Studi "Siracusa greca" (Siracusa, 18-19 maggio 2012), 2015, pp. 323-367.
- PORTALE 2021: E. C. PORTALE, *Rappresentazioni del sacro femminile. I busti femminili "di tipo agrigentino" in contesto*, in D. BONANNO E I.E. BUTTITTA (edd.), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile: atti del Convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*, Palermo 2021, pp. 165-204.
- PREVIATO 2016 = C. PREVIATO, *Costruire in terreni paludosi: sistemi di fondazione e bonifica in uso in età romana in Italia settentrionale tra tradizione e innovazione*, in J. DE LAINE, S. CAMPOREALE, A. PIZZO (edd.), *Arqueología de la Construcción V. 5th International Workshop on the Archaeology of Roman Construction. Man-made materials, engineering and infrastructure (Oxford April 11-12 2015)*, Madrid 2016, pp. 209-230.
- PRIVITERA 1980: G.A. PRIVITERA, *Politica religiosa dei Dinomenidi e ideologia dell'optimus rex*, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 393-411.
- PROSDOCIMI 1971: A.L. PROSDOCIMI, *L'elemento locale nella religione della Sicilia antica*, in P. TACCHI VENTURI (ed.), *Storia delle Religioni II*, Torino 1971, pp. 716-722.
- PUGLIESE CARRATELLI 1951:
- G. PUGLIESE CARRATELLI, *Sul culto delle Paidés e di Anna in Acre*, in *PP*, 6, 1951, pp. 68-75.
- PUGLIESE CARRATELLI 1981: G. PUGLIESE CARRATELLI, *Ciaceri Emanuele*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, volume 25, 1981.
- PUGLIESE CARRATELLI 2006: G. PUGLIESE CARRATELLI, *Premessa*, in (edd.) P. PELAGATTI, G. DI STEFANO, L. DE LACHENAL, *Camarina 2600 anni dopo la fondazione, Atti Convegno Internazionale, Ragusa 7-12-2002/7-9-2003*, Roma 2006, pp. 15-16.
- PUGLISI 2022: D. PUGLISI, *Il territorio di Comiso dall'antichità al medioevo*, in G. INSACCO, D. PUGLISI, S. SCERRA, T. DISTEFANO (edd.), *Terre d'Ippari. Frammenti di Archeologia Comisana. Guida alla mostra permanente*, Comiso 2022, pp. 19-32.

- PURPURA 1981: G. PURPURA, *Sulle vicende ed il luogo di rinvenimento del cosiddetto Melqart di Selinunte*, in *Sicilia archeologica* 14, 46, 1981, pp. 87-93.
- PURPURA, PURPURA 2004: G. PURPURA, G. PURPURA, *Testimonianze puniche all'acquasanta*, in *Kalòs. Arte in Sicilia*, 2004, pp. 6-14.
- QUILICI GIGLI 1997: S. QUILICI GIGLI (ed.), *Uomo acqua e paesaggio. Atti dell'Incontro di studio sul tema Irreggimentazione delle acque e trasformazione del paesaggio antico. S. Maria Capua Vetere, 22-23 novembre 1996*, Roma 1997.
- RAIMONDI 2022: G. RAIMONDI, *Le ninfe del paesaggio lacustre in Sicilia*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne, CdA Monografie*, Roma 2022, pp. 115-124.
- RAMBALDI 2010: S. RAMBALDI, *Empedocle e la bonifica di Selinunte: un breve riesame*, in E. ACQUARO, P. DE VITA, A. IANNUCCI (edd.), *Selinunte si racconta. Atti della giornata di Studi, 5 maggio 2010*, Messina 2010, pp. 12-17.
- RAPISARDA 1916: N. RAPISARDA, *Polifemo, Aci e Galatea divinità sicule ellenizzate*, in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale, Anno XIII, Fascicolo I-II*, Catania 1916, pp. 208-228.
- REICHERT-SÜDBECK 2000: P. REICHERT-SÜDBECK, *Kulte von Korinth und Syrakus: Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia*, Dettelbach 2000.
- REINACH 1891: S. REINACH, *La Sanctuaire de la Sibylle d'Érythrée*, in *RÉG* 4, 1891, pp. 276-286.
- REINACH 1912: S. REINACH, *Orpheus. Storia generale delle religioni*, Vol. 1, (I ed. Paris, 1909), Milano 1912.
- RESSEL 2000: M. RESSEL, *Le metamorfosi del mito di Scilla*, in *Myrtia* 15, 2000, pp. 5-26.
- RICCIARDELLI 2000: G. RICCIARDELLI (ed.), *Inni Orfici*, Milano 2000.
- RIZZO 1910: G. E. RIZZO, *Busti fittili di Agrigento*, *ÖJh* 13, 1910, pp. 64-86.
- RIZZO 1923: G. E. RIZZO, *Il teatro greco di Siracusa*, Roma 1923, pp. 123-133.
- RIZZO 1946: G.E. RIZZO, *Monete greche della Sicilia*, Roma 1946.
- ROBERTSON 1996: N. ROBERTSON, *The Ancient Mother of the Gods: A Missing Chapter in the History of Religion*, in E.N. LANE (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults*, Leiden 1996, 239-304.
- ROBINSON 2011: B. A. ROBINSON, *Histories of Peirene: A Corinthian Fountain in Three Millennia (AAAC 2)*, Princeton 2011.
- ROCCHI, XELLA 2006: M. ROCCHI, P. XELLA (edd.), *Archeologia e religione: atti del I. Colloquio del Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee, Roma-CNR, 15 dicembre 2003*, Verona 2006.

- ROCCO 1733: P. ROCCO, *Sicilia Sacra disquisitionis et notitiis illustrata*, vol. 3, Palermo 1733.
- ROHDE 1970: E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brisgau, 1890-1894, tr. it. Roma-Bari, 1970, vol. II, app. II, pp. 744-752.
- ROSADA 1990: G. ROSADA, *La direttrice endolagunare e per acque interne della decima regio maritima*, in *La Venetia nell'area padano-danubiana. Le vie di comunicazione*, Padova 1980, pp. 153-182.
- ROSENGERBER 2001: V. ROSENGERBER, *Griechische Orakel: Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt 2001.
- ROUX 1999: J.-P. ROUX, *Montagnes sacrées, montagnes mythiques*, Paris 1999.
- RUDHARDT 1958: J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, pp. 30-36.
- RUDHART 1971: J. RUDHART, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971.
- RUGGERI 2006: S. RUGGERI, *Selinunte*, Messina 2006.
- RUTKOWSKI, NOWICKI 1996: B. RUTKOWSKI, K. NOWICKI, *The Psychro Cave and Other Sacred Grottoes in Crete*, Warsaw 1996.
- RYOLO DI MARIA 1950: D. RYOLO DI MARIA, *Il Longano e la sua battaglia*, in *Archivio Storico Siciliano*, Palermo 1950-1951, pp. 345-388.
- SABBATUCCI 1965: D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.
- SABBIONE, SCHENAL 1996: C. SABBIONE, R. SCHENAL, *Il santuario di Grotta Caruso*, E. LATTANZI, M.T. IANNELLI, S. LUPPINO, C. SABBIONE, R. SPADEA (edd.), *Santuari della Magna Grecia in Calabria*, Naples 1996, pp. 77-80.
- SAINTYVES 1918: P. SAINTYVES, *Essai sur les grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive*, Paris 1918.
- SAKELLARIS 1988a: Y.A. SAKELLARIS, *The Idaean Cave. Minoan and Greek Worship*, in *Kernos*, 1, 1988, pp. 207-214.
- SAKELLARIS 1988b: Y.A. SAKELLARIS, *Some Geometric and Archaic Votives from the Idaian Cave*, in R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST (edd.), *Early Greek Cult Practice: Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, 1988, pp. 173-193.
- SALADINO 1992: V. SALADINO, s.v. *Motyā*, in *LIMC VI*, Zürich-München 1992, p. 655.

- SALAMONE 2010a: G. SALAMONE, *La categoria delle Ninfe eponime*, in L. TRAVAINI, G. ARRIGONI (edd.), *Polis, urbs, civitas: moneta e identità: atti del convegno di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae*, Roma 2013, pp. 29-41.
- SALAMONE 2010b: G. SALAMONE, *Potere regale e “ninfe” eponime di città*, in *Tyrannis, Basileia, Imperium: forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano*, in M. CACCAMO CALTABIANO, C. RACCUA, E. SANTAGATI (edd.), *Atti delle giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher (Messina 2007)*, Messina 2010, pp. 153-163.
- SALAMONE 2012a: G. SALAMONE, *‘Una’ e ‘molteplce’. La Ninfa eponima di città. Iconografie monetali e semantica (Semata e Signa 6)*, Reggio Calabria 2012.
- SALAMONE 2012b: G. SALAMONE, *Potamos e Polis: iconografie monetali dell’Occidente greco. Alcune riflessioni*, in A. CALDERONE (ed.), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare (Messina 2011)*, Roma 2012, pp. 125-140.
- SALLARES 2002: M. SALLARES, *Malaria and Rome. History of malaria in ancient Italy*, Oxford 2002.
- SALMERI 1992: G. SALMERI, *Ettore Pais e la Sicilia antica*, in *Sicilia romana: storia e storiografia*, Catania 1992, pp. 97-123.
- SANTAGATI 2017: L. SANTAGATI, *Ponti antichi della provincia di Caltanissetta* in *Archivio Nisseno, n. 20, Società Nissena di Storia Patria, gennaio-giugno*, Caltanissetta 2017.
- SANTAGATI 2019a: E. SANTAGATI, *Un oro di Sicilia: il miele ibleo*, in M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO (edd.), *Cenabis bene. L’alimentazione nella Sicilia antica. Atti del XIV Convegno di studi sulla Sicilia antica*, Caltanissetta 2019, pp. 21-32.
- SANTAGATI 2019b: E. SANTAGATI, *Abakainon tra storiografia ed iconografia monetale (V-IV sec. a.C.)*, in *Hesperìa*, 35, 2019, pp. 51-66.
- SANTAGATI 2020: E. SANTAGATI, *Acqua e polis: riflessioni tra mitografia, storia e iconografia monetale*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell’acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica. Atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 9-18.
- SARDELLA, VANARIA 2000: A. SARDELLA, M.G. VANARIA, *Le terrecotte figurate di soggetto sacrale del Santuario dell’ex Proprietà Maggiore di Lipari*, in L. BERNABÒ BREA, M. CAVALIER (ed.), *Meligunìs Lipàra, 10. Scoperte e scavi archeologici nell’area suburbana di Lipari*, Roma 2000, pp. 94-102.

- SCARPI 2013: P. SCARPI, *Prefazione*, in A. ALESSANDRI, C. CREMONESI, *Angelo Brelich. Paidés e Parthenoi*, Roma 2013, pp. 7-16.
- SCATURRO 1950: I. SCATURRO, *Storia di Sicilia. L'età antica*, vol I, 1950, p. 90.
- SCELSI 2008: I. SCELSI, *Gratteri. Storia, cultura e tradizioni*, Palermo 1981 rist. Tip. Valenziano, Cefalù 2008.
- SCERRA 2022: S. SCERRA, *Osservazioni e considerazioni archeologiche sull'incontro tra Greci e Nativi nell'area degli Iblei ragusani: presupposti ed antefatti alla fondazione di Camarina*, in R. BRANCATO, L.M. CALIÒ, M. FIGUERA, G.M. GEROGIANNIS, E. PAPPALARDO, S. TODARO (edd.), *Σχήματα. La città oltre la forma. Per una nuova definizione dei paesaggi urbani e delle loro funzioni: urbanizzazione e società nel Mediterraneo pre-classico, Atti del Convegno, Siracusa 26-28 febbraio 2020*, Roma 2022, pp. 257-273.
- SCERRA 2022: S. SCERRA, *Navigazione, viabilità, economia e paesaggi lacustri lungo le coste iblee nell'antichità*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 91-114.
- SCHEIBERG 1979: S. SCHEIBERG, *The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes*, *HSPh* 83, 1979, pp. 1-28.
- CHÖRNER, GOETTE 2004: G.S. CHÖRNER, H.R. GOETTE, *Die Pan-Grotte von Vari*, Mainz 2004.
- SCHUBRING 1865: J. SCHUBRING, *Die Topographie der Stadt Selinus*, in *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der G.A. Universität zu Göttingen*, 11, 1865, pp. 401-443.
- SCHUBRING 1870: J. SCHUBRING, *Historische Topographie von Akragas in Sicilien während der klassischen Zeit*, Leipzig 1870.
- SCHUBRING 1873: J. SCHUBRING, *Kamarina*, in *Phylogogus* 32, 1873, pp. 490-530.
- SCHUBRING 1881: J. SCHUBRING, *Camarina* (trad. it. di A. Salinas), in *Archivio Storico Siciliano* 6, 1881 (1882), pp. 360-411.
- SCIRPO 2015: P.D. SCIRPO, *Heroes, Gods and Demons in the Religious Life of Akrai (Sicily) in Hellenistic Age*, in *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, vol. 4, n. 1, 2015, pp. 479-494.
- SEPPILLI 1977: A. SEPPILLI, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti. Persistenza di simboli e dinamica culturale*, Palermo 1977.
- SERINO 2014: M. SERINO, *Eracle a Himera, per un'analisi iconografica di uno skyphos proto-siceliota proveniente dall'abitato sul pianoro*, in *Quaderni di Archeologia, a cura dell'Università di Messina*, IV, 2014, pp. 9-32.

- SERVI 1903: A. SERVI, *Il dominio mamertino nella Sicilia*, in *Archivio storico messinese*, 4, 1903, pp. 241-263.
- SFAMENI GASPARRO 1973: G. SFAMENI GASPARRO, *I Culti Orientali in Sicilia*, Leiden 1973.
- SGUAITAMATTI 1993: M. SGUAITAMATTI, *Les métamorphoses du temple M ou l'art de noyer des données de fouille dans une fontaine*, in *Studi sulla Sicilia Occidentale in onore di Vincenzo Tusa*, Padova 1993, pp. 151-157.
- SIMONINI 1986: L. SIMONINI (ed.), *Porfirio. L'antra delle Ninfe*, Milano 1986.
- SIRACUSANO 1983: A. SIRACUSANO, *Il Santuario Rupestre di Agrigento in località S. Biagio*, Roma 1983.
- SISSA 1990a: G. SISSA, *Greek virginity*, Cambridge 1990.
- SISSA 1990b: G. SISSA, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. DUBY, M. PERROT, P. SCHMITT PANTEL (edd.), *Storia delle donne in Occidente, I, L'Antichità*, Roma-Bari 1990, pp. 58-100
- SISSA 2008: G. SISSA, *Sex and sensuality in the ancient world*, New Haven-London, 2008.
- SISSA, DETIENNE 2000: G. SISSA, M. DETIENNE, *The Power of Women: Hera, Athena, and Their Followers*, in *The Daily Life of the Greek Gods*, Redwood City 2000, pp. 208-229.
- SIVESTRI 1872: O. SILVESTRI, *Sopra due sorgenti di acqua minerale salino-solfurea idrocarbonata dette di S. Venera alla base orientale dell'Etna. Ricerche analitiche*, Catania 1873.
- SIVESTRI 1873: O. SILVESTRI, *Sulle sorgenti idrogassose sulfuree dette di Santa Venera al Pozzo alla base orientale dell'Etna*, in *Atti Accademia Gioenia Di Scienze Naturali*, III (8), 1872, pp. 47-146.
- SJÖQVIST 1958: E. SJÖQVIST, *Timoleonte e Morgantina*, in *Kokalos* 4, 1958, pp. 107-118.
- SMITH 1854: W. SMITH, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, London 1854.
- SMITH 1986: A.D. SMITH, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford 1986.
- SNELL 1963: B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963.
- SOFIA 2015: G. SOFIA, *Abakainon. Nella dimora di Ade. La necropoli in contrada Cardusa a Tripi*, Terme Vigliatore 2015.
- SOFIA 2016: G. SOFIA, *Il processo di "romanizzazione della Provincia di Sicilia. Il caso del comprensorio tirrenico tra i torrenti Mazzarrà e Patri-Termini*, Terme Vigliatore 2016.
- SOFIA 2019: G. SOFIA, *Abakainon (Sicilia): nuove considerazioni sul paesaggio funerario «monumentale» della necropoli di età tardo-classica ed ellenistica in contrada Cardusa*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* [En ligne], 131-2 | 2019.



- SORBELLO 2020: M. SORBELLO, *L'irrigazione e la bonifica della piana di Catania: studio geostorico sulla trasformazione del paesaggio e il riordino territoriale*, Roma 2020.
- SPADARO 2022: F. SPADARO, *Paludi, acque e fortificazioni*, in L.M. CALIÒ, G. LEPORE, G. RAIMONDI, S.V. TODARO (edd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma 2022, pp. 151-184.
- SPAETH 1999: B. S. SPAETH, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1999.
- SPAGNOLI 2013: F. SPAGNOLI, *Demetra a Mozia: evidenze dall'area sacra del Kothon nel V secolo a.C.*, in *Vicino Oriente*, 17, 2013, pp. 153-164.
- SPAGNOLI 2017: F. SPAGNOLI, *Sacrifici e libagioni ad Astarte nell'Area Sacra del Kothon a Mozia nel V secolo a.C.*, in E. LIPPOLIS, P. VANNICELLI, V. PARISI (edd.), *Il sacrificio: forme, rituali, linguaggi e strutture sociali*, Roma 2017, pp. 95-107.
- SPATAFORA 1997: F. SPATAFORA, *Cozzo Spolentino*, in C. GRECO, F. SPATAFORA, S. VASSALLO (edd.), *Archeologia e Territorio*, Palermo 1997, pp. 498-499.
- SPATAFORA 2002: F. SPATAFORA, *Cozzo Spolentino*, in *Sicani, Elimi e Greci. Storie di contatti e terre di frontiera (Catalogo della mostra)*, Palermo 2002, pp. 146-149.
- SPATAFORA 2007: F. SPATAFORA, *Cozzo Spolentino*, in F. SPATAFORA, S. VASSALLO (edd.), *Memorie dalla terra. Insediamenti ellenistici nelle vallate della Sicilia centro-settentrionale (Catalogo della mostra)*, Palermo 2007, pp. 52-54.
- SPATAFORA 2013: F. SPATAFORA, *Tracce di culto nell'entroterra sicano: il santuario extraurbano di Cozzo Spolentino (Palermo)*, in *L'Occident Grec de Marseille à Mégara Hyblaea. Hommages à Henri Tréziny*, Aix-en-Provence 2013, pp. 277-294.
- SPINETO 2005: N. SPINETO, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma 2005.
- STAZIO 1983: A. STAZIO, *Moneta e scambi in Magna Grecia*, in *Megale Hellas*, Milano 1983, pp. 105-179.
- STAZIO 1985: A. STAZIO, *Monetazione ed economia monetaria, in Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano 1985, pp. 79-122.
- STILLWELL 1959: R. STILLWELL, *Excavation at Serra Orlando 1958. Preliminary Report III*, in *AjA* 63, 1959, pp. 167-173.
- STRAFFORELLO 1893: G. STRAFFORELLO, *La Patria. Geografia dell'Italia. La Sicilia*, Torino-Milano-Roma-Napoli 1893
- STROUMSA 1996: G.G. STROUMSA, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996.

- STUCCHI 1970: S. STUCCHI, *Architettura cirenaica, Monografie di archeologia libica IX*, Roma 1970.
- STUDNICZKA 1906: F. STUDNICZKA, *Skylla in der Mykenischen Kunst*, in *Ath. Mitt.* 31, 1906, pp. 50-52.
- SUSANETTI 2019: D. SUSANETTI, *Luce delle Muse. La sapienza greca e la magia della parola*, Firenze-Milano 2019.
- SUTTON 2009: R.F. SUTTON, *Female Bathers and the Emergence of the Female Nude in Greek Art*, in C. KOSSO, A. SCOTT (edd.), *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Leiden-Boston 2009, pp. 61-86.
- TANONI 1985: I. TANONI, *La religione nel pensiero e nelle opere di Ernesto De Martino*, in *Scienze umane e sociali*, 58, 4, 1985.
- TARRANT, JOHNSON 2018: H. TARRANT, M. JOHNSON, *Porphyry and 'Neopythagorean' Exegesis in Cave of the Nymphs and Elsewhere*, in *Méthexis* 30, 2018, pp. 154-174.
- TAYLOR 2009: R. TAYLOR, *River Raptures: Containment and Control of Water in Greek and Roman Constructions of Identity*, in C. KOSSO, A. SCOTT (edd.), *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Leiden-Boston 2009, pp. 21-42.
- TETI 2013: V. TETI, *Luoghi, culti, memorie dell'acqua*, in V. TETI (ed.), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma 2013, pp. 3-34.
- THEODORESCU 1975: D. THEODORESCU, *Remarques préliminaires sur la topographie urbaine de Sélinonte*, in *Kokalos* XXI, 1975, pp. 108-120.
- THOMPSON 1947: D.W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford 1947.
- TIMPANARO 1947: S. TIMPANARO, *Il «Carmen Priami»*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, 1947, Serie II, Vol. 16, No. 3/4, 1947, pp. 194-200.
- TODARO 2019: P. TODARO, *Le paludi del Papireto e la bonifica idraulica del XVI secolo*, in *Notiziario Archeologico della Soprintendenza di Palermo*, 47, 2019, pp. 1-14.
- TODISCO 2008: L. TODISCO, *Anfore panatenaiche dal santuario della sorgente di Saturo (Taranto)*, in *RendLinc* s. 9, 19, 2008, pp. 383-406.
- TORELLI 2005: M. TORELLI, *Architettura greca di Sicilia: il ruolo dell'ideologia*, in P. MINÀ (ed.), *Urbanistica e architettura nella Sicilia greca*, Palermo 2005, pp. 8-9.
- TOTARO 2011: P. TOTARO, *La fondazione di Etna e le reliquiae delle Etnee*, in A. BELTRAMETTI (ed.), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Roma 2011, 149-168.

- TRAINA 1988: G. TRAINA, *Paludi e bonifiche del mondo antico. Saggio di archeologia geografica*, Roma 1988.
- TRAINA 2006: G. TRAINA, *Romanizzazione, "métissages", ibridità, Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité* 118, 2006, pp. 151-158.
- TRIGLIA 2014: M. TRIGLIA, *La nave bizantina di Pantano Longarini, porto Ulisse*, Ispica 2014.
- TRITSCH 1958: F.J. TRITSCH, *The Women of Pylos*, in E. GRUMACH (ed.), *Minoica. Festschrift zum 80. Geburtstag von Johannes Sundwall*, Berlin 1958, pp. 406-445.
- TROMBETTI 2013: C. TROMBETTI, *Il ginnasio greco. Genesi, topografia e culti dei luoghi della paideia*, Oxford 2013.
- TROMBI 2020: C. TROMBI, *L'acqua a Monte Adranone: approvvigionamento idrico e uso culturale*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell'acqua: approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica: atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 231-243.
- TRÜMPER 2020: M. TRÜMPER, *Luxury in the Gymnasium of Agrigento*, in V. CAMINNECI, M.C. PARELLO, M.S. RIZZO (edd.), *Le forme dell'acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica. Atti delle Giornate Gregoriane XII Edizione (Agrigento 1-2 dicembre 2018)*, Bologna 2020, pp. 171-184.
- TRÜMPER, ADORNATO, LAPPI 2019: M. TRÜMPER, G. ADORNATO, T. LAPPI, *Cityscapes of Hellenistic Sicily, proceeding of a conference of the excellence cluster topoi. The formation and transformation of space and knowledge in ancient civilizations*, Roma 2019.
- TUSA 1958: V. TUSA, *Aspetti storico-archeologici di alcuni centri della Sicilia occidentale, Kokalos* n. IV, 1958, pp. 159-161.
- TUSA 1972: V. TUSA, *Per una visita a Mozia*, in *Sicilia archeologica* 5, 18, 1972, pp. 24-36.
- TUSA 1983: V. TUSA, *Mozia ed altre località della Sicilia occidentale*, in *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*, 61, 1983, pp. 347-356.
- TUSA 2014: S. TUSA, *Il sistema cantieristico-portuale di Mozia alla luce delle ricerche multidisciplinari nello Stagnone di Marsala*, in D. LEONE, M. TURCHIANO, G. VOLPE (edd.), *Atti del III Convegno di archeologia subacquea: Manfredonia, 4-6 ottobre 2007*, Bari 2014, pp. 243-255.
- TYLOR 1871: E.B. TYLOR, *Primitive Culture*, 1871.

- UGGERI 1992: G. UGGERI, *La laguna e il mare*, in L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, G. ORTALLI (edd.), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima. I. Origini*, Roma 1992, pp. 149-174.
- UGGERI 2015: G. UGGERI, *Camarina. Storia e topografia di una colonia greca di Sicilia e del suo territorio*, Galatina 2015.
- UGOLINI 1995: G. UGOLINI, *Teiresias. Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias in den mythischen Überlieferungen und in der Tragödie*, Tübingen 1995.
- UGOLINI 2005: G. UGOLINI, *Le metamorfosi di Tiresia tra cultura classica e moderna*, in *Die Kraft der Vergangenheit. Mythos und Realität der klassischen Kultur*, Hildesheim 2005, pp. 169-179.
- URSINO 2012: M. URSINO (ed.), *Da Evarco a Messalla. Archeologia di Catania e del territorio dalla colonizzazione greca alla conquista romana*, Palermo 2012.
- USTINOVA 2009a: Y. USTINOVA, *Caves and the ancient Greek Mind. Descending Underground in the search for Ultimate Truth*, Oxford 2009.
- USTINOVA 2009b: Y. USTINOVA, *Cave experiences and ancient Greek oracles*, 2009, pp. 265-286.
- VALLARINO 2010: G. VALLARINO, *Nikandre e Nausicaa: due korai arcaiche*, in A. INGLESE (ed.), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Roma 2010, pp. 331-344.
- VALLARINO 2016: G. VALLARINO, *Muse a Saturo. Nuovi dati su un culto delle Muse in area tarantina*, in *Sulle sponde dello Ionio, Grecia occidentale e greci d'Occidente: Atti del Convegno internazionale, Rende, 2-4 dicembre 2013*, Pisa 2016.
- VALLARINO 2021: G. VALLARINO, *Le iscrizioni greche di Saturo (TA): testi inediti e revisioni*, in A.M. JAIA, C.M. MARCHETTI, V. PARISI, "Ti dono Satyrion". *Percorsi di Archeologia tra Taranto, Saturo e la Magna Grecia in ricordo di Enzo Lippolis*, in *Thiasos Monografie* 16, Roma 2021, pp. 87-97.
- VALLET 1968: G. VALLET, *La cité et son territoire dans les colonies grecques d'Occident*, in *La città e il suo territorio. Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia, (Taranto, 8-12 ottobre 1967)*, Napoli 1968, pp. 67-142.
- VASSALLO 1999: S. VASSALLO, *Colle Madore. Un caso di ellenizzazione in terra sicana*, Palermo 1999.
- VASSALLO 2004: S. VASSALLO (ed.), *Himera: guida breve*, Palermo 2004.
- VASSALLO 2010: S. VASSALLO, *L'incontro tra indigeni e Greci di Himera nella Sicilia centro-settentrionale (VII – V sec. a.C.)*, in H. TRÉZINY (ed.), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la mer*

- Noire: *Actes des rencontres du programme européen Ramses<sup>2</sup> (2006-2008)*, Aix-en-Provence 2010, pp. 41-54.
- VASSALLO 2019 = S. VASSALLO, *Gestione ed uso dell'acqua ad Himera*, in S. COLLIN BOUFFIER, O. BELVEDERE, S. VASSALLO (edd.), *Gérer l'eau en Méditerranée au premier millénaire avant J.-C.*, Aix-en-Provence 2019, pp. 185-192.
- VERNANT 1985: J.-P. VERNANT, *La morte negli occhi. Figure dell'altro nella Grecia antica* (ed. or. *La mort dans les yeux*, Paris 1985), trad. it. Bologna 1987.
- VERNANT 1990: J.-P. VERNANT, *Figure, idoli maschere. Il racconto mitico, da simbolo religioso a immagine artistica* (ed. or. *Figures, idoles, masques*, Paris 1990), trad. it. Milano 2001.
- VERNANT 2008: J.-P. VERNANT, *Pandora, la prima donna*, (ristampa) Torino 2008.
- VERONESE 2006a: F. VERONESE, *Le sacre acque di Ciane. Ipotesi sul mito della sorgente siracusana*, in E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, D. MORANDI BONACCOSSI (edd.), *Tra Oriente e Occidente: studi in onore di Elena Di Filippo Balestrazzi*, Padova 2006, pp. 207-225.
- VERONESE 2006b: F. VERONESE, *Lo spazio e la dimensione del sacro*, Padova 2006.
- VERONESE 2013: F. VERONESE, *Dal mito alla prassi rituale nell'Occidente greco. La fonte Aretusa fra acque, pesci e figure divine*, in F. RAVIOLA et alii (edd.), *Hesperia 30. Studi sulla Grecità d'Occidente. L'indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccesi*, Roma 2013, pp. 1347-1367.
- VERRUSIO 1977: M. VERRUSIO, *Livio Andronico e la sua traduzione dell'Odissea omerica*, *Philologica* 6, Roma 1977.
- VETTER 1953: E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg 1953.
- VIDAL-NAQUET 2005: P. VIDAL-NAQUET, *Esclave et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in *Le Chasseur noir, éditions de la Découverte*, 2005 (1<sup>re</sup> édition 1981), p. 269.
- VIGO 1846: L. VIGO, *Dell'origine e sito della vetusta Sifonia*, Palermo 1846.
- VIGO 1861: L. VIGO, *La Galatea*, in *Lirica*, Torino 1861.
- VIGO 1873: L. VIGO, *Sul sito della vetusta Xiphonia*, in *A. S. S.*, 1873, pp. 165, 173.
- VILLARD 1994: F. VILLARD, *Les sièges de Syracuse et leurs pestilences*, in R. GINOUVÈS, A. M. GUIMIER-SORBETS, J. JOUANNA, L. VILLARD (edd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (BCH Suppl. 28), Athens 1994, pp. 337-344.
- VITALI 1981: G. VITALI (ed.), *Virgilio, Eneide*. Versione e Commento di Guido Vitali, 1981.
- VITALIANO 1968: D.B. VITALIANO, *The Impact of Geologic Events on History and Legend with Special Reference to Atlantis*, in *Journal of the Folklore Institute* 5.1, 1968, pp. 5-30.

- VITALIANO 1973: D.B. VITALIANO, *Legends of the earth. Their geologic origins*, London 1973.
- VITALIANO 2007: D. VITALIANO, *Geomythology: geological origins of myths and legends*, in L. PICCARDI, W.B. MASSE (edd.), *Myth and Geology*, London 2007, pp. 1-8.
- VON BLUMENTHAL 1930: A. VON BLUMENTHAL, *Messapisches* 1-2, in *Glotta* 18, 1930, pp. 146-153.
- VOZA 1968-1969: G. VOZA, *Intervento*, in *Kokalos*, XIV-XV, 1968-1969, pp. 359-360.
- VOZA 1976-1977: G. VOZA, *L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale*, in *Kokalos*, XXII-XXIII, 1976-1977, pp. 551-586.
- VOZA 1993-1994: G. VOZA, *Attività archeologica della Soprintendenza di Siracusa e Ragusa*, in *Kokalos* 39-40, 1993-1994, pp. 1281-1294.
- VOZA 1999a: G. VOZA, *Le opere di scavo*, in G. VOZA (ed.), *Siracusa 1999. Lo scavo archeologico di Piazza Duomo*, Palermo-Siracusa, 1999, pp. 7-20.
- VOZA 1999b: G. VOZA, *Nel segno dell'antico. Archeologia nel territorio di Siracusa*, Siracusa 1999.
- WALBANK 1974: F. WALBANK, *Polybius and the Sicilian Straits*, in *Kokalos* 20, 1974, pp. 5-17.
- WATROUS 1996: L.V. WATROUS, *The Cave Sanctuary of Zeus at Psychro: A Study of Extra-Urban Sanctuaries in Minoan and Early Iron Age Crete*, Liège-Austin 1996.
- WEHRLI 1928: F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers in Altertum*, Leipzig 1928.
- WEISS 1984: C. WEISS, *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit. Ikonographie und Bedeutung*, Würzburg 1984.
- WESSEL 1985: U. WESSEL, *Il mito del matriarcato: La donna nelle società primitive*, Milano 1985.
- WESTERMARK, JENKINS 1980: U. WESTERMARK, K. JENKINS, *The coinage of Kamarina*, London 1980.
- WHITAKER 1921: J.I.S. WHITAKER, *Motya: a Phoenician colony in Sicily*, London 1921.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF 1931: U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931.
- WILLETTS 1962: R.F. WILLETTS, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.
- WITCZAK, ZAWIASA 2004/2005: K.T. WITCZAK, D. ZAWIASA, *The sicilian Palici as representatives of the indo-european divine Twins*, in *Mythos*, 12, 2004/2005, pp. 93-106.
- WOOLF 1998: G. WOOLF, *Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge 1998.

- XELLA 2002: P. XELLA (ed.), *Angelo Brelich. Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, Napoli 2002.
- YNTEMA 2000 = D. YNTEMA, *Mental landscapes of colonization. The ancient written sources and the archaeology of early colonial-Greek southeastern Italy*, in *BaBesh* 2000, pp. 1-50.
- ZAMBITO 2022 = L. ZAMBITO, *Aquae Caldae. Note sparse sul termalismo e lo sfruttamento delle acque sulfuree nel territorio a est di Agrigento tra archeologia e paleontologia*, in G. POLIZZI, V. OLLIVIER, S. BOUFFIER (edd.), *From Hydrology to Hydroarchaeology in the Ancient Mediterranean*, Oxford 2022, pp. 91-101.
- ZAMBONI 1975: A. ZAMBONI, *I nomi locali della Sicilia antica in relazione col problema delle lingue e dei popoli dell'isola*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congres International des Sciences onomastiques*, 2, Sofia 1975, pp. 475-488.
- ZANCANI MONTUORO 1959: P. ZANCANI MONTUORO, *Odisseo a Cariddi*, in *La Parola del Passato*, XIV, 1959, pp. 221-229.
- ZIEGLER 1949: K. ZIEGLER, *Palikoi*, in *RE* XVIII 3, 1949, pp. 99-123.
- ZINGG 2021: E. ZINGG, *Les fragments de Jean le Lydien, Sur les mois IV*, pp. 147-150; 154-156 dans le Par. suppl. gr. 257, *L'Antiquité Classique* 90, 2021, pp. 47-106.
- ZIRONE 2005: D. ZIRONE, *Storia della ricerca archeologica*, in M.I. GULLETTA, C. CASSANELLI (edd.), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche. Siracusa-Surbo*, XIX, Pisa-Roma-Napoli 2005, pp. 145-204.
- ZISA 1993 = A.D. ZISA, *Le Ninfe sulle monete della Sicilia antica*, in *Proceedings XI International Numismatic Congress*, Brussels 1991, I, Louvain-La-Neuve 1993, pp. 85- 90.
- ZOPPI 2004: C. ZOPPI, *Le fasi costruttive del cosiddetto Santuario Rupestre di San Biagio ad Agrigento: alcune osservazioni*, *Sicilia antiqua* I, 2004, pp. 41-79.
- ZOPPI 2009: C. ZOPPI, *Il tempio M di Selinunte, la fonte della Gaggera e la ninfa Eurymedousa*, *Sicilia Antiqua* 6, 2009, pp. 57-70.
- ZUNTZ 1971a: G. ZUNTZ, *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.
- ZUNTZ 1971b: G. ZUNTZ, *Three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.