



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

24 | 2011
Varia

Le sferette bronzee iscritte da Himera

Antonietta Brugnone



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/kernos/1936>

DOI: 10.4000/kernos.1936

ISSN: 2034-7871

Editore

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 gennaio 2011

ISSN: 0776-3824

Notizia bibliografica digitale

Antonietta Brugnone, « Le sferette bronzee iscritte da Himera », *Kernos* [En ligne], 24 | 2011, mis en ligne le 01 février 2014, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1936> ; DOI : 10.4000/kernos.1936

Le sferette bronzee iscritte da Himera

Abstract: The focus of the study is (§ 1) the analysis of an inscribed bronze spherule discovered in the *temenos* on the Piano di Imera. The document belongs to a small group of similar inscriptions, consisting of three bronze spherules inscribed with a simple formulaic structure: the divinity's name. Firstly, the article aims at providing a new framework of interpretation for the word *ἐπιλυσαμένας* as Eileithyia's epithet, the Greek deity of birth to whom literary evidence attributes the power of 'losing up', 'freeing'. Secondly we analyze other bronze spherules from the Piano di Imera (§ 2). This method allows to examine and compare various kind of evidence in order to get a full understanding of the particular use of these little objects, i.e. their role in cleromancy rituals (§ 3).

Résumé : L'étude est centrée sur l'analyse d'une petite sphère en bronze inscrite que l'on a trouvée à l'intérieur du *temenos* dans le Piano di Imera (§ 1). Elle appartient au même groupe de documents dont trois exemplaires étaient connus avec les noms des divinités au nominatif ou au génitif. Dans la première partie de cette étude est examiné le texte de l'inscription afin d'évaluer l'hypothèse qu'il s'agit d'une épithète d'Ilythye, la déesse grecque des naissances à qui les sources anciennes attribuent la fonction de « dénouer », de « libérer », d'« affranchir »; dans la deuxième partie est reprise l'analyse des petites sphères déjà publiées (§ 2), mais aussi de plusieurs types de témoignages pouvant mettre en lumière l'usage de ces petits objets dans les rituels divinatoires (§ 3).

Tra i materiali rinvenuti nel *temenos* sul Piano di Imera figura una sferetta bronzea iscritta, proveniente da scavi clandestini, che per il peso, la forma, il colore, i caratteri epigrafici e il testo, appare riconducibile allo stesso gruppo di documenti di cui erano già noti tre esemplari¹. Per questi documenti non ho trovato confronti in ambito santuarioale, se si escludono la sferetta anepigrafe proveniente dall'*Heraion* di Capo Lacinio, da un contesto datato alla seconda metà del VI sec. a.C.² e quella su cui figura il segno E, rinvenuta nell'*Asklepieion* di Agrigento³. Sferette anepigrafi in bronzo fuso sono state trovate «in numerosi esemplari per corrodo» nella necropoli di Locri Epizefirii e sono state interpretate come testimonianze di giochi di fanciulle⁴.

¹ MANNI PIRAINO (1974), p. 267-269, n. 4, tav. XLIII, fig. a-b; EAD. (1984-85), p. 253-254, n. 2-3, tav. XX, 2-2b.

² SPADEA (1996), p. 113, n. 27.

³ DE MIRO (2003), p. 181, n. 275, fig. 75, tav. LXXXVIII, 2.

⁴ CERCCHIAI (1982), p. 291.

1. La sferetta inedita

La sferetta inedita, conservata nell'*Antiquarium* di Himera (H82.51), è leggermente schiacciata ed è ricoperta da una patina verde cupo ben conservata. Diam. cm 2,1; peso gr. 43,69. L'iscrizione è incisa a freddo e sulla base delle caratteristiche paleografiche è databile all'ultimo quarto del V sec. a.C. Alt. lett. cm 0,6-0,4. *Epsilon* con i tratti paralleli orizzontali; *pi* con il terzo tratto relativamente lungo; *lambda* con l'angolo in alto; *sigma* a quattro tratti; *alpha* con la sbarra appena discendente verso sinistra; il *ny* ha la forma di un doppio *lambda* (Fig. 1)⁵.



Fig. 1

Se ipotizziamo che l'incisore abbia ommesso un *ny* possiamo leggere il genitivo femminile del participio aoristo del verbo ἐπιλύειν, usato al medio con il significato di 'sciogliere', 'liberare', 'manomettere', ecc. La conservazione del suono *a* nella desinenza del genitivo potrebbe essere ascritta alla componente dorica della popolazione di Himera che, presente già al momento della fondazione, si sarebbe notevolmente rafforzata dopo la cacciata di Terillo e, in particolare, nel 476 a.C., quando Terone integrò nel corpo civico imerese nuovi coloni di origine dorica⁶. Dalla forma maschile del participio deriva l'antroponimo Ἐπιλυσαμενός che figura in un'epigrafe ateniese della fine del V sec. a.C.⁷; il femminile Ἐπιλυσαμένη figura in una glossa di Esichio di cui riproponiamo la lezione dei codici, accolta nell'edizione di Kurt Latte: Ἐπιλυσαμένη ἔλευθερία. καὶ μία τῶν Εἰλειθυῶν. καὶ ἐπώνυμον Δημήτρος παρὰ Ταραντίνους καὶ Συρακοσίοις⁸. La glossa lascerebbe ipotizzare che nella nuova sferetta figurì un teonimo o un'epiclesi di Demetra. Nelle precedenti edizioni⁹ la glossa era stata considerata un erroneo duplicato di un'altra glossa, Ἐλευθῶ ἔρχομαι. Εἰλ(ε)ίθυια che era stata

⁵ A Himera il *lambda* con l'angolo in alto e il *sigma* a quattro tratti cominciano a sostituire rispettivamente il *lambda* 'caldiese' e il *sigma* a tre tratti nel secondo quarto del V sec. a.C. (BRUGNONE 1995, p. 1303-1307).

⁶ Diodoro, XI, 49, 3.

⁷ IG I³, 1190; II, 131. BECHTEL (1917, p. 569) seppure dubitativamente, fa derivare l'antroponimo dall'epiclesi di Demetra.

⁸ LATTE (1966), II, p. 162.

⁹ Esichio, s.v. Ἐλευθῶ ἔρχομαι. Εἰλ(ε)ίθυια (καὶ μία τῶν Εἰλειθυῶν. καὶ ἐπώνυμον Δημήτρος παρὰ Ταραντίνους καὶ Συρακοσίοις); s.v. ἐπιλυσαμένη ἔλευθερία (SCHMIDT 1867, p. 507, 591).

integrata con l'aggiunta di *καὶ μία τῶν Εἰλειθιῶν. καὶ ἐπώνυμον Δήμητρος παρὰ Ταραντίνους καὶ Συρακοσίοις*¹⁰.

In Sicilia non sono note altre testimonianze epigrafiche della divinità greca delle nascite, se si esclude un vaso a vernice nera del Museo di Agrigento su cui figura il graffito: *τᾶς Ἐλευθείας*¹¹.

Il nome della divinità delle nascite – di cui si conoscono numerose varianti¹² – è stato ricondotto da alcuni linguisti allo strato linguistico pre-greco¹³; altri hanno proposto una derivazione dalla radice greca *ἐλευθ-* di *ἐλεύσομαι*, *ἔλυθον*, *εἰλήλυθα*, che darebbe al teonimo il significato di ‘colei che viene’ o ‘che fa venire’¹⁴, oppure hanno ipotizzato che un nome non greco sia stato accostato alla stessa radice, per etimologia popolare¹⁵. Secondo un'altra ipotesi il teonimo sarebbe riconducibile alla radice di **ἐλευθεῖν*, ‘essere libero’ o ‘rendere libero’; dalla stessa radice deriverebbe *ἐλεύθερος*, lat. *liber*¹⁶.

Senza entrare nel merito di una disputa di carattere linguistico che esula dalle mie competenze, vorrei cercare di capire se le prerogative e le funzioni di *Εἰλειθια*, che possiamo ricostruire attraverso la lettura delle fonti, siano coerenti con l'epiteto *Ἐπιλυσαμένη*.

Nell'*Iliade* il teonimo compare ora al singolare, *Εἰλειθια*, ora al plurale *Εἰλειθιαί*, ed è accompagnato dall'epiteto *μογοστόκος*, ‘dei dolori del parto’¹⁷. La dea ha il compito precipuo di recarsi presso le partorienti e di *ἔξ' γενν* o *ἐκφαίνειν* i bambini alla luce del giorno (*πρὸ φώσδε*), la sua presenza è decisiva perché il parto si compia¹⁸. E infatti, nell'inno omerico ad Apollo, Era, volendo impedire la nascita del dio, trattiene Ilitia sulla cima dell'Olimpo finché Iride, eludendo la sorveglianza della madre, la convince a seguirla fino a Delo dove Leto già da nove giorni e nove notti era trafitta dalle doglie¹⁹: «solo quando Ilitia giunse a Delo (*εὔτ' ἐπὶ Δήλου ἔβαινε μογοστόκος Εἰλειθια*), Leto sentì l'impulso di partorire e il dio balzò fuori alla luce» (*ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φώσδε*)²⁰.

¹⁰ Cf. O. JESSEN, *s.v. Eleutho*, RE V 2 (1905), col. 2356; ID., *s.v. Epilytameme*, RE VI (1907), col. 159.

¹¹ DUBOIS (1989), p. 205, n. 67; MANGANARO (1992), p. 208, fig. 1; (1997), p. 75.

¹² O. JESSEN, *s.v. Eileithyia*, RE V 2 (1905), col. 2102.

¹³ WACKERNAGEL, *apud* NILSSON (1950), p. 518-523.

¹⁴ SCHULZE (1892), p. 259-263. Anche HEUBECK (1972), p. 95, propende per questa interpretazione. Vd. pure CHANTRAINE (1968), *s.v. Εἰλειθια*; PINGIATOGLOU (1981), p. 11-12.

¹⁵ Cf. PUHVEL (1964), p. 165.

¹⁶ Cf. PUHVEL (1964), p. 165; GÉRARD-ROUSSEAU (1968), p. 102. HEUBECK (1972, p. 95) considera dubbia quest'ipotesi. Vd. pure CHANTRAINE (1968), *s.v. Εἰλειθια*, *Ἐλεύθερος*.

¹⁷ Omero, *Iliade* XI, 269-271.

¹⁸ Omero, *Iliade* XVI, 187-188; XIX, 103-104, 118-119. Cf. JESSEN, *s.v. Eileithyia*, *l.c.* (n. 12), col. 2102-2103; PINGIATOGLOU (1981), p. 13-14; R. OLMOS, *s.v. Eileithyia*, *LJMC* III.1 (1986), p. 686.

¹⁹ *Inni omerici* III, 91-92.

²⁰ *Inni omerici* III, 115-119.

Forme verbali che derivano dalla radice *ἐλευθ-*, ‘venire’, figurano, riferite alla dea, in Callimaco (*καὶ πάλιν, Εἰλήθουα, Λυκαίνιδος ἐλθὲ καλεῦσης εὐλοχος ὠδίνων ὧδε σὺν εὐτοχίῃ*)²¹ e nel brano di Pausania riguardante l’arrivo di Ilitia a Delo dal paese degli Iperborei (*ἦν ἐλθοῦσαν ἐξ Ὑπερβορέων ἐς Δῆλον γενέσθαι βοηθὸν ταῖς Λητοῦς ὠδίσι*)²².

Si deve arrivare alla lessicografia bizantina per trovare esplicitata la derivazione del teonimo dalle forme verbali *ἐλθεῖν, ἐλεύθειν, ἐλεύθω*. La dea però è chiamata *Εἰλείθουα* non, come ci si potrebbe aspettare, per il fatto che “viene” in aiuto delle partorienti, ma per il fatto che i bambini “vengono alla luce” grazie al suo intervento: ... *εἴρηται δὲ ἀπὸ τοῦ ἐλθεῖν εἰς φῶς τὰ δι’ αὐτῆς τικτόμενα. καὶ εἰς τὸ Εἰλείθουα ...*²³.

In altri autori la funzione costitutiva della personalità di Ilitia è quella di ‘sciogliere’, ‘liberare’. In Euripide Ilitia è colei che libera dalle doglie (*ὠδίνες*) Auge, la figlia di Aleo, quando, violentata da Eracle, dà alla luce Telefo: ... *ζύνοιδ’ ὄρος Παρθένιον, ἔνθα μητέρ’ ὠδίνων ἐμὴν ἔλυσεν Εἰλείθουα*²⁴.

Negli Idilli di Teocrito Ilitia è la dea *λυσιζωνος* ‘che scioglie la cintura’²⁵. In uno scolio alle Argonautiche di Apollonio Rodio l’epiteto *λυσιζωνος* è riferito ad Artemide e spiegato con il fatto che le donne che partoriscono per la prima volta sciolgono la cintura (*λύουσι γὰρ τὰς ζώνας αἱ πρῶτως τίκτουςαι*) e la consacrano alla dea²⁶. Nella letteratura orfica *Prothyraia*, invocata anche come Ilitia e Artemide Ilitia, è la dea *λυσιζωνος* che ‘scioglie i dolori nelle terribili necessità’ (*λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἄν’ γκαίς*)²⁷.

In altre tradizioni invece i nodi che impediscono il parto e che Ilizia deve sciogliere non hanno alcun rapporto con la figura della partorientente, ma, come nella magia simpatica, sono estranei ad essa: sono le mani intrecciate, le gambe accavallate, le braccia strette intorno ai ginocchi delle Moirai e di Ilitia/Lucina²⁸.

²¹ Callimaco, *Epigrammi*, LIII.

²² Pausania, I, 18, 5. Vd. OLMOS, *s.v. Eileithyia, l.c.* (n. 18), p. 685.

²³ *Etym. Gud.* b 277, 20-22; e 415, 5-7. Vd. pure Eustazio, *Comm. ad Hom. Il.* III 195, 1-2; III, 196, 8-9; Eustazio, *Comm. ad Hom. Od.*, II, 198, 21; *Schol. in Oppianum*, 1, 477, 9-11.

²⁴ Euripide, fr. 696 (ed. NAUCK). Vd. Ch. BAUCHHENS-THÜRIEDL, *s.v. Auge, LIMC* III 1 (1986), p. 45; OLMOS, *s.v. Eileithyia, cit.* (n. 22), p. 686. Il concetto di liberare dalle doglie figura anche in un epigramma dell’*Anthologia Palatina* (VI, 273 ed. BECKBY).

²⁵ Teocrito, *Idilli*, 17, 60-63. Cf. JESSEN, *s.v. Eileithyia, cit.* (n. 18), col. 2104. Secondo Plinio (*Storia naturale* XXVIII, 9) la cintura che deve essere sciolta per favorire il parto non è quella della partorientente, ma quella del padre del nascituro che deve slacciarla, legarla intorno alla donna e di nuovo slacciarla.

²⁶ *Schol. in Ap. Rh., Arg.* XXXIII, 13-14.

²⁷ *Inni Orfici* II, 7-11. In Ovidio (*Fasti* III, 256-258) invece la donna gravida per accelerare il parto non scioglie la cintura, ma i capelli.

²⁸ Antonino Liberale, *Metamorfosi* I, 29, 2-3; Ovidio, *Metamorfosi* IX, 295-304. Vd. pure Plinio, *Storia naturale* XXVIII, 17.

Le funzioni alle quali rimandano le interpretazioni proposte dai linguisti sono associate in due brani di autori tardi nei quali Ilitia è la dea ‘che viene’, perché solo dopo il suo arrivo il parto può compiersi, ed è anche la dea che scioglie i legami dell’utero. Nel *de natura deorum* di Anneo Cornuto le partorienti invocano Ilitia, la dea che gira senza posa e si muove intorno alla terra, perché vada da loro benigna e λυσίζωνος e sciolga quello che serra l’utero, in modo che il concepito cada fuori più agevolmente e con minore sofferenza²⁹. Nonno, nel riportare la tradizione della nascita di Beroe da Cipride, unisce l’immagine di Ilitia ‘che viene’ e quella di Ilitia ‘che scioglie’, ma invece di λυσίζωνος, usa il composto λυσίτοκος³⁰.

Da questa rassegna, seppure cursoria e parziale, delle fonti relative ad Ilitia si desume che l’epiteto *Epilysamene*, colei ‘che scioglie’, è assolutamente coerente con una parte significativa delle tradizioni riguardanti la sfera d’azione della dea delle nascite. Quanto alla notizia dell’attribuzione dello stesso epiteto a Demetra presso i Tarantini e i Siracusani, mi limito a ricordare in questa sede che le dediche rinvenute a Heraclea di Lucania ci restituiscono l’immagine di un’altra Demetra preposta allo scioglimento dei legami - che non sono i legami della nascita, ma i legami della schiavitù - attraverso forme sacrali di manomissione³¹.

2. Le altre sfere

Le altre sfere iscritte da Himera, di cui recentemente Marina Sclafani³² ha sottolineato l’appartenenza alla «medesima classe di materiali», erano state pubblicate da Maria Teresa Manni Piraino: la prima era stata rinvenuta nell’ambiente 2 della *stoa* ovest del *temenos* sul Piano di Imera, nel terreno agricolo, le rimanenti provenivano da un sequestro.

²⁹ Cornuto, *Sulla natura degli dei*, 73, 7-12.

³⁰ Nonno, *Dionisiache* XLI, 158-167: Quando Cipride giunse al termine della gestazione, «prevenendola col suo piede veloce Hermes μογροστόκος venne alla nascita di Beroe e (venne) Themis Ilitia, tenendo, messaggera dell’avvenire, una tavoletta latina (εις Βεροής ὠδῖνα μογροστόκος ἦλυθεν Ἑρμῆς, καὶ Θέμις Εἰλεῖθουα) e, avendo aperto, attraverso il ventre gonfio l’involucro in cui era chiuso il bambino, rendeva leggero il dardo acuto di un parto che era arrivato a maturazione, tenendo in mano le leggi di Solone: appoggiando la schiena appesantita alla dea che presiede alle nascite e che libera dal parto, Cipride soffriva le doglie (παρεζομένη δὲ λοχίῃ λυσιτόκῳ βαρὺ νῶτον ἐπιγλίνασα θεαίνῃ Κύπρις ἀνωδίνεσκε) e metteva al mondo la sua sapiente figlia sopra un papiro attico, come le donne spartane mettevano al mondo i loro figli su uno scudo rotondo di cuoio. La traduzione segue quella di CHUVIN, FAYANT, Paris, 2006, con una sola eccezione: «... Hermès tenant une tablette en latin, messagère de l’avenir, vint à la naissance de Béroé, pour en apaiser les douleurs. Et c’est Justice qui fut Eileithyia (l’Accoucheuse) ...».

³¹ MADDOLI (1986), p. 99-107. Cf. SARTORI (1992), p. 269-277; LIPPOLIS, NAFISSI, GARRAFFO (1995), p. 179-180. A Crotone invece tale funzione era attribuita a Hera: GIANGIULIO 1982, p. 19-26; MADDOLI (1987-88), p. 141-156; GIANGIULIO (1989), p. 58 ss.

³² SCLAFANI (2007), p. 247-265.

2.1. H74.19. Forma sferica leggermente schiacciata. Bronzo con patina verde cupo ben conservata. Diam. cm. 2,2-2; peso gr. 47,2. Alt. lett. cm 0,5-0,7. *Delta* a triangolo isoscele col tratto sinistro staccato dagli altri due; *sigma* a quattro tratti; *rho* lungo è espresso con O; *epsilon* lungo con H. Iscrizione incisa a freddo lungo la circonferenza maggiore, databile, sulla base delle caratteristiche paleografiche, all'ultimo quarto del V sec. a.C. (Fig. 2)³³.

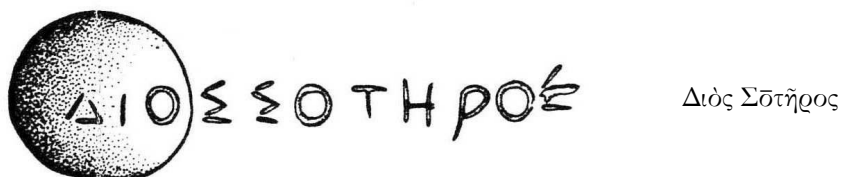


Fig. 2

L'editrice pensava che si trattasse di una «*glans missile* con acclamazione a divinità», senza escludere però l'ipotesi dell'«offerta votiva»³⁴. L'*epikleisis* ricorre, accanto alla figura della Ninfa sacrificante, in una serie di didrammi di Himera, variamente datati tra il 472 e il 409 a.C.³⁵.

Le altre due sferette che per forma, materiale e caratteristiche paleografiche, sono simili alla prima, sulla base delle dichiarazioni della persona che le deteneva al momento del sequestro, sarebbero state trovate in località Piano Lungo, sul versante est del Piano di Imera, nella proprietà Pirrone, in un'area non lontana dal luogo in cui era stato trovato l'esemplare col nome di Zeus *Soter*. Il *lambda* con lo spigolo in alto, il *delta* a triangolo isoscele, il *sigma* a quattro tratti e il segno H usato per esprimere il suono *ē* confermano l'adozione da parte degli Imeresi dell'alfabeto ionico³⁶.

2.2. HA 1824. Forma sferica leggermente schiacciata. Bronzo con patina verde cupo ben conservata. Diam. cm. 2,1-2; peso gr. 41,96. Iscrizione incisa a freddo, databile all'ultimo quarto del V sec. a.C. Alt. lett. cm. 0,5-0,8³⁷.

³³ MANNI PIRAINO (1974), p. 267-269, n. 4, tav. XLIII, fig. 6 a-b; MANNI PIRAINO (1976-77), p. 279; DUBOIS 1989, p. 14-15, n. 13; SCLAFANI (2007), p. 247 ss. Vd. pure BONACASA (1982), p. 56; MANGANARO (1995), p. 104; TORELLI (2003), p. 677.

³⁴ Cf. BONACASA (1980), p. 46. Nella XII Olimpica di Pindaro, per Ergotele di Himera, si invoca Zeus *Eleutherios*, padre di *Tyche Soteira* (Pindaro, *Olimpiche*, XII, 1-3). Sulle testimonianze del culto di Zeus *Soter* in Sicilia, vd. MANGANARO (1977), p. 153, 156, n. 43; ID. (1996), p. 80; ID. (2003), p. 5-8; GROTTA (2009), p. 375-377, in part. nota 2, p. 375.

³⁵ FRANKE, HIRMER (1972), p. 44, n. 66, tav. 20: tra il 472 ed il 450 a.C.; TUSA CUTRONI (1972), p. 120, n. 6: 450-430 a.C.; MILDENBERG, HURTER (1985), n. 617, p. 42: intorno al 430 a.C. Vd. pure CACCAMO CALTABIANO (1990), p. 424-425.

³⁶ Vd. *supra*, n. 5.

³⁷ MANNI PIRAINO (1984-85), p. 254, n. 2, tav. XX, 2-2b; SEG 36, 834a; SCLAFANI (2007), p. 248-250, fig. 3; DUBOIS (2008), p. 36, n. 17, 2. Vd. pure MANGANARO (1995), p. 104; MIRANDA (1998), p. 231.

Ἡρακλέος

Non mi soffermerò sulla ben nota tradizione diodorea riguardante le sorgenti calde che le Ninfe avevano fatto sgorgare nel territorio imerese, all'arrivo di Eracle³⁸. La posizione di primo piano dell'eroe nell'orizzonte culturale di Himera ha trovato significative conferme nella documentazione epigrafica³⁹ e archeologica⁴⁰.

2.3. HA 1825. Forma sferica leggermente schiacciata. Bronzo con patina verde cupo ben conservata. Diam. cm. 2,1; peso gr. 40,97. Iscrizione incisa a freddo, databile all'ultimo quarto del V sec. a.C. Alt. lett. cm. 0,7-0,5⁴¹.

Λευκαθέα

La forma Λευκαθέα è «primaria» rispetto alla più diffusa Λευκοθέα⁴² e nell'area tirrenica è già nota a *Neapolis* dall'epitaffio di età tardo-repubblicana di una sacerdotessa della dea⁴³.

La connessione di *Leucothea* con la sfera della navigazione compare già nella tradizione omerica che identifica la dea con Ino, figlia di Cadmo re di Tebe. Un tempo mortale, Ino aveva avuto l'onore di diventare una dea, la dea bianca, protettrice della navigazione. Tramutatasi nell'uccello marino chiamato *aithuia*, *Leucothea* salva Odisseo quando, giunto in vista del paese dei Feaci, sta per soccombere, colpito dalla collera di Poseidone. Sorgendo dalle onde la dea porge all'eroe la fascia (*κηρήδεμνον*) che, legata al petto, gli consentirà di raggiungere a nuoto la terra dei Feaci⁴⁴. Ino si sarebbe gettata in mare dalla rupe Moluride, lungo la strada tra Megara e Corinto, con Learco e Melicerte, i figli avuti da Atamante⁴⁵ o solo con Melicerte, il più giovane⁴⁶. Il salto in mare, *katapontismos*, è alla base dell'eroizzazione di Ino, accolta tra le Nereidi col nome di *Leucothea*⁴⁷, e di Melicerte, diventato Palemone, a cui sarebbero stati dedicati i giochi istmici⁴⁸.

³⁸ Timeo, 566 F 165 (ed. JACOBY); Diodoro, IV 23, 1; V 3, 4.

³⁹ MANNI PIRAINO (1970), p. 345-346, n. 2-3, fig. 18-19, tav. LXXIX, 5, 7.

⁴⁰ Sulle testimonianze archeologiche del culto di Eracle a Himera, vd. BONACASA (1980), p. 45-49; ID. (1991), p. 1431-1439; ID. (1992), p. 146-150; ID. (2005), p. 241-253, in part. p. 249-253; CONSOLI (2008), p. 58-70.

⁴¹ MANNI PIRAINO (1984-85), p. 254, n. 3; SEG 36, 834b; SCLAFANI (2007), p. 248-250, fig. 3; DUBOIS (2008), p. 36, n. 17, 2. Vd. pure MANGANARO (1995), p. 104; MIRANDA (1998), p. 231.

⁴² WACKERNAGEL (1925), p. 44-46. Cf. GIANGIULIO (1986), p. 114.

⁴³ MIRANDA (1995), p. 28-30, n. 94.

⁴⁴ Omero, *Odissea* V, 333-353, 458-462. Cf. BREGLIA PULCI DORIA (1998), p. 99-101.

⁴⁵ Euripide, *Medea*, 1286 ss.

⁴⁶ Pausania, I, 44, 7-8; Apollodoro, *Biblioteca* I, 9, 1-2, 80-84; III, 4, 2-3, 26-29.

⁴⁷ Pausania, I, 42, 7.

⁴⁸ Pausania, I, 44, 8; II 1, 3.

Un'altra tradizione, riportata da Diodoro⁴⁹, identifica *Leucothea* con *Halia*, la sorella dei Telchini – gli antichi abitanti di Rodi – amata da Poseidone; i figli di Posidone e *Halia*, resi pazzi da Afrodite, si sarebbero uniti alla madre e questa, gettatasi in mare, sarebbe stata chiamata *Leucothea*.

La carta di distribuzione del culto nell'area tirrenica mostra che erano consacrati alla dea gli approdi e i punti di riferimento più importanti per le navi che dalla Sicilia occidentale o dallo stretto di Messina si dirigevano verso la Campania e da qui, costeggiando il Lazio e l'Etruria, procedevano verso Nord fino a Massalia⁵⁰. Il culto di *Leucothea* è attestato infatti a Massalia⁵¹, Elea⁵² e nelle città etrusche e latine: la *Mater Matuta* del santuario emporio dell'area di Sant'Omobono, a Roma, era stata interpretata come *Leucothea*⁵³, la dea etrusca del santuario di Pirgi ora come *Leucothea*⁵⁴ ora come *Ilitia*⁵⁵. In un'altra località del Lazio, Tivoli, la ninfa *Albunea* (dal lat. *albus* 'bianco')⁵⁶, stando alla testimonianza di Servio⁵⁷, era chiamata da alcuni *Leucothea*. Il teonimo ricorre anche nella toponomastica del Tirreno meridionale: a sud di Capri incontriamo un'isoletta chiamata *Leucothea* non localizzabile con precisione⁵⁸; uscendo dal golfo di Posidonia, di fronte a Punta Licosa, la Sirena *Λευκωστία* dà il nome a un'isoletta che alcuni vorrebbero identificare con quella chiamata *Leucothea*⁵⁹.

Il rinvenimento imerese sembra confermare l'ipotesi del carattere originariamente euboico del culto neapolitano. Tale ipotesi si fonda sul fatto che la zona dell'Asia Minore in cui si addensano le testimonianze della forma *Leucothea*⁶⁰ è

⁴⁹ Diodoro, V, 55, 7. Cf. MUSTI (1999), p. 68.

⁵⁰ NOVARO-LEFÈVRE (2000), p. 47-52. Vd. pure SCLAFANI (2007), p. 255.

⁵¹ Da una dedica a un sacerdote della dea, datata nel III sec. d.C. (*IG XIV*, 2433, 4). Cf. SALVIAT (1992), p. 146-147; HERMARY-TREZINY (2000), p. 148.

⁵² Aristotele, *Retorica* II, 23, 1400 b 5-6. Cf. CERRI (1994), p. 137 ss.

⁵³ Cicerone, *Discussioni Tuscolane* I, 12, 28; Cicerone, *Sulla natura degli dei* III, 19, 48; Ovidio, *Fasti* VI 545; Plutarco, *Vita di Camillo*, 5, 1-2; Plutarco, *Questioni romane*, 267d-e; Iginio, *Favole*, 2, 224; Lattanzio, *Istituzioni divine* I, 21, 23; Servio, *Commento a Virgilio, Eneide* V 241; VII, 83; Servio, *Commento a Virgilio, Georgiche* I, 437. Cf. COARELLI (1988a), in part., p. 249-253, 328 ss., 338 ss.; (1988b), p. 144-145.

⁵⁴ Strabone, V, 2, 6, 226. Cf. COLONNA (1981), p. 13-37, in part., p. 29-34; (2000), p. 325-335.

⁵⁵ Aristotele, *Economico* II, 2, 20, 1349b 33-35; Polieno, *Stratagemmi* V, 2, 21; Eliano, *Storia varia* I, 20.

⁵⁶ La statua di culto, ripescata nelle acque del fiume Anio, teneva in mano il *liber* dei responsi della dea (Lattanzio, *Istituzioni divine* I, 6, 12). Cf. CHAMPEAUX (1990b), p. 272, n. 3; (1990c), p. 825-826; (1997), p. 417, 419.

⁵⁷ Servio, *Commento a Virgilio, Eneide* VII, 83-84. Cf. CERRI (1994), p. 142; A. MAGGIANI, *ThesCRA* III (2005), p. 70.

⁵⁸ Pomponio Mela, II, 7, 121; Plinio, *Storia naturale* III 13, 83; Marziano Capella, 6, 644. Cf. CERRI (1994), p. 143 s., 146.

⁵⁹ Strabone, II 5, 20, 123; VI 1, 1, 252; VI 1, 6, 258; Plinio, *Storia naturale* III 13, 85. Cf. CERRI (1994), p. 146-149; MUSTI (1999), p. 33-46.

⁶⁰ In un frammento di Conone il mito di Ino/Leucothea è legato alla fondazione del santuario oracolare dei Branchidi vicino Mileto: Conone, 26 F 1, 33 (ed. JACOBY). Vd. POLITO (2006), p. 353-354.

strettamente collegata col «retrotterra metropolitano che è tessalo-beotico ed euboico insieme»⁶¹. La forma più antica del teonimo, attestata in Tessaglia (a Larisa, Pherai e Atrax)⁶², si conserva anche nei nomi di feste o mesi, *Λευκ'θεα*, *Λευκαθεών*, *Λευκαθιών* dell'isola di Chio⁶³ e di alcune città della costa anatolica⁶⁴. La connessione del culto di *Leucothea* con le navigazioni focee e rodie nel Tirreno, proposta da altri studiosi, si fonda sulle attestazioni di Massalia, Elea e Lampsaco, altra colonia focea, oltre che sulla tradizione diodorea già richiamata⁶⁵.

3. Funzione delle sferette

Vista la somiglianza fra le tre sferette, Marina Scafani ha avanzato l'ipotesi che provenissero tutte dall'unico contesto di rinvenimento noto, l'ambiente 2 della *stoa* ovest⁶⁶. Quest'ipotesi, a giudizio degli archeologi che hanno lavorato a Himera, deve essere esclusa per il fatto che lo scavo della *stoa* ovest era stato completato al tempo del ritrovamento delle sferette con i nomi di Eracle e *Leucatheia*.

Quanto alle modalità d'impiego di questi piccoli oggetti, la Scafani ha escluso sia che si tratti di ghiande missili – le ghiande missili hanno solitamente forma allungata – sia che si tratti di offerte votive – le offerte votive sono provviste in genere di una base che ne rende agevole l'esposizione su una superficie piana⁶⁷. Esaminando la documentazione relativa ai culti di Zeus *Soter* ed Eracle, la studiosa ha sottolineato il carattere salvifico di queste divinità e si è soffermata poi sul culto di *Leucothea*, richiamando l'attenzione sulla sua diffusione nell'area tirrenica e sulle corrispondenze tra l'orizzonte culturale imerese e quello di molte città, non solo greche, che si affacciano allo stesso mare: il culto di Zeus, Eracle e *Leucatheia* a Himera rimanderebbe a quello di *Tina*, *Hercle* e *Thesan* nel santuario di

⁶¹ GIANGIULIO (1986), p. 102-116. Vd. pure MIRANDA (1995), p. 30; EAD. (1998), p. 231 ss.

⁶² Larisa: ARVANITOPOULLOS (1910), p. 378-382, n. 25; Fere: *IG IX 2*, 422, 2; *SGDI I*, 337; Atrax: *SEG 35*, 501.

⁶³ *SEG 17*, 385, 25; *SEG 22*, 508A I; *SEG 35*, 501.

⁶⁴ A Teo sono noti la festa dei *Λευκ'θεα* e il mese *Λευκαθεών*: *SEG 2*, 579-580; HERRMANN (1965), p. 37-38, ll. 21, 38; ŠAHIN (1985), p. 13-16. Il mese *Λευκαθεών* ricorre pure a Eritre: ENGELMANN, MERKELBACH (1973), II, n. 201 C, 13-14; n. 391, e Magnesia: KERN (1900), n. 89, 6; n. 215, 71. Nella colonia focea di Lampsaco ricorre il mese *Λευκαθιών*: FRISCH (1978), n. 9, 17. Resta incerta l'integrazione del mese *Λευκ'θεος* in un'epigrafe di *Astypalaea*: *IG XII 3*, 174; BLÜMEL (1992), I 34, 1.

⁶⁵ Cf. PETERSON (1919), p. 200-202; SALVIAT (1992), p. 146-147; CERRI (1994), p. 144.

⁶⁶ ALLEGRO (1991), p. 65-72.

⁶⁷ A questo proposito non posso fare a meno di osservare che, visto che tra le offerte consacrate nei santuari greci si trovano i più svariati oggetti usati della vita quotidiana, dovremmo chiederci piuttosto quali fossero le funzioni per cui le sferette fossero adoperate prima della dedica.

Pyrgi; l'associazione di Atena ed Eracle con le acque calde a Himera sarebbe confrontabile con quella di *Menerva* ed *Hercle* presso le *Aquae Caeretanae*⁶⁸.

La trama delle affinità culturali tra le città greche e non greche delle coste del Tirreno si infittisce se si considera che, accettando l'identificazione di *Ἐπιλοσσαμένα* con Ilitia, nel contesto culturale imerese troveremmo associate due divinità, che, per affinità o complementarità di caratteri e funzioni, sono state identificate, come abbiamo ricordato, sia con la dea di Pyrgi sia con la *Mater Matuta* del santuario romano di Sant'Omobono.

Fig. 3



Proprio la proiezione tirrenica della colonia siceliota⁶⁹ ha suggerito alla Sclafani l'ipotesi che le sferette iscritte fossero usate nelle operazioni di sorteggio richieste dalla cleromanzia, una pratica divinatoria che, anche se non estranea al mondo greco⁷⁰, era molto diffusa nell'ambito etrusco-italico. L'ipotesi si fonderebbe sulla «particolarissima e curata forma delle sfere», sul «carattere religioso dei nomi iscritti», sulla «provenienza» e infine «sulle analogie rilevabili con reperti etrusco-meridionali la cui interpretazione quali *sortes* è sicura»⁷¹.

A proposito della forma vorrei far notare che le sferette imeresi, pur adattandosi bene alle modalità di consultazione

proprie della cleromanzia – potevano essere estratte da un contenitore, lanciate o fatte rotolare su una superficie piana –, non sono confrontabili tipologicamente, come rilevato peraltro dalla stessa Sclafani⁷², con nessuno degli oggetti

⁶⁸ SCLAFANI (2007), p. 250-258.

⁶⁹ SCLAFANI (2007), p. 248-249.

⁷⁰ Sulla cleromanzia nel mondo greco, vd. FONTENROSE (1978), p. 219-223, 228-229, 237-238, 367; GROTTANELLI (2001), p. 155-196; F. GRAF, *TheoCR4 III* (2005), p. 37-39.

⁷¹ SCLAFANI (2007), p. 259.

⁷² SCLAFANI (2007), p. 258.

interpretati comunemente come *sortes* oracolari, noti dalle fonti letterarie e dai monumenti figurati (bassorilievi, specchi, vasi decorati a rilievo), o restituiti dai contesti archeologici (ciottoli con iscrizioni a rilievo, tavolette, dischetti, barrette di bronzo o piombo, astragali); tali oggetti provengono prevalentemente dall'area etrusco-laziale, ma sono attestati anche nell'Italia settentrionale, nel Sannio e in alcune città greche dell'Italia meridionale e della Sicilia⁷³.

Tra i ciottoli con raffigurazioni ed epigrafi a rilievo, interpretati come «*sortes*» oracolari, ve ne sono tre con testi in greco, due di provenienza siciliana e uno di provenienza magno-greca: nell'esemplare che si dice rinvenuto a Camarina, figura una formula tipica delle dediche votive, costituita da un antroponimo al nominativo e da un teonimo al dativo: Ἀριστοκλεία | Ἀφροδίται⁷⁴; un'altra formula non distinguibile da quelle usate nelle dediche votive figura sull'esemplare del Museo di Termini Imerese: ἱερὸς θεῶν σωτήρων | ὄπλα θεῶν⁷⁵; il ciottolo rinvenuto a *Paestum* sembra avere carattere funerario piuttosto che oracolare: Γ' τε Ἀθήνιε, Γαῖου υἱέ, χαῖρε (II-I sec. a.C.)⁷⁶.

Si possono interpretare invece come responsi oracolari il testo del dischetto bronzeo da Cuma, databile tra il VII e il VI sec. a.C. (ἡἔρε οὐκ ἔαι ἐπιμαντεύεσθαι oppure ἡἔρε οὐκ ἔρι ἐπιμαντεύεσθαι)⁷⁷, e quello dell'ovetto di colore rossastro, databile nel III sec. a.C., rinvenuto nei pressi di Siracusa: κορύδαλλα | ἀριστερὰ ἄκ|ρη ἐν ἀρού|ρηι ἐσπαρ|μῆνι | ἀΐδουσα (Fig. 3)⁷⁸. Considerata la presenza di ionismi, Margherita Guarducci ha ipotizzato che quest'oggetto fosse stato importato dall'area delle colonie calcidesi o scritto nella dorica Siracusa da un abitante che parlava il dialetto ionico, ma non ha escluso la possibilità che fosse

⁷³ Sulla cleromanzia nel mondo etrusco-italico, vd. CHAMPEAUX (1990a), p. 103-111; (1990b), p. 271-302; (1990c), p. 801-828; (1997), p. 405-438; BAGNASCO GIANNI (2001), p. 197-219; MAGGIANI (1994), p. 68-78; (2005), p. 66-69, 73, 75-78.

⁷⁴ MANGANARO (1977), p. 150, tav. XLIII, 4; MAGGIANI (1994), p. 69, fig. 5; SCLAFANI (2007), p. 263-264, fig. 9. Secondo MAGGIANI (1994, p. 69) *Aristokleia* avrebbe dedicato il ciottolo ad Afrodite «per grazia ricevuta e probabilmente per aver ottenuto un vantaggioso responso da parte della dea con la tecnica della litobolia».

⁷⁵ Il ciottolo da Termini Imerese (SCLAFANI [2007], p. 262-264, fig. 5-8) non è compreso tra i sei esemplari con iscrizioni in greco, latico, osco ed etrusco elencati da MAGGIANI (1994, p. 68-69). Potrebbe avere carattere votivo anche il ciottolo in calcare da Agrigento con figure a rilievo (facciata di un tempio ionico tetrastilo, tralcio d'edera e stella a otto punte) e firma dell'artista, pure a rilievo: Ἀλαμος ἔγλυψε (SEG 28, 761; DUBOIS [1989], p. 205, nota 67). Resta incerta l'interpretazione del ciottolo proveniente da Selinunte, iscritto su due facce, pubblicato da G. ROCCA (2009, p. 269-273, n. 1).

⁷⁶ MAGGIANI (1994), p. 68, 76, in part. nota 14, fig. 1, ha espresso dubbi sull'interpretazione funeraria dell'epigrafe.

⁷⁷ GUARDUCCI (1978), p. 81-82, fig. 29; CHAMPEAUX (1990b), p. 288-289, n. 36; DUBOIS (1995), p. 44-46, n. 14.

⁷⁸ Nella pianura del fiume Anapo, in un'area in cui venivano depositati gli scarichi di Siracusa. Museo Archeologico di Siracusa, Inv. 44016. GUARDUCCI (1959-1960), p. 275-278; MANNI PIRAINO (1963-64), p. 40-52; BE (1965), 501; 1966, 517. Manni Piraino, considerato il peso specifico, ritiene che l'ovetto debba essere di terracotta e non di pietra calcarea, come sostenuto da Guarducci.

stato trasportato in Sicilia da una regione lontana. La studiosa, in un primo momento, ha interpretato il testo come «un augurio di felicità», facendo notare che la parte sinistra, ‘infausta’ per i Greci, è invece fausta nella divinazione italica; in seguito, riprendendo in esame il piccolo oggetto lo ha interpretato come una «*sortes* appartenente ad un santuario oracolare in cui si avesse qualche pratica di *οἰωνοσκοπία*»⁷⁹.

Visto che gli oggetti interpretati come *sortes* oracolari differiscono per la forma, il materiale e il contenuto delle iscrizioni, c’è da chiedersi se nel caso delle sferette di Himera i testi possano fornire qualche elemento a sostegno dell’ipotesi della connessione con una pratica cleromantica.

L’ipotesi della Sclafani, secondo cui il teonimo al genitivo o al nominativo «doveva indicare il dio (o gli dei) ai quali indirizzare le offerte»⁸⁰, si fonda sul contenuto di molti responsi oracolari in cui figurano i nomi delle divinità alle quali il dio ordinava di sacrificare e offrire doni, ma l’esame delle varie forme di divinazione mediante sorteggio potrebbe suggerire una diversa spiegazione.

Pausania riferisce che, scendendo dalla città di Boura (Acaia) verso il mare si incontra una grotta – all’interno della quale si trova una statua di Eracle Βουραϊκός – dove è possibile ricevere oracoli per mezzo di un *pinax* e degli astragali. Chi volesse consultare il dio doveva pregare davanti alla statua, poi, avendo preso quattro astragali – tra quelli che si trovavano in gran numero vicino alla statua di Eracle – doveva lanciarli sulla τρ’ πεζα: le indicazioni scritte sul *pinax* avevano un’interpretazione appropriata per ciascuna combinazione di astragali⁸¹.

Altre informazioni importanti sulle procedure di consultazione degli oracoli mediante astragali provengono dalle collezioni più o meno frammentarie di responsi, datate nel II o tra il II e il III sec. d.C., attestate epigraficamente in una vasta area dell’Asia Minore sud-occidentale che si estende tra Frigia, Licia, Cilicia, Pisidia e Panfilia. Gli astragali hanno solo quattro facce su cui possono poggiare quando sono gettati su una superficie piana (le altre due facce sono convesse): a queste facce erano attribuiti i numeri 1, 3, 4, 6. Visto che le facce differiscono per forma e dimensioni, non era necessario segnare i numeri. Nelle epigrafi ciascun

⁷⁹ GUARDUCCI (1959-60), p. 276-277.

⁸⁰ SCLAFANI (2007), p. 259.

⁸¹ Pausania, VII, 25, 10: ἐπὶ δὲ παντὶ ἀστραγῶν σχήματι γεγραμμένα ἐν πίνακι ἐπίτηδες ἐξήγησιν ἔχει τοῦ σχήματος, «pour chaque configuration des osselets des indications qui figurent sur la tablette permettent d’interpréter de façon appropriée la configuration» (CASEVITZ, Paris, 2000). La mia interpretazione del passo si basa sul testo e sulla traduzione di Casevitz, per il quale «le mot schema a très vraisemblablement ici le sens de ‘combinaison’ et désigne la manière dont les osselets pouvaient combiner entre eux chacune de leurs quatre faces, sans qu’on puisse assurer qu’un chiffre y était gravé». Diversa la lezione di MOGGI (Milano, 2000): «su ogni astragalo sono rappresentate delle figure e ciascuna figura è convenientemente spiegata sulla tavola». Alla consultazione dell’oracolo mediante il lancio degli astragali che stavano sulle *τετραὶ τρ’ πεζαὶ* si fa riferimento anche in uno scolio a Pindaro (*Schol. vetera in Pind. Pyth.* IV, 337-338b). Sull’oracolo di Boura, cf. AMANDRY (1984), p. 377-378; OSANNA (1996), p. 240-242; GROTTANELLI (2001), p. 160-161.

risponso è preceduto da 5 o 7 numeri corrispondenti alle combinazioni dei lanci di 5 o 7 astragali (oppure a 5 o 7 lanci di un singolo astragalo), dalla rispettiva somma e infine da un teonimo al genitivo⁸². I responsi non sono individuati mediante il totale, ma mediante le combinazioni dei numeri (lo stesso totale potendo risultare da combinazioni diverse); ciascuna combinazione è contraddistinta mediante un teonimo al genitivo; se il nome di una divinità compare più volte è accompagnato generalmente da epiteti diversi⁸³. Non è questa la sede per discutere se il teonimo fosse quello del dio o della dea da cui proveniva il testo oracolare o che guidava la mano che effettuava il lancio⁸⁴, se ci fosse corrispondenza tra il responso e le prerogative della divinità a cui era intestato⁸⁵.

La questione se le sferette bronzee da Himera fossero usate in qualche pratica divinatoria di carattere cleromantico, stante la mancanza di riscontri nei dati offerti dalla ricerca archeologica, è destinata almeno per il momento a restare aperta.

Le collezioni di oracoli per astragali, seppur molto lontane nel tempo e nello spazio, forniscono ad ogni modo un dato interessante per il tema in discussione: se il teonimo rendeva riconoscibile la combinazione di astragali e insieme il responso ad essa collegato, si può pensare che potesse esistere una procedura cleromantica nella quale l'estrazione di piccoli oggetti su cui erano incisi nomi divini, bastasse a individuare il responso corrispondente in una raccolta - che non doveva essere incisa necessariamente su pietra - a disposizione dei fedeli o del personale della sede dell'oracolo. Questa procedura è confrontabile con quella che doveva essere adottata negli oracoli alfabetici, attestati da alcune epigrafi rinvenute in una vasta area dell'Asia Minore, in larga misura sovrapponibile a quella da cui provengono gli oracoli per astragali⁸⁶. Il fedele che andava a consultare uno di questi oracoli, estraendo da un contenitore un dado, una sferetta, un piccolo disco su cui figurava una lettera, poteva conoscere immedia-

⁸² GUARDUCCI (1978), p. 105-109; FONTENROSE (1978), p. 219-223, 228 s., 237 s., 367; ZEVİ (1982), p. 605-609; F. GRAF, *ThesCRA* III(2005), p. 37-39; NOLLÉ (2007), p. 7-222.

⁸³ Sugli astragali figurano talvolta nomi di dei o di eroi, quasi sempre in nominativo; questi nomi, sulla base del fatto che le fonti letterarie ricordano nomi di dei e di eroi usati per indicare alcune possibili combinazioni di numeri, sono stati interpretati come «marques» piuttosto che come «pièces du jeu». Non esiste però alcuna corrispondenza tra i nomi incisi sugli astragali e i nomi dei lanci tramandati letterariamente (AMANDRY [1984], p. 370-375, in part. p. 375). L'unica eccezione è costituita dal nome di Eracle che, oltre a comparire su un esemplare dall'antro Coricio, viene citato da Plutarco per indicare il lancio effettuato da un custode del tempio del dio che, essendo solito trascorrere il tempo libero giocando con i dadi o gli astragali, in assenza dei suoi abituali compagni di gioco, propose a Eracle una partita e, fissata la posta in gioco in caso di vittoria dell'uno o dell'altro giocatore, lanciò i dadi a nome suo e a nome del dio, assicurando la vittoria a quest'ultimo (Plutarco, *Vita di Romolo*, 5, 1; *Questioni romane*, 35, 272f).

⁸⁴ GRAF (2005), p. 66.

⁸⁵ Cf. NAOUR (1980), p. 34.

⁸⁶ GUARDUCCI (1978), p. 100-105; NAOUR (1980), p. 22-36; RITTI (1989), p. 245-286; F. GRAF, *ThesCRA* III (2005), p. 38-39; NOLLÉ (2007), p. 223-280.

tamente la risposta del dio andando a leggere il verso che iniziava con la stessa lettera sull'epigrafe.

Quanto all'esistenza nel mondo antico di collezioni di oracoli registrate su materiale deperibile, a disposizione di privati o di personaggi con responsabilità politiche o religiose⁸⁷, oltre ai più famosi oracoli sibillini, mi piace ricordare i *χρησμοί* in possesso dei Pisistratidi che lo spartano Cleomene portò via dall'acropoli⁸⁸, i responsi cantati dai *χρησμολόγοι* nel primo anno della guerra del Peloponneso, quando l'esercito spartano al comando di Archidamo, invasa l'Attica, giunse a sessanta stadi dalla città di Atene⁸⁹, e infine gli oracoli di Bacide ricordati da Aristofane in una scena degli *Uccelli* dove tra i personaggi che sfilano di fronte a Pistetero, chiedendo di partecipare alla fondazione di *Νεφελοκοκκυγία*, figura un *χρησμολόγος* il quale sostiene di aver trovato un *χρησμός* di Bacide che si adatta alla circostanza e, incalzato da Pistetero, gli porge il papiro (*βιβλίον*) che lo contiene; a sua volta Pistetero, trovandosi a corto di argomenti, per confutare le affermazioni del suo interlocutore non riesce ad escogitare niente di meglio che leggere da un *βιβλίον* un oracolo di Apollo che egli stesso aveva trascritto⁹⁰.

Antonietta BRUGNONE

Facoltà di Lettere – Università di Palermo
Viale delle Scienze, Edificio 12
I – 90128 PALERMO
E-mail: antonietta.brugnone@alice.it

Elenco delle illustrazioni

Fig. 1: Sferetta bronzea iscritta da Himera.

Fig. 2: Sferetta bronzea iscritta da Himera.

Fig. 3: Uovo fitile iscritto da Siracusa.

⁸⁷ Sulle collezioni di oracoli, vd. FONTENOTSE (1978), p. 145-165; W. BURKERT, *Theocrata III* (2005), p. 39-45; HENRICH (2003), p. 216-222; BREMMER (2010), p. 14-16.

⁸⁸ Erodoto, V, 90, 2 – 91, 1; VII 6.

⁸⁹ Tucidide, II, 21, 3.

⁹⁰ Aristofane, *Uccelli*, 959-991.

Bibliografia

- N. ALLEGRO, «Il santuario di Athena sul Piano di Imera», in *Di Terra in terra. Nuove scoperte archeologiche nella provincia di Palermo*, Palermo, 1991, p. 65-72.
- P. AMANDRY, «Os et coquilles», in *L'ancre Corycien*, II, Athènes-Paris, 1984 (*BCH*, Suppl. IX), p. 347-380.
- A.S. ARVANITOPOULOS, «Thessalikà Epigrapha», *Eph. Arch.* (1910), p. 378-382.
- G. BAGNASCO GIANNI, «Le *sortes* etrusche», in F. CORDANO, C. GROTTANELLI (a cura di), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna. Atti della Tavola Rotonda, Milano 26-27 gennaio 2000*, Milano, 2001, p. 197-220.
- F. BECHTEL, *Die Historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle, 1917.
- W. BLÜMEL, *Die Inschriften von Knidos*, Bonn, 1992.
- N. BONACASA, «Noterelle di topografia storica sul *temenos* arcaico di Himera», *Architettura e urbanistica nella Sicilia greca arcaica*, *CdA* 19 (1980) [1994], p. 41-49.
- , «Il *temenos* di Himera», *Secondo Quaderno Imerese. Studi e Materiali dell'Istituto di Archeologia dell'Università di Palermo*, 3, Roma, 1982, p. 47-60.
- , «Himera. La saga di Eracle tra mito e storia», in *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco*, Palermo, 1991, p. 1431-1439.
- , «Da Agrigento a Himera: la proiezione culturale», in L. BRACCESI, E. DE MIRO (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca. Atti della settimana di studio, Agrigento 2-8 maggio 1988*, Roma 1992, p. 133-150.
- , «Donari fittili nel *temenos* di Athena a Himera?», in R. GIGLI (a cura di), *MEΓΑΛΑΙ ΝΗΣΟΙ. Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno II*, 2005, p. 241-253.
- L. BREGLIA PULCI DORIA, «Atena e il mare: problemi e ipotesi sull'*Athenaion* di Punta della Campanella», in *I culti della Campania antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele, Napoli, 15-17 maggio 1995*, Roma, 1998, p. 97-108.
- J.N. BREMMER, «*Manteis*, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of *Polis* Religion?», *Kernos* 23 (2010), p. 13-35.
- A. BRUGNONE, «Gli alfabeti arcaici delle poleis siceliote e l'introduzione dell'alfabeto milesio», *ASNP* s. III, 25 (1995), p. 1297-1327.
- M. CACCAMO CALTABIANO, *s.v. Himera*, *LIMC* V (1990), p. 424-425.
- L. CERCHIAI, «Sesso e classi di età nelle necropoli greche di Locri Epizefirii», in G. GNOLI, J.-P. VERNANT, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, p. 289-298.
- G. CERRI, «Elea, Senofane e Leucothea», in *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del convegno, Napoli 14-15 dicembre 1993*. *AION*, sez. filol.-lett., 16 (1994), p. 137-155.
- J. CHAMPEAUX, «Les oracles de l'Italie antique : hellénisme et italicité», *Kernos* 3 (1990), p. 103-111.
- , «*Sors oraculi*. Les oracles en Italie sous la République et l'Empire», *MEFRA* 102 (1990), p. 271-302.
- , «Sorts et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques», *MEFRA* 102 (1990), p. 801-828.
- , «De la parole à l'écriture. Essai sur le langage des oracles», in J.-G. HEINTZ (a cura di), *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, 1997, p. 405-438.
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.
- F. COARELLI, *Il Foro Boario dalle origini alla fine della repubblica*, Roma, 1988.
- , «I santuari, il fiume, gli empori», in *Storia di Roma*, 1. *Roma in Italia*, Torino, 1988, p. 127-151.
- G. COLONNA, «La dea di Pyrgi: bilancio aggiornato dei dati archeologici (1978)», in *Die Göttin von Pyrgi. Archaeologische, linguistische und religionsgeschichtliche Aspekte. Akten des Kolloquiums, Tübingen, 16-17 Januar 1979*, Firenze, 1981, p. 13-34.

- , «Il santuario di Pyrgi dalle origini miti-storiche agli altorilevi frontonali dei Sette e di Leucotea», in *Dei ed eroi greci in Etruria. Atti del Colloquio internazionale, Roma, 1997, Scienze dell'Antichità* 10 (2000), p. 251-336.
- V. CONSOLI, «Il cosiddetto tempio della Vittoria a Himera. Per un'alternativa storico-religiosa», *Workshop di Archeologia classica* 5 (2008), p. 43-75.
- E. DE MIRO, *AgriENTO II. 1. Santuari extraurbani. L'Asklepieion*, Roma, 2003.
- L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932.
- L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile. Contribution à l'étude du vocabulaire grec colonial*, Rome, 1989 (*Collection de l'École Française de Rome*, 119).
- , *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce I. Colonies eubéennes. Colonies ioniennes. Emporia*, Genève, 1995.
- , *Inscriptions grecques dialectales de Sicile II*, Genève, 2008.
- H. ENGELMANN, R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai II*, Bonn, 1973.
- J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its responses and operations with a catalogue of Responses*, Berkeley / Los Angeles / London, 1978.
- P.R. FRANKE, M. HIRMER, *Die griechische Münze*, München, 1972.
- P. FRISCH, *Die Inschriften von Lampsakos*, Bonn, 1978.
- G. GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome, 1968.
- M. GIANGULIO, «Per la storia dei culti di Crotona antica. Il santuario di Hera Lacinia. Strutture e funzioni culturali, origini storiche e mitiche», *Archivio Storico Calabria e Lucania* 49 (1982), p. 5-69.
- , «I culti», in *Neapolis. Atti del XXV Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-5 ottobre 1985*, Napoli, 1986, p. 99-154.
- , *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa, 1989 (*Scuola Normale Superiore di Pisa. Pubblicazioni della Classe di Lettere e Filosofia*, 6).
- F. GRAF, «Rolling the dice for an answer», in S.I. JOHNSTON, P.T. STUCK (a cura di), *Mantikè. Studies in Ancient Divination*, Leiden / Boston, 2005, p. 51-97.
- C. GROTTA, «Le iscrizioni greche», in M.L. FAMA (a cura di), *Il Museo Regionale "A. Pepoli" di Trapani. Le collezioni archeologiche*, Bari, 2009, p. 375-384.
- C. GROTTANELLI, «La cléromancie ancienne et le dieu Hermès», in F. CORDANO, C. GROTTANELLI (a cura di), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna. Atti della Tavola Rotonda, Milano 26-27 gennaio 2000*, Milano, 2001, p. 155-196.
- M. GUARDUCCI, «Nuove note di epigrafia siceliota arcaica», *ASAA* 37-38, n.s. 21-22 (1959-1960), p. 249-278.
- , *Epigrafia greca*, IV, Roma, 1978.
- F. GUTMANN, W. SCHWABACHER, «Die Tetradrachmen und Didrachmenprägung von Himera (472-400 v. Chr.)», *MBNG* 47 (1929), p. 101-144.
- A. HENRICH, «Hieroi Logoi and Hierai Bibloi: the (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece», *HSCP* 101 (2003), p. 207-266.
- P. HERRMANN, «Antiochos der Grosse und Teos», *Anadolu* 9 (1965), p. 29-160.
- A. HERMARY, H. TRÉZINY, «Les cultes massaliètes: documentation épigraphique et onomastique», in *Les cultes des cités phocéennes. Actes du colloque international organisé par le Centre Camille-Jullian, Aix-en-Provence/Marseille 1999*, Aix-en-Provence, 2000, p. 147-157.
- A. HEUBECK, «Etymologische Vermutungen zu Eleusis und Eileithyia», *Kadmos* 11 (1972), p. 87-95.
- O. KERN, *Inschriften von Magnesia am Meander*, Berlin, 1900.
- K. LATTE, *Hesychii Alexandrini Lexicon I-II*, Hauniae, 1966.
- E. LIPPOLIS, M. NAFISSI, S. GARRAFFO, *Culti greci in Occidente I*, Taranto, 1995.

- G. MADDOLI, «Manomissioni sacre in Eraclea Lucana (S.E.G. XXX, 1162-1170)», *PP* 41 (1986), p. 99-107.
- , «Asilo sacro, via di libertà. Per la storia di *Eleutheria* nella Grecia antica», *AnnPerugia* 25 (1987-88), p. 141-156.
- A. MAGGIANI, «Mantica oracolare in Etruria: litobolia e sortilegio», *RdA* 18 (1994), p. 68-78.
- G. MANGANARO, «Per la storia dei culti nella Sicilia greca», in *Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di perfezionamento in archeologia classica dell'Università di Catania, Siracusa, 24-27 novembre 1976*, *CrASA* 16 (1977), p. 148-164.
- , «Istituzioni pubbliche e culti religiosi», in L. BRACCESI, E. DE MIRO (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca. Atti della settimana di studio, Agrigento, 2-8 maggio 1988*, Roma, 1992, p. 207-218.
- , «Sikelika, 1», *QUCC* 49 (1995), p. 93-109.
- , «Figurazioni e dediche religiose della Sicilia greca e romana», *ZPE* 113 (1996), p. 77-81.
- , «Mondo religioso greco e mondo "indigeno" in Sicilia», in C. ANTONETTI (a cura di), *Il dinamismo della colonizzazione greca di età arcaica: metodologie e problemi a confronto, Venezia, 10-11-1995*, Napoli, 1997, p. 71-82.
- , «Ancora sui culti della Sicilia greca: Zeus Soter e il fiume Sichas», *SNR* 82 (2003), p. 5-12.
- M.T. MANNI PIRAINO, «Intorno a un uovo fittile di allodola», *Annali del Museo Pitagorico* 14-15 (1963-64), p. 40-52.
- , «Le iscrizioni», in *Himera I. Campagne di scavo 1963-1965*, Roma, 1970, p. 345-356.
- , «Alcune iscrizioni inedite dall'area sacra e dall'abitato di Himera», *Kokalos* 20 (1974), p. 265-271.
- , «Intervento», *Kokalos* 30-31 (1984-85), p. 253-255.
- L. MILDENBERG-S. HURTER, *The Arthur S. Dewing Collection of Greek Coins*, New York, 1985.
- E. MIRANDA, *Iscrizioni greche d'Italia. Napoli*. II, Roma, 1995.
- , «Sacerdoti a Napoli in età romana», in *I culti della Campania antica. Atti del Convegno internazionale di Studi in ricordo di N. Valenza Mele, Napoli, 15-17 maggio 1995*, Roma, 1998, p. 231-238.
- D. MUSTI, *I Telchini, le Sirene. Immaginario mediterraneo e letteratura da Omero e Callimaco al romanticismo europeo*, Pisa / Roma, 1999 (*Quaderni della Rivista di Cultura classica e medievale*, 1).
- Ch. NAOUR, *Tyriaion en Cabalide: épigraphie et géographie historique*, Zutphen, 1980.
- M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950².
- J. NOLLÉ, *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetschresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, München, 2007 (*Vestigia*, 57).
- D. NOVARO-LEFÈVRE, «Le culte d'Héra à Pérachora (VIII^e s. – VI^e s.) : essai de bilan», *REG* 113 (2000), p. 42-69.
- M. OSANNA, *Santuari e culti dell'Acacia antica*, Napoli, 1996.
- R. PARKER, «Demeter, Dionysios and the Spartan Pantheon», in *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986*, Stockholm, 1988 (*ActaAth-4^o*, 38), p. 99-104.
- R.M. PETERSON, *The Cults of Campania*, Rome, 1919 (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, 1).
- J. PUHVEL, «*Eleuthér* and *Oinoatis*: Dionysiac Data from Mycenaean Greece», in *Mycenaean Studies. Proceedings of the third International Colloquium for Mycenaean Studies, 4-8 September 1961*, Madison, 1964, p. 161-170.
- T. RITTI, «Oracoli alfabetici a Hierapolis di Frigia», *XIV Miscellanea Greca e Romana*, Roma, 1989, p. 245-286.
- G. ROCCA, «Due inediti da Selinunte», in C. ANTONETTI, S. DE VIDO, *Temi selinuntini*, Pisa, 2009, p. 269-275.
- S. ŠAHIN, «Ein neues Dekret der Symmoria zu Ehren ihrer Prostaten in Teos», *EA* 5 (1985), p. 13-17.

- F. SALVIAT, «Sur la religion de Marseille grecque», in M. BATS *et al.* (a cura di), *Marseille grecque et la Gaule. Actes du Colloque international d'archéologie et d'histoire*, Aix-en-Provence, 1992 (*Études massaliètes*, 3), p. 141-150.
- F. SARTORI, «Ancora sulle dediche a Demetra in Eraclea Lucana», in *Mélanges P. Lévêque* 6, Paris, 1992, p. 269-277.
- M. SCLAFANI, «Zeus Soter, Eracle, Leukathea e tre «sortes» dall'antica Himera», *MDAI(R)* 113 (2007), p. 247-265.
- W. SCHULZE, *Quaestiones epicae*, Gütersloh, 1892.
- R. SPADEA (a cura di), *Il tesoro di Hera. Scoperte nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotona*, Milano, 1996.
- M. TORELLI, «I culti di Imera tra storia e archeologia», in G. FIORENTINI *et al.* (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma, 2003, p. 671-683.
- A. TUSA CUTRONI, «La monetazione di Himera: aspetti e problemi», in *Quaderno Imerese. Studi e Materiali dell'Istituto di Archeologia dell'Università di Palermo* 1, Roma, 1972, p. 111-122.
- J. WACKERNAGEL, «Griechische Miscellen», *Glotta* 14 (1925), p. 36-67.
- F. ZEVI, «Oracoli alfabetici, Praeneste e Cuma», in ΑΠΡΑΧΑΙ. *Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di P.E. Arias II*, 1982, p. 605-609.