

SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA
Laboratorio di Storia, Archeologia e Topografia del Mondo Antico

QUARTE
GIORNATE INTERNAZIONALI DI
STUDI SULL'AREA ELIMA

(Erice, 1-4 dicembre 2000)

ATTI

III

Pisa 2003

Il presente volume è stato curato da Alessandro Corretti.

ISBN 88-7642-122-X

DIVINITÀ E CULTI IN HALAESA ARCHONIDEA TRA IDENTITÀ ETNICA ED INTERAZIONE CULTURALE

ANNA MARIA PRESTIANNI GIALLOMBARDO

1. *Premessa*

Le divinità e i culti in Halaesa Archonidea, oggetto di questa relazione, non sono tutti quelli che potrebbero inferirsi attraverso una mera sovrapposizione o un più raffinato gioco incrociato di testimonianze letterarie, epigrafiche, numismatiche, archeologiche, ma soltanto quelli che è possibile considerare ‘sicuri’ e radicati nel territorio e nella vita della *polis* di Halaesa, probabilmente fin dal momento della sua fondazione. A tal fine l’attestazione più valida sembra essere quella proveniente dai documenti epigrafici e, in particolare, dalle *tabulae halaesinae*, un’iscrizione invero di tipo ‘catastale’, che contiene la descrizione di lotti di terreno (*klaroi*) da concedersi in fitto, alcuni dei quali ricadono proprio in prossimità di aree sacre o ne sono limitrofi.

Punto di partenza dell’indagine saranno dunque le indicazioni contenute in diverse e non consecutive linee del più grande frammento (*frg.* A) delle *tabulae*, dalle quali è possibile ricavare la presenza di tre differenti aree sacre nel territorio alesino: un *Meilichieion* (τὸ Μειλιχιεῖον), un *Adranieion* (τὸ Ἀδρανιεῖον) ed uno *hieron tou Apollonos* (τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος).

Proprio perché costituiscono solo punti di riferimento per l’esatta definizione dei confini di alcuni *klaroi*, le tre aree sacre non posseggono né autonomia, né completezza descrittiva. Tuttavia, le indirette e relativamente esigue indicazioni contenute nel documento epigrafico, in mancanza di puntuali riscontri archeologici, risultano comunque utili a comprendere, seppur in misura parziale ed incompleta, l’organizzazione delle aree sacre

stesse, nonché la tipologia, la funzione dei culti e la connessa ritualità.

Di aree sacre nelle *tabulae halaesinae* mi ero occupata già nel 1981, in un breve lavoro che aveva costituito intervento al Convegno di Bressanone su «Religione e città nel mondo antico»¹. L'indagine era scaturita dall'esigenza di comprendere, proprio per la mancanza di precisi riscontri archeologici nel territorio alesino, la realtà antica – e dunque l'eventuale differenza – di un *Meilichieion* e di un *Adranieion* rispetto ad uno *hieron tou Apollonos*, comprensione che risultava necessaria e assolutamente preliminare ad una corretta traduzione in lingua italiana del testo delle *tabulae* alla quale mi accingevo. Si è trattato, pertanto, di un'approccio squisitamente filologico al testo, di un'analisi destinata a cogliere, quanto meno sul piano linguistico, le eventuali differenze e le peculiarità delle diverse aree sacre che la precedente letteratura, interessata piuttosto al culto della singola divinità, senza particolari approfondimenti aveva accomunato nella definizione di *hiera*, considerandoli tutti, indistintamente, 'santuari'².

Quell'analisi linguistica ha consentito, invece, di rilevare alcune interessanti articolazioni degli spazi destinati al sacro nel territorio alesino.

È emersa, innanzitutto, l'opportunità di considerare come sottinteso agli aggettivi sostantivati *Meilichieion* e *Adranieion* il termine *temenos* 'sacro recinto', piuttosto che *hieron* 'santuario', non solo perché *temenos* risulta più pertinente in un documento in cui oggetto primario dell'indagine è la terra, ma anche perché, nel linguaggio corrente, il corrispettivo italiano di *hieron*, cioè 'santuario', evoca un insieme organico e, talvolta, imponente di forme architettoniche, un complesso articolato e correlato di edifici, che nelle linee della *tabula* è possibile intravedere solo per lo *hieron tou Apollonos*.

È stato possibile, inoltre, avere maggior contezza, se non proprio della complessiva configurazione ed ampiezza delle aree stesse, quanto meno dell'eventuale presenza di edifici sacri, della loro varietà (*naos*, *hieron*) ed articolazione, in qualche caso, come vedremo, anche con presenza di ambienti connessi

(*mageirikon*, etc.), importanti per l'organizzazione della ritualità.

Ha consentito ancora, quell'analisi, di precisare, in relazione alla cinta muraria (*pyrgos*) della città, peraltro espressamente menzionata, la diversa ubicazione di tali aree sacre, che non sono affatto tutte extramurane, come si sarebbe indotti a ritenere, per il fatto che il testo epigrafico costituisce una sorta di 'catasto' di terreni agricoli situati nella *chora*: il santuario di Apollo, come si vedrà, ricadeva all'interno della cinta muraria.

Mi ero cimentata infine, accantonando del tutto le aree sacre ad Apollo e ad Adranos, l'identità dei quali non mi pareva ponesse particolari problemi, piuttosto nell'individuazione della divinità sottintesa all'epiclesi *Meilichios*, al tempo oggetto di controversie e, in relazione alla *funzionalità* del suo culto nel territorio alesino, Zeus mi apparve preferibile a Dioniso.

Non avevo affrontato affatto invece, in quell'occasione, il problema dell'origine dei singoli culti, perché ritenevo che tale esame risultasse particolarmente complesso e meritasse una serie di approfondimenti per due motivi. Innanzitutto, per quella sorta di «*syncrétisme originaire*»³ che caratterizza la fondazione stessa di Halaesa Archonidea, data la notevole mistione delle componenti etniche e sociali che vi parteciparono e che ci sono note grazie a quell'unica, importante e spesso richiamata testimonianza di Diodoro⁴, dalla quale risulta che, decisa da un Archonides, *dynastes* di Herbita, la fondazione fu realizzata con il triplice apporto di numerosi nullatenenti erbitesi (πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀπόρων Ἐρβιταίων), di un numero ancora maggiore di mercenari (μισθοφόρους τε πλείους) e di una turba commista (σύμμικτον ὄχλον) di profughi confluiti in Herbita dai tanti centri ellenici e siculi presi con il tradimento o con la forza da Dionisio; in secondo luogo, per la relativa recenziarietà della fondazione (405 o 403 a. C.) che lascia presupporre, anche nell'ambito della religione, come in quello della lingua⁵, processi acculturativi, di 'ellenizzazione' soprattutto, già abbondantemente realizzati.

Nei venti anni trascorsi dalla stesura di quel lavoro, le cui acquisizioni mi pare conservino una loro sostanziale validità, ben maggiore è divenuta la documentazione a nostra disposizione, se non proprio quella alesina – perché molti dei risultati degli scavi

attendono ancora di essere pubblicati⁶ – certo quella che può essere chiamata a confronto. Inoltre, si sono affinati gli strumenti ermeneutici utilizzati per vagliare tale documentazione, e notevoli passi avanti sono stati fatti sia nell'indagine archeologica delle aree sacre, anche extraurbane, di singoli siti, sia nella teorizzazione dell'individuazione e della funzione delle aree culturali⁷, sia nell'analisi che il sacro riveste nei processi di territorializzazione nelle fondazioni 'coloniarie'⁸. Ed ancora, Convegni quali quello tenutosi a Cortona, dedicato a «Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche», o alcuni, recenti e meno recenti Convegni di Taranto hanno contribuito a rinnovare e hanno moltiplicato al contempo le chiavi di lettura relative allo studio dei rapporti tra popolazioni locali e flussi migratori⁹. Pertanto, altro è possibile aggiungere, se non in quantità certo in profondità, anche sulle divinità ed i culti in Halaesa Archonidea.

Dalla descrizione ricavabile dalle linee della *tabula* risulta evidente la diversa dislocazione delle tre aree sacre nell'ambito del territorio alesino: il *Meilichieion* e l'*Adranieion* costituiscono aree sacre extraurbane, situate ad una relativa distanza dal centro urbano, mentre lo *hieron tou Apollonos* ricade all'interno della cinta muraria¹⁰. Del tutto semplicistico però, e in un certo senso fuorviante, risulterebbe applicare alla dislocazione delle tre aree sacre la dicotomia 'centrale' / 'periferico', in quanto il *Meilichieion* e l'*Adranieion*, seppure ubicati al di fuori della cinta muraria, non appaiono collocati ai margini della *chora*, in una *eschatia* incolta e selvaggia ma, come apparirà chiaro dall'analisi successiva, mostrano di avere una loro 'centralità' funzionale all'interno del territorio, indipendente dalla maggiore o minore distanza dal centro urbano¹¹. Inoltre la dicotomia 'centrale' / 'periferico' richiamerebbe alla mente la distinzione tra santuarî ellenici e anellenici, ormai ampiamente superata¹².

Né è possibile applicare alla loro dislocazione nel territorio la distinzione tricotomica suggerita da G. Vallet in santuarî 'urbani', 'suburbani' ed 'extraurbani'¹³, non solo perché tale distinzione è stata anch'essa superata da successive riflessioni

storiografiche che ne hanno posto in luce una certa macchinosità¹⁴, ma anche perché la distinzione tra ‘suburbani’ ed ‘extraurbani’ si basa essenzialmente su misure di distanza delle aree sacre dal centro urbano, e più precisamente, ove esiste, dalla cinta muraria. Distanze che, in mancanza di precisi riscontri archeologici del *Meilichieion* e dell’*Adranieion* nel territorio alesino¹⁵, pur possedendo noi gran parte della cinta muraria della *polis*, ci sono del tutto ignote.

Pertanto, tenendo conto del solo aspetto che è possibile percepire, quello della localizzazione in riferimento alla cinta muraria, ci limiteremo a classificare le tre aree sacre in ‘urbane’ ed ‘extramurane’, avvertendo sin d’ora che la comprensione della realtà antica di tale aree e della loro organizzazione nel contesto ‘politico’ (della *polis*), vale a dire la tipologia, la funzione dei culti e la connessa ritualità resta affidata, innanzitutto, ad un’attenta analisi filologica e ad una corretta interpretazione del testo epigrafico, anche se non sarà trascurato il richiamo ad altre fonti (letterarie, archeologiche, numismatiche, ed ancora epigrafiche), lì dove esse saranno presenti e di una qualche pertinenza ed utilità.

2. *Meilichios*

Il *Meilichieion*, vale a dire il *temenos* del *Meilichios*, i cui limiti costituiscono punto di riferimento per la definizione dei confini di un sesto lotto¹⁶, appare, nell’ambito del testo che ci è pervenuto, come l’area sacra più distante dal *pyrgos* e sembra dominare l’intera zona collinare dall’accentuato declivio che è ben percepibile grazie all’uso reiterato delle preposizioni *ana* e *kata*, utilizzate per indicare, rispettivamente, il percorso in salita e in discesa¹⁷.

La strada che conduce al *Meilichieion* si innesta in un asse viario più importante. L’importanza è ricavabile dal fatto che la *hodos* ha una sua denominazione propria: si tratta della *hodos Xenis*¹⁸, un tratto della quale costituisce il limite superiore del sesto lotto, e, proseguendo in discesa, corre lungo uno dei lati del *Meilichieion* (ἀπὸ τᾶς ὁδοῦ τᾶς Ξενίδος κατὰ τᾶς ὁδοῦ τᾶς παρὰ τοῦ Μειλιχίειον).

Dell'area sacra ci sono del tutto ignote dimensioni e configurazione – deducibile quest'ultima dall'andamento della descrizione, come irregolarmente quadrilatera – così come non ci è noto se il recinto sacro fosse delimitato da muri perimetrali, se includesse edifici di culto o ambienti ed elementi connessi con pratiche cultuali; benché, aggiungiamo, il silenzio del testo epigrafico non costituisca elemento sufficiente per escludere del tutto la presenza di eventuali strutture architettoniche, mobili magari, o realizzate con materiale deperibile. Pertanto, non proprio certo, ma possibile e probabile va considerato l'inserimento di un edificio sacro all'interno del *Meilichieion*, come è suggerito nelle due *formae* grafiche, elaborate sulla base del testo, rispettivamente da U. Sicca¹⁹ (tav. CLXXVII, 1) e da V. Arangio Ruiz e A. Olivieri²⁰ (tav. CLXXVII, 2).

Appare ben chiaro, invece, che l'area sacra al *Meilichios* era situata in una zona dov'era abbondanza d'acqua corrente: in prossimità di una *krana* che alimentava con la sua acqua un *balaneion*²¹, la cui appartenenza o, quanto meno connessione con l'area sacra, benché non espressamente dichiarata, emerge dalla concessione elargita all'affittuario del sesto lotto, di fruire dell'acqua corrente via dal *balaneion* (ἀκουλουθεῖ τῷ κλάρῳ τούτῳ τὸ ὕδωρ τὸ ἐκ τᾶς κράννας καὶ τοῦ βαλανείου τὸ ἀπορρέον)²².

Il *Meilichieion*, inoltre, era situato non lontano dalla confluenza (ἐς τὰν συμβολάν) di due corsi d'acqua minori, un *roiskos* e un *roeidion*, che con un tratto del loro corso fungevano anche da limiti del sesto lotto: particolari tutti non privi di significato anche per l'individuazione delle caratteristiche e, dunque, per una possibile identificazione della divinità cui l'area sacra era dedicata.

Meilichios (o *Melichios* o *Milichios*), la cui terminazione in *-ion* ne palesa la natura aggettivale è, per dirla con E. Lepore, «un epiteto a più divinità» e, più propriamente nel caso specifico, un epiteto riferibile a varie entità sia divine che daimoniache, singole che collettive²³. L'etimologia popolare, in base ad una stretta assonanza, collegava *Meilichios* al miele, anche se tale legame sembrerebbe da escludere foneticamente²⁴. Tuttavia la connessione con il miele, un alimento ad alto valore nutrizionale ma che

si trova in natura, giova a sottolineare una connotazione arcaica e precerealicola del culto, oltre che la sua natura e funzione catartica²⁵.

Non interessa, in questa sede, ripercorrere analiticamente le diverse tappe dell'indagine che, in epoca di panfenicismo imperante, partendo da una derivazione del *Meilichios* da Milich/Moloch fenicio²⁶, passando per l'identificazione con una divinità ellenica prima (Ciaceri), 'indigena', epicorica, successivamente (Pace, Manni), sono infine riapprodate all'ellenico Zeus (Manganaro). Sono tappe già ripercorse in una recente ed esauriente rassegna, alla quale rimando²⁷. Interessa piuttosto sottolineare come ciascuna di queste identificazioni, se risentiva ovviamente di condizionamenti ideologici e teorici del tempo in cui veniva espressa, era tuttavia sorretta da alcune intelligenti osservazioni, la cui validità permane e può tornare utile al nostro discorso.

Era la considerazione della relativa frequenza di testimonianze letterarie ed archeologiche di aree sacre o santuarî dedicati al *Meilichios* collocati in aree extraurbane e *in prossimità di zone portuali* – così a Megara Nisea, come ad Atene²⁸ – che induceva a supporre, in epoca di panfenicismo imperante, che tale culto, anche in Sicilia, fosse importato dai mercanti fenici e che il *Meilichios* fosse, pertanto, l'epiclesi grecizzante di una divinità derivata dal Moloch fenicio. Se oggi abbiamo buone ragioni per escludere una tale diretta ed univoca derivazione, la constatazione del rapporto tra aree sacre al *Meilichios* e zone portuali conserva tutta la sua validità e, vedremo, per noi qualche utilità.

A ragione e con forza, tuttavia, E. Ciaceri, dopo qualche iniziale tentennamento, aveva imboccato il percorso ellenico nell'interpretazione del *Meilichios*, richiamando a confronto lo Zeus *Meilichios* di Argo, di Sicione, di Calcide e, soprattutto quello di Atene²⁹. Ma, a seguito degli scavi di E. Gabrici nell'area della *Malophoros* di Selinunte e della successiva pubblicazione di numerose stele, iconiche ed aniconiche, alcune delle quali assai rozze e primitive, con le relative iscrizioni di dedica al *Meilichios* (o *Melichios* o *Milichios* o Zeus *Meilichios*)³⁰, si

registra una svolta verso l'interpretazione 'indigenista' della divinità. Infatti, B. Pace riporta, ma facendola precedere da un «forse» iniziale, l'opinione di Gabrici, che «le stelai iscritte si riferiscono alle famiglie dei primi colonizzatori di Selinunte», greci ovviamente, e ricorda che «Zeus meilichios...è divinità di carattere chtonio variamente attestata nell'olimpico ellenico»³¹. Ma, dopo le indagini di Gabrici, il *Meilichieion* di Selinunte viene percepito solo come parte, ridotta peraltro³², del *temenos* della *Malophoros*, della quale il *Meilichios* viene considerato, in certa misura, un paredro. E la *Malophoros*, per Pace, prima di essere Demetra *Malophoros*, è *Malophoros* semplicemente, 'la donatrice di frutta', la divinità della natura feconda, il cui culto, proprio perché diffuso in tutta l'isola, di per ciò stesso andava considerato come 'indigeno'³³. Interpretata come una Grande Madre mediterranea la cui origine cultuale affondava le sue radici in un sostrato preellenico, la *Malophoros* finiva inevitabilmente per attrarre nella propria sfera 'indigena' anche la divinità maschile che l'affiancava.

E lungo la stessa linea 'indigenista' si è mossa anche l'interpretazione di E. Manni, il quale optava, tuttavia, per un'identificazione del *Meilichios* con un Dioniso di derivazione nassia (da Naxos di Sicilia)³⁴; identificazione dalla quale, per motivazioni che ho altrove esposto e documentato, ho ritenuto opportuno dissentire³⁵. Ma fu proprio una pertinente riflessione di Manni sul *Meilichieion* di Halaesa – «un *Meilichieion* presuppone che il suo nome derivi da una divinità non subalterna»³⁶ – ad indurmi a spostare l'asse del confronto dalla Sicilia – da Selinunte soprattutto, dove il *Meilichios* permaneva ancora, nella riflessione storiografica di quegli anni, quale paredro della *Malophoros* – ad Atene che, del culto di Zeus *Meilichios* costituiva, invece, il centro e con alcune peculiarità del culto ateniese l'avevo confrontato³⁷.

Le motivazioni che mi hanno indotto a ricondurre in Sicilia il confronto, proponendo oggi qualcosa di più che una semplice comparazione tra il *Meilichios* alesino e quello selinuntino, sono diverse e di varia natura.

È stata innanzi tutto un'esperienza personale, una visita

all'area della *Malophoros*, in piena calura estiva. A chi vi giunge provenendo dall'interno, dalle aride ed assolate cave di Cusa, appare quasi un miraggio ed un miracolo la possibilità di dissestarsi all'abbondante e freschissima acqua della fonte Gàggera: sgorga sulla destra del fiume *Selinous* (oggi Modione), situata in particolare e strettissimo rapporto con l'area sacra al *Meilichios*. Quindi, procedendo nel percorso che dalla fonte conduce verso il mare e verso l'antica area portuale alla foce del Modione, colpisce la serie continua di aree sacre, la loro configurazione «di tipo processionale»³⁸, per la disposizione delle quali di grande importanza fu certamente la presenza della sorgente a monte, dell'area portuale in basso, alla foce del fiume.

Sono stati, ancora, i risultati nuovi e straordinari per il problema di cui ci occupiamo, benché ancora non particolarmente noti e diffusi, emersi dagli studi che sono seguiti alla ripresa delle indagini archeologiche nell'area della Gàggera: mi riferisco al 'Progetto Malophoros', avviato, nel 1982, da una *équipe* coordinata da S. Tusa³⁹. I risultati di quelle indagini hanno arricchito notevolmente le nostre conoscenze in relazione all'intera area sacra della *Malophoros*⁴⁰ e hanno modificato, in particolare, la comprensione dello spazio cultuale riservato al *Meilichios*, che risulta distinto, in nessun modo annesso o subordinato al *temenos* della *Malophoros*⁴¹. Inoltre, la scoperta di un ulteriore *temenos* a S, oltre quello del tempio M, situato poco più a N della fonte Gàggera⁴² – che riconduce almeno a cinque i *temene* nell'area, tutti con *peribolos* indipendente – rende poco probabile, o quanto meno rimette in discussione, anche l'ipotesi che il *Meilichios* facesse parte di una triade (*Malophoros-Meilichios-Hekate*), come spesso si è affermato⁴³, restituendogli una propria autonomia nel più ampio contesto del sacro in Selinunte.

È stato, infine, l'ampio spazio dedicato agli studi sul culto del *Meilichios*, determinato, soprattutto, dalla recente pubblicazione di un importante documento epigrafico selinuntino, la nuova *lex sacra*⁴⁴. Vi compare non lo Zeus della già nota *lex sacra* (*JG XIV*, 268), ma lo Zeus *Milichios*, al quale è riconosciuto un ruolo essenziale di dio purificatore in connessione, soprattutto, con gruppi gentilizi (*Zeὺς Μιλίχιος ἐν Εὐθυδάμῳ*; *Zeὺς Μιλίχιος*

ἐν Μύσφο)⁴⁵. Accanto a Zeus *Milichios* vengono richiamati anche Ζεὺς Εὐμένης – del quale va sottolineata la novità dell'epiteto – le Εὐμενίδες, i Τριτοπάτορες, divinità ancestrali, antenati fatti oggetto di culto. Non si trova, invece, menzione alcuna della *Malophoros*, cosicché, anche attraverso la documentazione epigrafica, possiamo cogliere la netta distinzione tra *Malophoros* e *Meilichios* e l'autonomia di quest'ultimo, associato invece a divinità catartiche.

Nuove acquisizioni, dunque – l'autonomia dell'area sacra al *Milichios* in Selinunte, innanzitutto – e nuove percezioni – la sua strettissima contiguità con la fonte Gàggera e la sua disposizione lungo la strada che conduceva all'area portuale – ed ancora, l'arcaicità e l'importanza del culto del *Milichios*, quale emerge sia dalle già note, numerose stele aniconiche ed iconiche, sia dalla nuova *lex sacra*⁴⁶, le une e l'altra ben anteriori alla fondazione di Halaesa: tutto ciò, unitamente alle sollecitazioni derivate dalla lettura di un recente articolo dal carattere 'sperimentale', nel quale viene sottolineata l'importanza della 'geografia delle epiclesi' nella storia della genesi dei culti⁴⁷, tutto ciò – dicevo – mi ha indotto a ritenere che sia possibile, non solo istituire pertinenti confronti tra il *Meilichios* alesino e il *Milichios* selinuntino, ma prospettare addirittura una derivazione da quest'ultimo, sia pure mediata, come si dirà, attraverso percorsi plurimi (agrigentini, geloi, siracusani).

E ciò anche in considerazione del fatto che il culto di questa divinità catartica, del *Meilichios* in quanto Zeus, assai diffuso nell'Ellade⁴⁸, molto meno lo è in Sicilia⁴⁹: ben presente a Selinunte, dove è documentato dalle numerose stele iconiche, fors'anche a Siracusa, dove una *Milichie fons* è menzionata da Plinio (3, 89), meno probabilmente è presente nella regione dell'Etna⁵⁰.

Non è qui certo il caso di addentrarsi nel controverso problema dell'origine del culto del *Milichios* in Selinunte, per il quale ormai sembra acclarata – come del resto per altri culti (Angelos Hekate, ad es.) presenti a Selinunte – una derivazione 'metropolitana', attraverso Megara Iblea, direttamente dalla città-madre, Megara Nisea⁵¹, benché, non si possano disconoscere certamente, nel tempo, palesi influenze indigene e puniche, così

nell'aspetto stilistico delle stele⁵², come nelle forme del culto. Ma non riteniamo affatto peregrina l'ipotesi che il culto del *Meilichios* possa essere giunto in Halaesa con i profughi elleni di una Selinunte distrutta.

È ben noto da Diodoro (13, 58, 3) che, nel 409 a. C., quando Selinunte fu conquistata dai Cartaginesi, ben 2600 Selinuntini sfuggirono alla cattura trovando rifugio ed ospitalità in Agrigento. Se pur molti di essi, quasi subito, poterono far ritorno in patria per i buoni servigi di un loro concittadino, tal Empedione filopunico – lo apprendiamo sempre dal racconto diodoreo (13, 59, 3) – ed altri vi ritornarono qualche anno dopo, al seguito di Ermocrate (Diod., 13, 63, 3), non possiamo escludere presenze selinuntine in Agrigento ancora nel 406 a. C., quando la città subì da parte cartaginese la medesima, tristissima sorte di Selinunte e profughi agrigentini furono accolti prima a Gela e, quindi, a Leontini (Diod., 13, 89-90).

Pertanto, alla presenza di profughi geloi ed agrigentini – che devono essere presupposti nella fondazione di Halaesa per spiegare alcune peculiarità rodie delle forme verbali alesine⁵³ – potremmo aggiungere, nel *symmikton ochlon* di esuli che presero parte alla fondazione, anche la presenza di elementi selinuntini, che potrebbero avere avuto un ruolo significativo nella diffusione primae, quindi, nell'affermarsi del culto del *Meilichios* in Halaesa⁵⁴.

Ciò detto però, bisogna aggiungere che, dalle esigue ed indirette indicazioni contenute nelle linee del *frg.* A delle *tabulae* non si percepiscono nel *Meilichios* alesino quei connotati arcaici e ghenetici, di culto privato e familiare che sembrano proprî, invece, del *Milichios* selinuntino: ma non sapremmo dire, davvero, se perché mai posseduti, o piuttosto per la recenziarietà, e della fondazione della *polis* di Halaesa, e della documentazione epigrafica alesina rispetto a quella selinuntina⁵⁵.

La funzione del *Meilichios* alesino appare più pubblica e 'politica'. La sua peculiarità emerge soprattutto dalla contiguità e dalla correlata connessione tra il *Meilichieion* e la *hodos Xenis*, ed è proprio la specificazione della strada, a mio avviso, a determinare la funzione e l'importanza dell'area sacra e del culto nell'ambito del territorio e della *polis*.

Se la persistenza della *hodos Xenis* potesse oggi essere riconosciuta – come pure è stato suggerito⁵⁶ – nell’odierna ‘via Spitale’ (o, con forma italianizzata, ‘via Ospedale’), che attraversa la contrada omonima circa due Km a S del sito di Halaesa, avremmo un elemento chiave per calare nella realtà dell’odierno paesaggio tusano una delle principali coordinate della viabilità dell’antico ‘catasto’. Peraltro, nella ‘via Spitale’ è possibile riconoscere una trazzera regia che collega la collina di S. Maria delle Palate alla fiumara di Tusa (antico Ἁλαῖος/*Halaesus*) tenendosi sempre in quota rispetto al corso del fiume⁵⁷. Per la sua posizione a mezza costa che la proteggeva dalle piene del fiume, è possibile che sia stata la più importante via di accesso alla città, quella che poneva in collegamento, in senso N-S, il mare con l’entroterra, la via che percorrevano i forestieri per giungere ad Halaesa, anche e soprattutto quelli che vi pervenivano, provenendo dall’*exitus maritimus*, dall’area portuale⁵⁸. Si potrebbe allora supporre che quel *balaneion*⁵⁹, non ricadente proprio all’interno del *Meilichieion*, ma certo ad esso connesso, in quanto situato non lontano dall’area sacra, mentre caratterizzava, data l’abbondante presenza di acqua nella zona, la divinità ivi venerata come catartica, potesse anche alludere a riti di purificazione e a misure di controllo dell’igiene e della salute pubblica⁶⁰, soprattutto se, come a Megara, ad Atene, a Selinunte, anche ad Halaesa si potesse privilegiare il collegamento del *Meilichieion*, attraverso la *hodos Xenis*, con l’area portuale.

Pertanto, senza disconoscere o sottovalutare gli aspetti ‘naturali’ del *Meilichios* alesino, divinità feconda e fecondante perché legata all’acqua e, dunque, alla feracità della terra, al rigoglio delle diverse colture, alla prosperità ed abbondanza dei raccolti, tuttavia preminente appare il significato metaforico di *Meilichios*: quello catartico, legato alla purezza rituale, che rende il *Meilichios* affine allo Zeus *Xenios*, al *Katharsios*, all’*Ikesios*, protettore e benevolo accoglitore di supplici, forestieri e stranieri. Il dio, al quale doveva essere di pertinenza ad Halaesa, come a Selinunte e ad Atene, la sfera delle purificazioni, indispensabili per l’ammissione o la riammissione in seno al corpo sociale, l’integrazione o la reintegrazione politica di quanti a diverso titolo ne fossero o ne fossero stati esclusi.

3. *Adranos*

Nella medesima zona del *Meilichieion*, ma a quota più bassa, sembra ricadere anche l'*Adranieion*, il *temenos* dedicato ad *Adranos*⁶¹, principale divinità del *pantheon* siculo⁶². Esso costituisce punto di riferimento nella descrizione dei confini di un undicesimo e di un dodicesimo *klaros*, ed è proprio dalle prescrizioni date all'affittuario del dodicesimo lotto che è possibile dedurre alcune importanti indicazioni relative all'articolazione dell'area sacra: «sarà lasciata una stradella d'accesso di sei piedi (πόθοδον ἑξάπεδον) dalla parte dell'*Adranieion* (πρὸ τὸ Ἄδρανιεῖον) e ci si terrà ad una distanza di venti piedi (καὶ κ' πόδας) ἀποστασεῖ in tutto (παντᾷ) dal sacello (ἀπὸ τοῦ ναοῦ)». In altri termini, si fa obbligo all'affittuario del dodicesimo lotto di lasciare un passaggio largo sei piedi (= m 1,776)⁶³ tra terreno profano (il proprio *klaros*) e terreno sacro e, in ogni caso, di segnare il confine del lotto a non meno di venti piedi (= m 5,920) di distanza dalla vera e propria costruzione sacra (*naos*), che ricade all'interno del *temenos* (tav. CLXXVII, 1-2).

Certo, la prescrizione di tenersi a venti piedi di distanza dal *naos* e solo a sei piedi dal limite del terreno sacro al dio *Adranos*, se confrontata con l'analoga prescrizione relativa al lotto di terreno in prossimità del quale si trova la fonte *Ipyrra*⁶⁴, per la quale si prescrive invece una *peristasis* (περίστασιν ἀφησεῖτα(ι) πόδας) ο' παντᾷ)⁶⁵ di settanta piedi (= m 20,720), ci induce a ritenere l'*Adranieion* di non ampia superficie. Non per questo poco importante tuttavia.

È significativa, intanto, la presenza all'interno del *temenos* di un edificio sacro (*naos*), per quanto modesto esso si possa immaginare. La rilevanza, poi, che il culto di *Adranos* riveste in Halaesa è indicata dall'essere il *temenos* del dio ritagliato in una zona del territorio dominata da un asse viario portante – anche se meno importante della già menzionata *hodos Xenis*. Infatti, nella gerarchizzazione delle principali coordinate del territorio alesino, dei percorsi stradali come dei corsi d'acqua, dei quali resta menzione nel testo epigrafico, seconda rispetto alla *hodos Xenis* va considerata la *hodos* che conduce al *Tapanon* (κατὰ τᾶς ὁδοῦ τᾶς ἐπὶ τὸ Τάπανον)⁶⁶. Benché non sia del tutto chiaro se si tratti

di un edificio o semplicemente di un'area circoscritta, il *Tapanon* è comunque di un certo rilievo perché, oltre ad essere fornito di una specifica denominazione, risulta munito di una cinta fortificata poligonale (περιτειχίσμα)⁶⁷ della quale viene preso in considerazione, come punto di riferimento ottico più che topografico, l'angolo che risulta, nel territorio in declivio, come posto più in alto (τὰν γωνίαν τὰν ἀνωτάταν). E proprio dal *Tapanon* la strada acquisisce il suo nome, come strada che conduce al *Tapanon* (A, col. I, ll. 51-52: κατὰ τᾶς ὁδοῦ τᾶς ἐπὶ τὸ Τάπανον; A, col. I, l. 57: ἐς τὰν ὁδὸν τὰν ἄγουσαν ἐπὶ τὸ Τάπανον) o come strada che si diparte dal *Tapanon* (A, col. II, ll. 14-15: ἐς τὰν ὁδὸν τὰν ἀπὸ <τοῦ> Ταπάνου).

I connotati dell'Adranos alesino che emergono da queste brevi indicazioni *a latere* rientrano perfettamente nelle caratteristiche essenziali del dio, quali ci sono note attraverso le poche informazioni raccolte e tramandate da fonti tarde: Plutarco (*Tim.*, 12, 2 e 16, 5-6) ed Eliano (*NA*, 11, 20), in particolare. Quest'ultimo, che per sua espressa dichiarazione attinge a Ninfodoro siracusano⁶⁸, colloca il principale centro di culto della più importante divinità epicorica sicula (ἐπιχώριον δαίμων) nella *polis* di Adrano⁶⁹. Al dio sarebbe stato dedicato un bosco sacro (ἄλσος) ed un tempio (νεώς), la custodia dei quali, diurna come notturna, sarebbe stata affidata a non meno di mille cani sacri (κύνες ἱεροί)⁷⁰ superiori, in quanto a bellezza e dimensioni, ai cani molossi. Cani particolari, in grado non solo di accogliere benevolmente i visitatori del santuario senza distinzione di appartenenza etnica (εἴτε εἶεν ξένοι εἴτε ἐπιχώριοι)⁷¹, ma capaci di 'gestirli', accompagnandoli a casa se ubriachi, se ladri invece facendoli a brani.

Plutarco invece, nel contesto della narrazione dei prodigi che accompagnarono l'intervento militare di Timoleonte in Sicilia, ricorda che proprio nel giorno dello scontro tra lo stratega corinzio ed Iceta (344 a. C.) – scontro avvenuto proprio presso Adrano⁷² – le porte del santuario che custodiva la statua del dio si sarebbero aperte da sole (οἱ μὲν ἱεροὶ τοῦ νεῶ πυλῶνες αὐτόματα διανοιχθεῖεν) e, mentre il volto della statua si rigava di sudore (τὸ δὲ πρόσωπον ἰδρῶτι πολλῶ ῥέομενον), la punta della sua lancia aveva cominciato a vibrare (τοῦ θεοῦ τὸ μὲν δόρυ

σειόμενον ἐκ τῆς αἰχμῆς ἄκρας)⁷³. Prodigii tutti che avevano persuaso anche gli Adraniti più diffidenti dell'opportunità di accogliere benevolmente Timoleonte⁷⁴.

La statua cultuale del dio Adranos ricordata da Plutarco non ci è pervenuta, né di essa possediamo altra descrizione: ignoriamo cioè se, a parte l'attributo della lancia, il dio fosse rappresentato in nudità 'eroica' o fosse ricoperto da armatura. In ogni caso, di tale statua si suole considerare parziale raffigurazione la testa barbata maschile, a sinistra, con elmo corinzio e leggenda ΑΔΡΑΝΟΥ, impressa sul D/ di una serie di emissioni mamertine in bronzo, datate tra 275-270 a. C., che recano al R/ un cane stante e, in esergo, la leggenda ΜΑΜΕΡΤΙΝΩΝ⁷⁵ (tav. CLXXVIII, 1). Benché le fattezze del volto ricordino piuttosto l'Ares che caratterizza le emissioni bruzie e romano-campane, tuttavia, la leggenda ΑΔΡΑΝΟΥ che accompagna il profilo maschile e l'immagine del cane su R/ non lasciano dubbio alcuno che il tipo monetale faccia riferimento proprio al dio siculo. Anche se, piuttosto che segno di una diffusione del culto di Adranos nella Messina mamertina⁷⁶, il tipo monetale sembra implicare una qualche pertinenza della *polis* di Adrano e del suo famoso santuario all'area di dominio mamertino, nell'ultimo trentennio del III sec. a. C.⁷⁷.

E la statua di Adranos armato di lancia, ricordata da Plutarco, forse non era l'unica. È probabile che, come il *neos* in Adrano menzionato da Eliano, anche il *naos* nell'*Adranieion* alesino racchiudesse una statua cultuale del dio⁷⁸. Alla quale è possibile che alluda uno dei tipi monetali di Halaesa, su emissioni datate tra 212 e 190 a. C., che presentano al R/ l'immagine di un guerriero stante – di chiara derivazione statuaria per la positura – con corazza, elmo, la destra appoggiata alla lancia, accompagnato, a volte, sembrerebbe, dalla presenza di un cane accovacciato in basso a sinistra, e dalla leggenda ΑΛΑΙΣΑΣ ΑΡΧ⁷⁹ (tav. CLXXVIII, 2).

È ben noto quanto diffuso sia, tra III e II sec. a. C., il tipo monetale del guerriero stante, seppur con varianti diverse relative tanto all'abbigliamento quanto all'atteggiamento, in numerosi centri dell'isola. È opinione pressoché concorde che tale tipologia

contraddistingua le emissioni di quelle *poleis* di Sicilia che avevano ricevuto da Roma l'onore e l'onere di fornire la guardia armata al santuario di Afrodite Ericina⁸⁰. Ferma restando la loro funzione di emissione 'militare', resta spazio, tuttavia, per una meno generica e diversa interpretazione del tipo del guerriero con lancia, nel quale non è forse del tutto peregrino ravvisare la raffigurazione di una divinità⁸¹: del dio Adranos nel caso particolare dell'emissione alesina. E saremmo tentati di suggerire che al culto di Adranos possa collegarsi o alludere anche un altro inconsueto e singolare tipo monetale, descritto come «cane su colonna», che si suggerisce raffigurato sul R/ di un altro piccolo e rarissimo nominale alesino, datato anch'esso ad epoca romana⁸² (tav. CLXXVIII, 3).

Non possiamo con certezza affermare che le due *eventuali* raffigurazioni monetali di cani possano alludere alla presenza di *kynes hieroi* anche nell'*Adranieion* alesino come in quello alle pendici dell'Etna, ma ci aiuterebbero a comprendere – la seconda raffigurazione soprattutto, qualora essa fosse definitivamente accertata – la probabile origine dell'immagine di un 'cane su colonna' che campeggia nell'odierno stendardo municipale della cittadina di Tusa, quale pervicace persistenza di un simbolo legato al culto dell'antico dio siculo, quale 'fossile guida', dunque, per l'esatta individuazione del sostrato culturale di cui si ritengono eredi gli odierni tusani⁸³.

La presenza di Adranos, divinità sicula per eccellenza, non desta ovviamente alcuna meraviglia nel *pantheon* di una *polis* che ha come madre patria Herbita⁸⁴, un centro siculo rimasto a lungo in stretta connessione politica con l'area etnea⁸⁵, che è il cuore del culto del dio Adranos. È possibile (e verisimile) che il culto sia stato portato in Halaesa dagli *aporoï Herbitaioi*, benché lo si possa solo presumere dato che nulla, o quasi, sappiamo dei culti erbitesî (tranne, come si vedrà, per Apollo). Ma non possiamo escludere che sia giunto, piuttosto, con profughi siculi provenienti dall'area etnea – si pensi al coevo abbandono del centro siculo del Mendolito⁸⁶ – ricacciati da Dionisio I e confluiti in Herbita, a costituire anch'essi parte di quel *symmikton ochlon* che sta alla base della fondazione di Halaesa⁸⁷.

La posizione extramurana del santuario non ritengo sia da addebitare alla natura epicorica del dio⁸⁸, quanto piuttosto alla funzione di φυλάττων δαίμων che nell'organizzazione del territorio alesino sembra essere stata assegnata al dio Adranos. Il quale, in ogni caso, non lascia trasparire alcuno di quei connotati arcaici di divinità legata a fenomeni naturali (acqua e fuoco) che appaiono invece peculiari dell'Adranos venerato alle pendici dell'Etna, padre dei Palici, assimilato in parte e sovrapposto ad Efesto⁸⁹, né ad una sua eventuale funzione catartica, che pur emerge in relazione all'Adranos etneo⁹⁰, ma affatto espressa nel contesto alesino, dove tale funzione appare affidata piuttosto al *Meilichios*.

L'ubicazione e l'organizzazione del *temenos* del dio Adranos in prossimità di un edificio o di un'area pubblica e ben munita, quale si individua nel *Tapanon* con il suo poligonale *periteichisma*, suggeriscono una maggiore affinità dell'Adranos alesino con divinità deputate alla salvaguardia, alla difesa⁹¹ di zone anche altrimenti protette – fors'anche con il controllo armato del territorio – e lo rendono affine, dunque, all'Adranos che campeggia sulle monete mamertine, con i tratti, appunto del dio Marte. Ma possiamo solo presumere che un più antico culto di stampo siculo-etneo (derivato dalla madrepatria Herbita? introdotto da Siculi provenienti dal Mendolito?) sia stato, per così dire, 'rinverdito', subendo un processo di tipo acculturativo da parte dei Mamertini, quando Halaesa passò – per breve tempo, in verità – sotto il protettorato mamertino, prima della 'liberazione' operata, intorno al 269 a. C., da Gerone II⁹².

4. Apollo

Nel sistema religioso alesino Apollo occupa, senza dubbio, il primo posto in quanto divinità poliade. La menzione del suo santuario ricorre nel *frg. A* delle *tabulae* a breve distanza due volte, in relazione alla descrizione, rispettivamente, del quarto e del sesto lotto degli appezzamenti (δαίμοι) destinati a coloro che abitano lungo il corso dell'Aleso⁹³. Va identificato, infatti, indubbiamente con τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος menzionato specificamente a col. II, l. 63 (ἀπὸ τᾶς ῥινὸς τᾶς κατὰ τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος τᾶς κατὰ

τὰ χάλκια τὰ ποτὶ τῷ μαγειρικῷ)⁹⁴, anche l'indeterminato τὸ ἱερόν menzionato poco prima, a col. II, l. 54 (ἐκ τᾶς ῥινὸς τᾶς κατὰ τὸ ἱερόν, εἰ τὰ χάλκια, κατὰ τὸ μαγειρικόν)⁹⁵. Il richiamo, in entrambi i casi, ad ambienti che costituiscono parte o comunque sono connessi con lo *hieron*, quali τὸ μαγειρικόν e τὰ χάλκια – da intendersi rispettivamente come «cucina» e «vano dei bronzi» – costituisce sicuro indizio d'identità tra i due *hiera*.

Si tratta, con ogni verosimiglianza, dello stesso santuario menzionato da Diodoro come τὸ Ἀπολλώνιον, all'interno del quale – come ricorda l'Agirinense – ancora ai suoi tempi, Erbitesi ed Alesini, nonostante qualche attrito, determinato dal diverso ruolo economico occupato dalle due *poleis* all'interno della Sicilia, ormai provincia romana, celebravano in comune riti di *συγγένεια*⁹⁶. Non era tuttavia un santuario extramurano⁹⁷. Menzionato nelle linee della *tabula* in connessione con la cinta muraria, lo *hieron tou Apollonos*, come altrove ho provato a dimostrare⁹⁸, ne ricadeva certamente all'interno. E, tuttavia, non necessariamente a ridosso del *pyrgos*, come troviamo indicato nella *forma tabulae* di Arangio Ruiz ed Olivieri (tav. CLXXIX, 1) e, ancor più, in quella di Sicca (tav. LXXIX, 2). Anche posto a distanza e, perfino collocato sulla sommità della collina, dato il consistente declivio del terreno, lo *hieron tou Apollonos* era comunque ben visibile e doveva fornire all'agrimensore, con l'articolazione dei suoi ambienti connessi, una serie di precisi punti di riferimento, non effettivi, concreti, ma 'ottici', utili comunque per tracciare le coordinate perimetrali per l'identificazione di alcuni *klaroi*.

Risulta pertanto probabile, anche se non definitivamente provato da approfondite indagini archeologiche, che sede del culto di Apollo possa essere stato l'edificio noto come 'tempio A', i cui resti, ancora da esplorare, affiorano sulla sommità della collina di S. Maria delle Palate, all'interno della cinta muraria⁹⁹ (tav. CLXXX). Diversi sono gli indizi che suggerirebbero un'accurata verifica e consentirebbero, perfino, di ipotizzare che all'interno dell'area sacra ci fosse spazio per associare, come altrove del resto, al culto di Apollo anche quello della divina sorella Artemide¹⁰⁰.

È il testo epigrafico, pertanto, a fornire interessanti ed altrimenti ignoti particolari circa l'articolazione dell'area sacra: doveva trattarsi di un santuario a carattere monumentale, un complesso importante di ambienti diversificati, dotato di strutture di 'servizio' funzionali alle pratiche cultuali e rituali¹⁰¹. Resta menzione del *mageirikon*, il regno del *mageiros*, il vittimario sacrificatore, e al contempo, cuoco e distributore delle carni nei banchetti sacri¹⁰². E con il *mageirikon* sembrerebbe connesso, eppure distinto, un ulteriore ambiente, *ta chalkia*, dove verosimilmente era riposto il vasellame e gli utensili di bronzo (spiedi, lebeti, calderoni, etc.)¹⁰³ da utilizzare per le pratiche sacrificali, per la preparazione e la consumazione dei pasti rituali che gli Alesini erano soliti celebrare con gli Erbitesi, secondo quanto ricorda Diodoro (14, 16, 4), ancora in età romana, seguendo la prassi dei pasti in comuni.

E proprio ai solenni sacrifici rituali in onore di Apollo potrebbe fare riferimento un secondo importante reperto, proveniente sempre dalla succitata area del 'tempio A': una testa di toro in terracotta¹⁰⁴, animale che – è ben noto – costituisce la vittima sacrificale per eccellenza nell'ambito del culto apollineo di ascendenza delfica; come potrebbe alludervi anche il tipo monetale della testa bovina ornata di *vittae*, che caratterizza il R/ di qualche rara emissione alesina dell'ultimo venticinquennio del IV sec. a. C.¹⁰⁵ (tav. CLXXXI, 1).

L'importanza del culto di Apollo è ben documentata anche in epoca successiva. Viene segnalata come proveniente dai dintorni di Halaesa la dedica ad Apollo: *Apoline / L(ucius) Carnius C(ai) f(ilius)* (tav. CLXXXI, 2), che costituisce una delle più antiche iscrizioni in lingua latina rinvenute in Sicilia¹⁰⁶. Se la sua provenienza dal territorio alesino potesse essere definitivamente accertata, avremmo, al contempo, un ulteriore tassello della continuità sempre fervida del culto di Apollo collegata ad una precocità della presenza romana, peraltro già nota e documentata anche da altre iscrizioni sicuramente alesine¹⁰⁷.

In ogni caso, Halaesa risulta menzionata nella lista dei *thearodokoi*, quale indiscutibile tappa dell'itinerario percorso in Sicilia dai *thearoi* delfici, laddove sembra esserne assente Herbita¹⁰⁸.

E ciò non può destare meraviglia dal momento che, secondo la già citata testimonianza di Diodoro (cf. *supra*, n. 96), ben informato su culti e manifestazioni religiose che coinvolgevano ed associavano le *poleis* di Sicilia, era Halaesa, l'*apoikia*, sede dei riti in comune in onore di Apollo, non la città-madre, Herbita.

È opinione corrente che la sezione siciliana della lista dei *thearodokoi* sia ascrivibile cronologicamente tra la fine del III sec. e gli inizi del II sec. a. C.¹⁰⁹: essa potrebbe riflettere, dunque, anche il ruolo indubbiamente privilegiato – e non solo rispetto ad Herbita – che Halaesa, consegnatasi come prima nelle mani dei consoli romani allo scoppio della prima punica, finì con l'assumere nell'organizzazione della *provincia Sicilia*, quale *civitas immunis ac libera*¹¹⁰. Non è casuale, allora, che nella coeva (212-190 a. C.) monetazione bronzea alesina campeggi al D/ il profilo di Apollo con corona di alloro, che si accompagna ad un tipo inusuale di R/: due destre unite nella stretta tra una spiga di grano ed un caduceo, mentre la leggenda ΑΛΑΙΣΑΣ ΑΡΧ (o in monogramma ⌘) è segnata su entrambe le facce della moneta¹¹¹ (tav. CLXXXI, 3). Si tratta di una tipologia quanto mai eloquente per celebrare l'ἑπιδώσειν/*deditio* di Halaesa a Roma, che notevole fortuna e diffusione avrà nella monetazione provinciale romana in età successiva¹¹².

Ma la serie Apollo/ due destre unite non è la prima delle emissioni alesine a recare l'effigie del dio delfico. Ché, anzi, è proprio la monetazione, pur frammentaria, a documentare nella sua varietà, l'importanza, la vitalità e la continuità sulla lunga durata del culto di Apollo in Halaesa.

Non riteniamo si possano includere nel novero delle testimonianze (numismatiche) del culto di Apollo in Halaesa – benché come tali, anzi come prime, vengano comunemente considerate – le grosse lire di bronzo, riconiate su emissioni dionigiane, che recano al D/ il profilo della divinità, con lunghi capelli e leggenda ΑΡΧΑΓΕΤΑΣ, sul R/ la fiaccola accesa tra due spighe di grano¹¹³ (tav. CLXXXI, 4); nemmeno se fosse del tutto certa la loro provenienza dalla zecca di Halaesa. Infatti, la leggenda ΣΥΜΜΑΧΙΚΟΝ che accompagna sul R/ o il tipo della fiaccola accesa tra spighe o il tipo del fulmine alato sui nominali inferiori

(tav. CLXXXII, 1), richiama il complesso della monetazione *symmachica* d'età timoleontea (343-339 a. C.) e induce a considerare il tipo di Apollo *Archagetas*¹¹⁴ intimamente legato alla spedizione 'colonizzatrice' guidata dal corinzio Timoleonte. Il tipo monetale costituisce, pertanto, piuttosto una scelta politica determinata dalla volontà e dalla necessità di propagandare i legami intercorsi tra le diverse *poleis* della Sicilia orientale che avevano aderito alla *symmachia* timoleontea, nella quale Halaesa sembra aver ricoperto, comunque, un posto preminente¹¹⁵.

In ogni caso, l'immagine di Apollo continua a comparire su un numero notevole di emissioni, lungo tutto l'arco cronologico delle coniazioni alesine a noi note. Caratterizza qualche piccolo nominale di età agatoclea (339-317 a. C.), sul R/ del quale un Apollo seduto su *omphalos* si accompagna al D/ ad una testa femminile e alla leggenda ΑΛΑΙΣΙΝΩΝ¹¹⁶ (tav. CLXXXII, 2).

Ritorna, poi, a campeggiare sul D/ della monetazione bronzea anche in età romana (212-190 a. C.), persino talvolta con reduplicazione dell'immagine del dio su entrambe le facce della moneta e, comunque, con moltiplicazione dei suoi simboli. Abbiamo già accennato alle serie che recano sul D/ il profilo di Apollo con corona di alloro, sul R/ l'inusuale tipo delle due destre unite nella stretta¹¹⁷. Dobbiamo aggiungere che i diversi frazionali dello stesso periodo (*emilitra*, *triantes*, *tetrantes*, *exantes*), al profilo laureato di Apollo sul D/, associano sul R/ o una figura di Apollo nudo, appoggiato ad una lira, accompagnato dagli attributi simbolici che ne richiamano il culto¹¹⁸ (tav. CLXXXII, 3), o i soli simboli di pertinenza apollinea: tripode, lira, *omphalos*, bucranio, leggenda ΑΛΑΙΣΑΣ ΑΡΧ, talvolta in monogramma¹¹⁹ (tav. CLXXXII, 4).

Ed è sempre forte il richiamo al culto del dio di Delfi anche nella tipologia delle cosiddette «foundation issue»¹²⁰, i bronzi d'età tardo-repubblicana (44-43 a. C.), con leggenda ormai latina. Essi presentano al D/ testa laureata di Apollo, leggenda ΗΑΛ(lesa) ΑΡΧ(honida), al R/ il tripode o la lira, leggenda CAEC(ilus) RUF(us) II VIR (tav. CLXXXIII, 1), il nome del magistrato eponimo della comunità alesina ormai ordinata nell'assetto dello stato romano¹²¹.

Anche la tipologia delle più tarde emissioni alesine d'età augustea fa riferimento al culto di Apollo. Si tratta di lire, databili tra 2 a. C. - 7 d. C.¹²², che presentano sul D/ una testa maschile di profilo, coronata di alloro e leggenda HALAESA ARCHONIDA, sul R/i simboli apollinei: il tripode, accompagnato dalla leggenda M. PAC(cius) M[D]ES(ignatus), ovvero la lira, con la leggenda M. PAC(cius) MAX(umus) II VI[R F]L(amen) AUG(usti) DES(ignatus) (tav. CLXXXIII, 2), o ancora, una grande corona di alloro, contornata dalla leggenda M. PACCIUS M̄A(C)XU(mus) FLĀMĒ(n) e, al centro, AŪG(ustalis) o AŪG(usti)¹²³ (tav. CLXXXIII, 3).

Tuttavia, se i tipi del R/ (tripode, lira, corona di alloro) rimandano tutti inequivocabilmente al culto di Apollo, il profilo maschile sul D/ non ha più i lineamenti delicati e giovanili del dio delfico che si riscontrano sulle precedenti emissioni monetali; i tratti sono sovente maturi e pesanti, e richiamano quelli più umani dell'*Augustus*¹²⁴. E ad Ottaviano Augusto del resto riporta, inesorabilmente, anche la leggenda del R/ con il richiamo al *flamen Augusti*. Si tratta di un insieme di dati che indicano la nuova direzione, la trasformazione, la rifunzionalizzazione dell'immagine di Apollo. Il quale permane divinità poliade di Halaesa, ma viene utilizzato anche quale veicolo di propaganda del culto augusteo nel suolo provinciale e consente di sottolineare il forte legame, religioso e politico al contempo, tra centro del potere e periferia.

E non c'è alcun bisogno di sottolineare quanta e quale importanza abbia avuto il culto di Apollo nella politica di Augusto¹²⁵, né di ricordare quanta cura pose l'imperatore a trasformare, in Roma innanzitutto, i luoghi principali del culto di Apollo – mi riferisco, oltre che al restauro della più antica *aedes Apollinis in Circo*, soprattutto alla riorganizzazione del sontuoso complesso dedicato ad Apollo sul Palatino, strettamente collegato alla *domus Augusti*¹²⁶ – in luoghi di celebrazione della sua politica, della sua persona, della sua famiglia.

Apollo è divinità ellenica per eccellenza, e l'*Archagetas* – come viene denominato l'Apollo il cui profilo compare sulle più antiche emissioni che si riconducono alla zecca di Halaesa – è il

dio antico che protegge ed indica la strada da percorrere agli Elleni colonizzatori. In quanto divinità deputata alle deduzioni e agli insediamenti coloniali, Apollo potrebbe essere derivato ad Halaesa – se dobbiamo tener conto della testimonianza di Diodoro – dalla madrepatria Herbita, sulle cui emissioni in argento, rare in verità e, comunque, non anteriori alla metà del IV sec. a. C., campeggia proprio un profilo del dio¹²⁷. Ma, seppure importato dagli *aporoï Herbitaioi*, peraltro già profondamente ellenizzati all'epoca della fondazione di Halaesa (405 o 403 a. C.), quello di Apollo fu culto profondamente ellenico e, pertanto, ben condiviso dai profughi elleni che presero parte alla fondazione. E non solo. Presto condiviso anche dalla terza componente etnica – prima per apporto numerico, secondo l'indicazione diodorea – quella mercenariale italica (osca, campana, sannita, etc.), convogliata da Archonides nella fondazione della *polis*. Tale componente potrebbe aver presto sostituito (o sovrapposto) *Mamers* con Apollo, quale dio del processo migratorio e del *ver sacrum*, non sapremmo dire quanto per autonoma elaborazione locale, o per più tardo recepimento da parte dei Mamertini di Messana¹²⁸, quando costoro estenderanno il proprio dominio su buona parte della Sicilia nord-orientale, raggiungendo anche Halaesa.

Se queste considerazioni colgono nel vero – ma si tratta piuttosto di constatazioni – forse allora, la funzione di divinità poliade assegnata in Halaesa ad Apollo e la collocazione acropolica del suo santuario (che ci auguriamo venga presto verificata e confermata), piuttosto che dipendere solo dalla 'ellenicità' del dio, aveva a base una condivisione ed una confluenza di esigenze culturali e culturali delle diverse componenti etniche che contribuirono alla costituzione della *polis* di Halaesa.

Se poi il culto di Apollo continuò a rivestire un ruolo importante anche in età romana, ciò dipese da scelte che superano, di gran lunga, l'ambito 'municipale' alesino e riconducono a Roma: sembra essere stato infatti l'Apollo romano, il dio prescelto e potenziato da Augusto a rifunzionalizzare l'Apollo di Halaesa, assicurandogli, a lungo, continuità di culto¹²⁹.

NOTE

Desidero dedicare queste pagine alla memoria di tre infaticabili studiosi della Sicilia antica, Maestri, direttamente o indirettamente, per molti di noi: a Giuseppe Nenci, intelligente promotore e instancabile animatore di queste «Giornate», a David Asheri, che alla storia della Sicilia ha dedicato non poche delle sue lucide ed acute riflessioni, a Salvatore Calderone, alle cui sollecitazioni affettuose devo l'avvio della mia ricerca sulle *tabulae halaesinae*.

¹ A. M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Aree sacre nella Tabula halaesina*, in «Religione e città nel mondo antico. Atti CeRDAC XI, 1980-1981», Roma 1984, 175-181.

² Ciò è quanto emerge anche da alcune traduzioni-interpretazioni latine che i primi editori del testo epigrafico ne avevano dato, a partire da J. GRUTERUS, *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani in corpus absolutiss(imum) redactae cum indicib(us) XXV, ingenio ac cura Iani Gruteri*, Pragae 1603, CCX-CCXIII; G. GUALTHERUS, *Siciliae objacentium insularum et Bruttiorum antiquae tabulae cum animadversionibus* Panormi s. d. [ma post 1621], 6-13 e Messanae 1624 [ma 1625], 28-35; G. L. Castello Principe di TORREMUZZA, *Storia di Alesia, raccolta da Selinunte Drogonteo*, Palermo 1753, [Messina 1989], 158-168; ID., *Siciliae et objacentium insularum veterum inscriptionum nova collectio prolegomenis et notis illustrata*, Panormi 1769, 104-106; 109-111.

³ È definizione tratta da J. - L. AMSELLE, *Anthropologie de la frontière et de l'identité ethnique et culturelle: un itinéraire intellectuel*, in «Confini e frontiera nella grecità d'Occidente. Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997», Taranto 1999, 17-41, 38; ID., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa ed altrove*, Torino 1998 [trad. it. dell'ed. Paris 1990].

⁴ DIOD., 14, 16, 1-2: Ἀρχωνίδης δ' ὁ τῆς Ἐρβίτης ἐπιστάτης, ἐπειδὴ πρὸς Διονύσιον εἰρήνην ὁ δῆμος ὁ τῶν Ἐρβιταίων συνέθετο, διανοεῖτο κτίσαι πόλιν. Ἔῤῥχε γὰρ μισθοφόρους τε πλείους καὶ σύμμικτον ὄχλον, ὃς τῷ πρὸς Διονύσιον πολέμῳ συνέδραμεν εἰς τὴν πόλιν[πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀπόρων Ἐρβιταίων ἐπηγγέλλοντο αὐτῷ κοινωνήσειν τῆς ἀποικίας. Ἀναλαβὼν οὖν τὸ συνεδρεῦον πλῆθος κατελάβετό τινα τῶν λόφων ὀκτῶ σταδίους ἀπέχοντα τῆς θαλάττης, ἐν ᾧ πόλιν ἔκτισεν Ἀλαισαν· οὐσῶν δὲ καὶ ἄλλων πόλεων κατὰ τὴν Σικελίαν ὁμωνύμων, Ἀρχωνίδιον αὐτὴν προσηγόρευεν ἄφ' αὐτοῦ... Τινὲς δὲ φασιν ὑπὸ Καρχηδονίων ἐκτίσθαι τὴν Ἀλαισαν, καθ' ὃν καιρὸν Ἰμίλκων τὴν πρὸς τὸν Διονύσιον εἰρήνην ἐποιήσατο. Il testo è tratto da M. BONNET - E. R. BENNET, *Diodore de Sicile, Bibliothèque Historique, Livre XIV*, Paris 1997, 24-25. Per un'analisi del passo diodoreo, con esame della duplice tradizione, sia etnica che cronologia, relativa alla

fondazione della *polis*, rimando al mio *Società ed economia in Alesa Arconidea*, in «Colloquio Alesino. S. Maria delle Palate (Tusa), 1995», a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, 61-80, 61-63.

⁵ Per questo aspetto, cf. A. M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Le Tabulae Halaesinae. Alcuni aspetti grafici e linguistici*, in «*Sicilia Epigraphica*. Atti del Convegno Internazionale, Erice 1998», a cura di M. I. Gulletta, ASNP, S. IV, Quaderni 1999, 2, 449-463.

⁶ Nell'odierno sito di S. Maria delle Palate (Tusa), corrispondente a quello dell'antica Halaesa, rapide ricognizioni sono state effettuate nel territorio e/o nello spazio urbano da A. SALINAS, *Tusa. Colombario di età romana scoperto a S. Maria dei Palazzi presso Tusa, nell'area dell'antica Halaesa (provincia di Messina)*, NSA, 1899, 500-502; P. ORSI, *Notiziario archeologico sulla Sicilia orientale*, Il Mondo Classico, I, 1931, 40-52; P. GRIFFO, *Tusa (Messina). Ricognizione archeologica nell'area dell'antica Halaesa*, NSA, 1940, 123-128; L. BERNABÒ BREA, *Tusa. Rovine dell'antica Halaesa*, NSA, 1947, 241. Hanno interessato, invece, solo porzioni della cinta muraria e parte dell'area urbana le campagne di scavo condotte, nel 1952, 1954, 1956, da G. F. CARETTONI, *Tusa (Messina). Scavi di Halaesa (prima relazione)*, NSA, 1959, 293-349; ID., *Tusa (Messina). Scavi di Halaesa (seconda relazione)*, NSA, 1961, 266-321. Hanno riguardato soprattutto l'*agora* le indagini effettuate, nel triennio 1970-1972, da G. Scibona. I risultati di questi ultimi scavi sono stati pubblicati solo in minima parte: G. SCIBONA, *Epigraphica Halaesina (Schede 1970), I*, Kokalos, XVII, 1971, 3-20 e tav. I; ID., *Gli scavi di Halaesa*, Sicilia, LXXVI, 1975, 89-96; ID., s. v. *Halaisa*, in R. STILLWELL - W. L. MACDONALD - M. H. MCALLISTER, *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*², Princeton 1979, 374. A recenti (1990-1993) interventi di scavo nel territorio alesino, che hanno portato alla luce lembi di una vasta necropoli d'età tardo-imperiale, ancora in corso di studio, fa riferimento G. M. BACCI, *Problematiche archeologiche: qualche aggiornamento*, in «Colloquio Alesino. S. Maria delle Palate (Tusa), 1995», a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, 81-87, 85. Siamo a conoscenza, inoltre, di ulteriori indagini condotte sempre nell'area dell'*agora* da G. Scibona, nel 1998.

⁷ Cf. G. NENCI, *Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale nella polis*, ASNP, S. III, IX, 1973, 459-477; AA. VV., *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred Space in Ancient Greece*, edd. S. E. Alcock - R. Osborne, New York 1994. Ulteriori, utilissime indicazioni di metodo nell'approccio all'identificazione di un luogo di culto, alla definizione e articolazione delle aree sacre, alle modificazioni intervenute per l'arrivo di nuove popolazioni, possono venire da D. DORY, *Religions et territoires. Elements de théorie et propositions de recherche*, in *La construction religieuse du territoire*, Paris 1995, 369 sgg., ed inoltre, dalla sezione *Pour un inventaire des lieux de culte de l'Italie antique*, Cahiers Glotz, 8, 1997, in particolare, dai

lavori di J. SCHEID, *Comment identifier un lieu de culte?*, *ibid.*, 51-59, e di F. GLINISTER, *What is a sanctuary?*, *ibid.*, 61-80.

⁸ Mi riferisco, in particolare, ad indagini sul ruolo fondamentale che i santuari extraurbani hanno rivestito nell'origine della *polis*, condotte da F. DE POLIGNAC, *La nascita della città greca*, Milano 1991 [trad. it. dell'ed. Paris 1984] e, in versione riveduta ed aggiornata, *Id.*, *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*, Chicago 1995; *Id.*, *L'installation des dieux et la genèse des cités en Grèce d'Occident, une question résolue?* in «La colonisation grecque en Méditerranée occidentale. Actes de la rencontre scientifique en hommage à G. Vallet, Rome - Naples 1995», Rome 1999, 209-229. Inoltre, con diversa prospettiva, si cf. I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, 92-113; *Id.*, *La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques*, RHR, CCIV, 1987, 331-352.

⁹ Cf. «Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno di Cortona, 1981», Pisa-Roma 1983; «Confini e frontiera nella grecità d'Occidente. Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997», Taranto 1999. Utili anche i lavori di autori vari raccolti in «*Apoikia*. Scritti in onore di G. Büchner», AION (archeol.), N. S. 1, 1994.

¹⁰ Cf. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Aree sacre... cit.*, 178.

¹¹ Sulla corretta impostazione del rapporto topografico tra *polis* e santuario, che privilegi l'aspetto diacronico, piuttosto che quello spaziale, ha posto già da tempo l'accento F. GHINATTI, *Per uno studio sociologico dei santuari della Magna Grecia*, Studia Patavina, XXIII, 1976, 601-630, 605 sgg.

¹² In proposito, si cf. D. ASHERI, *À propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grande-Grèce: théories et témoignages*, in «Mélanges P. Lévêque», edd. M. - M. Mactoux - E. Geny, I, Paris 1988, 1-15.

¹³ Cf. G. VALLET, *La cité et son territoire dans les colonies grecques d'Occident*, in «La città e il suo territorio. Atti del VII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1967», Napoli 1968, 67-142. Santuari «urbani» sarebbero quelli compresi nel nucleo cittadino entro la cinta muraria, «suburbani» quelli situati nelle immediate vicinanze, nel raggio di circa 1 km, «extraurbani», infine, quelli posti ad una distanza aggirantesi tra i 7 e i 10 km, fino ad un massimo di 40 km. Per questi ultimi, poi, ulteriore distinzione proponeva Vallet tra «piccoli santuari», destinati ai culti rurali e «grandi santuari», autonomi rispetto alla città.

¹⁴ Si cf., in particolare, le riflessioni di GHINATTI, *art. c.*, 605-606. Inoltre, E. LEPORE, *Strutture sociali ed economiche dei santuari di Magna Grecia*, in «L'incidenza dell'Antico. Studi in memoria di Ettore Lepore. Atti del Convegno Internazionale, Anacapri 1991», a cura di A. Storchi Marino, Napoli 1995, I, 43-57, che ha sostituito alla tricotomia tipologica di G. Vallet, la dicotomia: santuari urbani ed extraurbani (o extramurani), a seconda dei

casi. Utile anche R. LEONE, *Luoghi di culto extraurbani d'età arcaica in Magna Grecia*, Firenze 1998, 11 sgg.

¹⁵ Nessuna indicazione è fornita dalle indagini citate a n. 6, né alcun particolare elemento è emerso dal pur lodevole tentativo di ricognizione archeologica condotto nel territorio alesino da A. BURGIO, *Il paesaggio agrario nella Sicilia dell'età ellenistico-romana: il caso di Halaesa*, Dottorato di Ricerca in Archeologia-Topografia, IX ciclo, Bologna 1995-1996.

¹⁶ Poiché le porzioni di territorio da assegnare in fitto ricadono in zone diverse dell'agro alesino, la numerazione dei lotti riparte più volte dal numero uno e il numero sei (□ = *digamma a forma quadrata*), ricorre tre volte: in *frg.* A, col. I, ll. 15 e 20; col. II, l. 63.

¹⁷ Cf. *frg.* A, col. I, ll. 15-19: □. Ἀπὸ τὰς ὁδοῦ τὰς Ξερίδος κατὰ τὰς ὁδοῦ τὰς παρὰ τὸ / Μειλιχιεῖον ἐς τὸν ροῖσκον καὶ κατὰ τοῦ ροῖσκου ἐς / τὰν συμβολὰν τοῦ ροῖσκου καὶ ἀν τοῦ ροῖσκου ἐς τὰν / ὁδὸν τὰν Ξερίδα· ἀκολουθεῖ τῷ κλάρῳ τούτῳ τὸ ὕ / δωρ τὸ ἐκ τὰς κράννας καὶ τοῦ βαλανείου τὸ ἀπορρέον.

¹⁸ Il qualificativo Ξερίς, che trova confronti nei testi catastali di Delfi (cf. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, nr. 79), a Mantinea (POLYB., 11, 11, 5), a Megalopoli, con la variante ξενικά (*IG*, V 2, 443, l. 35), conserva intatta la sua pregnanza, anche se trascritto in minuscola, come suggerisce L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, Roma 1989, nr. 196, secondo il quale, comunque, «l'expression ξενίς ὁδός désigne la principale route qui mène hors du territoire» (p. 142).

¹⁹ Cf. U. SICCA, *Grammatica delle iscrizioni doriche della Sicilia*, Arpino 1924, tav. I.

²⁰ Cf. V. ARANGIO RUIZ - A. OLIVIERI, *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad jus pertinentes*, Milano 1925 [repr. Roma 1965], 53.

²¹ Sul ruolo che la presenza dell'acqua ha svolto nella scelta e nell'affermarsi di determinati luoghi di culto ed inoltre, sul controllo delle risorse idriche del territorio esercitato dai santuarî, e non solo in relazione alle esigenze di culto, cf. G. PANESSA, *Le risorse idriche dei santuarî greci nei loro aspetti giuridici ed economici*, ASNP, S. III, XIII, 1983, 359-387. Circa i rapporti spaziali e di dipendenza tra santuarî, *kranai* e *balaneia*, cf. R. GINOUVÈS, *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, 183 sgg.; inoltre M. - CHR. HELLMANN, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque, d'après les inscriptions de Délos*, BEFAR 278, Athènes 1992, 64, n. 2.

²² Per un utile confronto circa l'utilizzo dell'acqua pertinente aree sacre anche per scopi 'profani', cf. SOKOLOWSKI, *o. c.*, nr. 75; M. - CHR. HELLMANN, *Le vocabulaire de l'eau dans les inscriptions de Délos*, in «L'eau et les hommes en Méditerranée et en mer Noire dans l'Antiquité, de l'époque mycénienne au règne de Justinien. Actes du Congrès International, Athènes 1988», Athènes 1992, 181-196.

²³ Cf. PFISTER, s. v. *Meilichioi Theoi*, *RE*, XV 1, 1931, 340-345; W. PÖTSCHER, s. v. *Meilichioi Theoi*, *KIPauly*, III, Stuttgart 1969, 1157-1158; E. LEPORE, *Epiteti a divinità plurime: Artemis Laphria*, *Ann. Litt. Univ. Besançon*, 1986, 137-154.

²⁴ Si tratta di un'etimologia popolare non accettabile foneticamente, secondo P. CHANTRAINE, *Grec μειλίχιος*, in «*Mélanges Boisacq*», Paris 1937, 169-174; ID., s. v. μείλια. μείλιχος, in *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1974, III, 677-678.

²⁵ Cf. A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1914-1940, II, *Appendix M*, 1091-1160.

²⁶ Cf. F. C. MOVERS, *Die Phönizer*, Bonn 1841, I, 326. Sulla scia di Movers si collocano anche HÖFER, s. v. *Meilichios*, in W. H. RÖSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1894-1897 [Hildesheim 1965], II, 2, 2558-2563. Ancora di recente, S. MOSCATI, *Italia punica*, Milano 1986, 47, ritiene possibile che il culto del *Meilichios* possa riflettere quello di una divinità punica.

²⁷ Cf. N. CUSUMANO, *Zeus Meilichios*, *ΜΥΘΟΣ*, 3, 1991, 19-47; ID. *Culti e miti*, Kokalos, XLIII, 1997-1998, 727-811, 778-783.

²⁸ Per Megara Nisea, cf. PAUS., 1, 44. In Atene, un'area sacra al *Meilichios*, con edicole, stele ed epigrafi votive pertinenti l'età ellenistica è stata scoperta al Pireo, cf. P. FOUCART, *Bas-reliefs du Pirée. Culte de Zeus Meilichios*, *BCH*, VII, 1883, 507-514. CH. PICARD, *Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios*, *RHR*, 1942-1943, 97-127, considerava il *Meilichios* una divinità collegata al culto dei morti ed alle necropoli. Tale connessione, esclusa peraltro da indagini e approfondimenti successivi (cf. CUSUMANO, *Zeus Meilichios...* cit., 19-47), non è comunque percepibile in ambito alesino.

²⁹ Cf. E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Pisa 1911, 146: «Ora Meilichios veniva qualche volta appellato dai Greci Dioniso, ma generalmente era così detto Zeus, come per es. in Argo, in Sicione, in Calcide e soprattutto in Atene. Nessuna meraviglia che anche in Halaesa vi fosse un *Meilichieion*, e cioè un luogo sacro, e forse anche un tempio, di Zeus *Meilichios*. Si tratterebbe sempre di un culto greco; ché oramai non ha più valore l'interpretazione di coloro [N. d. A.: si tratta di Movers e Roscher, citati in nota, per i quali cf. *supra*, n. 26] che riaccostavano quella voce al nome Moloch o Milich della divinità fenicia». In precedenza, tuttavia, lo stesso E. CIACERI, *Contributo alla storia dei culti dell'antica Sicilia*, *ASNP*, XVIII, 1896, 1-97, 10-11, richiamando la duplice tradizione, siculo-ellenica e punica, sulla fondazione di Halaesa, riferita da Diodoro (14, 16, 1 e 4), non escludeva che il culto del *Meilichios* alesino «conservasse tracce di quel duplice carattere fenicio...ed ellenico».

³⁰ Cf. E. GABRICI, *Il santuario della Malophoros a Selinunte*, *MonAL*, XXXII, 1927-1928, 379-406 (pubblicate con il contributo interpretativo di A.

Olivieri). Le iscrizioni sono state riesaminate e ripubblicate da M. T. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1973, nrr. 58-68. La nr. 58 sembra essere la più antica iscrizione che menziona il *Meilichios* e viene datata alla metà del VI sec. a. C.

³¹ B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, Milano 1945, III, 476.

³² Si tratterebbe di un *temenos* quadrato di appena 17 metri, all'interno del quale era stato eretto un piccolo sacello prostilo (m 5,22 x 3,02), con architrave ionica sostenuta da colonne doriche. Così il *Meilichieion* è descritto, ancora, in F. COARELLI - M. TORELLI, *Sicilia*, Roma-Bari 1984, 101.

³³ PACE, *o. c.*, III, 478.

³⁴ Secondo E. MANNI, *Da Megara Iblea a Selinunte: le divinità*, Kokalos, XXI, 1975, 174-195, 180-181, nel *Meilichios* sarebbe da vedere la denominazione greca assunta da una divinità indigena di sostrato, sicana, venerata poi anche dai Siculi, donde la sua presenza nella parte occidentale, quanto orientale dell'isola. Si cf., inoltre, dello stesso E. MANNI, *Sicilia pagana*, Palermo 1963, 114; ID., *Culti greci e culti indigeni in Sicilia. Problemi di metodo e spunti di ricerca*, ASS, VI, 1980, 5-17 (= E. MANNI, *Sikelikà kai Italikà*, Roma 1990, 398-405).

³⁵ Le motivazioni del dissenso sono espresse in PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Aree sacre...* cit., 179-180.

³⁶ MANNI, *Da Megara Iblea a Selinunte...* cit., 181.

³⁷ Cf. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Aree sacre...* cit., 181. Secondo THUC., I, 126, 6, il più antico luogo di culto dedicato al *Meilichios* in Atene, era un *bomos* eretto *exo tes polios*, lungo la Via Sacra che da Atene conduceva ad Eleusi, lungo la sponda del fiume Cefiso. Secondo PAUS., I, 37, 4 e PLUT., *Thes.*, 12, 1, su questo altare era stata operata da parte dei Phitalidi la purificazione di Teseo, macchiatosi di sangue familiare.

³⁸ La definizione è di R. MARTIN - G. VALLET, *L'architettura monumentale religiosa e civile*, in AA. VV., *La Sicilia antica*, Napoli 1980, I, 2, 271-319, 291, fig. 14. Il materiale rinvenuto già da GABRICI, *o. c.*, e quello esaminato da V. TUSA, *Nuovi rinvenimenti nell'area del Santuario della Malophoros a Selinunte*, SicA, XVII, 54-55, 1984, 11-15, dimostrano che il culto risale alla fine del VII - inizi del VI sec. a. C., cioè nel momento stesso in cui sembra che i coloni abbiano occupato la zona portuale.

³⁹ Cf. C. PARISI PRESCICCE, *Notizie preliminari sulla ripresa degli scavi nell'area della Gàggera a Selinunte* in «Chronique d'une journée mégarienne: Mégara Nisaea, Mégara Hyblaea, Sélinonte, Paris 1982», parte II, riassunti in DHA, IX, 1983, 326; RA, 1984, 174). Si cf., inoltre, AA. VV., *Selinunte - Malophoros. Rapporto preliminare sulla prima campagna di scavi - 1982*, SicA, XVII, 54-55, 1984, 17-58; AA. VV., *Selinunte-Malophoros. Rapporto preliminare sulla seconda campagna di scavi - 1983*, SicA, XIX, 60-61, 1986, 13-88.

⁴⁰ In particolare, per il rinvenimento del nuovo santuario nell'area ad

O, sull'importanza del quale, cf. C. PARISI PRESCICCE, *La funzione delle aree sacre nell'organizzazione urbanistica primitiva delle colonie greche alla luce della scoperta di un nuovo santuario periferico di Selinunte*, Arch Class, XXXVI, 1984, 19-132, 21-22, fig. 2.

⁴¹ Cf. M. DEWAILLY, *Les statuettes au parure du Sanctuaire de la Malophoros de Selinonte*, Naples 1992, 36-37: «Il en résulte que la zone où se célèbre le culte de Zeus Meilichios n'est d'aucune manière annexée ou subordonnée au téménos de la Malophoros (comme c'est en revanche le cas pour celui d'Hécate). Elle ne fait pas partie du même ensemble architectural et, en conséquence, constitue un espace culturel autonome et distinct».

⁴² Sulla controversa interpretazione dell'edificio si cf. 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 V. Tusa», Padova 1993, 151-157.

⁴³ MANNI, *Sicilia pagana...* cit., 114; M. T. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni inedite e revisioni selinuntine*, Kokalos, IX, 1963, 137-156, 150, n. 4.

⁴⁴ Per l'editio princeps cf. M. H. JAMESON - D. R. JORDAN - R. D. KOTANSKY, *A Lex sacra from Selinous*, GRB Monographs 11, Durham 1993. Si tratta di una lamina di piombo di notevoli dimensioni, pervenuta nel 1981 al J. Paul Getty Museum di Malibu, restituita allo Stato Italiano nel 1992, ora conservata al museo di Palermo. La lamina reca inciso, disposto su due colonne, con opposto orientamento di scrittura, un testo a carattere rituale. La sua provenienza da Selinunte è suggerita dall'impiego dell'alfabeto 'megarese' caratterizzato dal *beta* a forma di *ny* rovesciato; meno certo è il suo reperimento nell'area del *Meilichios*. Il testo è stato datato dagli editori nel secondo quarto del V sec. a. C, ma su tale datazione, nella recensione al volume, fondate riserve esprime F. CORDANO, in *Aevum*, LXX, 1, 1996, 137-141, 137; EAD., *PP*, LII, 1997, 423-427, 424, proponendo un più ampio arco cronologico, tra la fine del VI e la metà del V sec. a. C.

⁴⁵ Significativa ed opportuna la distinzione sottolineata da CORDANO, in *PP*, LII, 1997, 425, tra «lo Zeus ringraziato, insieme ad altri dei, nella grande iscrizione del tempio G (Dubois, nr. 78) (che) rappresenta al meglio la religione ufficiale dei Selinuntini e quello nominato qui... uno Zeus onorato con l'epiteto Μιλίχιος da privati cittadini o da gruppi familiari». La connessione dello Zeus *Milichios* con gruppi gentilizi era già nota dalle stele votive selinuntine, cf. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni greche lapidarie...* cit., nrr. 58 e 68. Tuttavia, una valenza non solo gentilizia, bensì anche 'politica', dunque di più ampio orizzonte cittadino, delle pratiche rituali contenute nella nuova *lex sacra*, suggerisce, sulla base del richiamo a τὰ.....ἡμὰ τὰ δαμόσια (col. A, l. 18), A. GIULIANI, *La purificazione dagli elasteroi nella legge sacra di Selinunte*, *Aevum*, LXXII, 1998, 67-89, e ripropone G. CAMASSA, *La Lex sacra di Selinunte*, in «*Sicilia Epigraphica*. Atti del Convegno Internazionale, Erice 1998», a cura di M. I. Gulletta, ASNP, S. IV, Quaderni 1999, 2, 141-

148, pur nell'assoluta diversità, tra i due studiosi, nell'interpretazione generale del testo epigrafico. Il carattere 'politico' della *lex sacra*, è vieppiù accentuato da M. RAUSCH, *Damos, gruppi e individui in una lex sacra di Selinunte*, *Minima Epigraphica et Papyrologica*, III, 2000, 39-52, 50.

⁴⁶ La più antica delle stele iscritte che documenta a Selinunte, con il nome, il culto del *Meilichios* si data alla metà del VI sec. a. C., cf. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni greche lapidarie...* cit., nr. 58. Ma ben più antiche, databili tra la fine del VII - inizi VI sec. a. C., sono le stele aniconiche ed anepigrafi, testimonianza anch'esse di frequentazione e vitalità dell'area sacra al *Meilichios*, cf. M. L. FAMÀ - V. TUSA, *Le stele del Meilichios di Selinunte*, Padova 2000, 82-83. Per una datazione alta della nuova *lex sacra* selinuntina tra la fine del VI e la metà del V sec. a. C., si è espressa F. Cordano, cf. *supra*, n. 44.

⁴⁷ P. BRULÉ, *Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)*. *Quelques pistes de recherche*, Kernos, XI, 1998, 13-34.

⁴⁸ In generale, sulla diffusione e le peculiarità del culto del *Meilichios*, cf. COOK, *Zeus...* cit., 1091-1160; H. SCHWABL, s. v. *Zeus*, *RE*, Suppl. XV, 1978, 994-1781; CUSUMANO, *Zeus Meilichios...* cit., 19-47.

⁴⁹ Nonostante PACE, *o. c.*, III, 476, n. 2; 619, n. 9, ricordi che «parecchie località di Sicilia conservano un nome affine: Altavilla Milicia (PA), e Milici presso Castoreale e presso Scicli», e ancor più numerose località abbia raccolte G. CARACAUSI, s. v. *Milici (Miligi)*, e *Milicia*, in *Dizionario Onomastico della Sicilia*, II, Palermo 1993, controversa risulta l'origine linguistica di tali toponimi. Deriverebbero dall'ar. *malġa* «rifugio, asilo» secondo H. WEHR, *A dictionary of modern written arabic (Arabic-english)*⁴, Wiesbaden 1979, 1007, invece, dal gr. *μυλικοί*, «macine del mulino», secondo G. ROHLFS, *Scavi linguistici nella Magna Grecia*², Galatina, 1974, 223, o ancora, dal gr. *μηλον* (lat. *malus*) «pometo», secondo V. AMICO, s. v. *Milici, Milicia*, in *Dizionario Topografico della Sicilia*, Palermo 1855-1856, II, 119. Ipotesi quest'ultima, confutata sulla base dell'accento e respinta da G. B. PELLEGRINO, s. v. *Altavilla Milicia*, in *Dizionario di Toponomastica*, Torino 1990.

⁵⁰ Ci sembra eccessivo voler inferire solo dal graffito *Διὸς Μελιχίου*, inciso su un *krateriskos* strigilato, conservato al Museo di Siracusa, ma proveniente verosimilmente da Monte S. Giorgio di Regalbuto (antica Ameselon), che «un culte de Zeus Meilichios est aussi connu dans la region de l'Etna»: così DUBOIS, *o. c.*, 242. Trattandosi di un oggetto mobile, del quale si ignorano contesto e modalità di ritrovamento (cf. G. MANGANARO, *Per la storia dei culti nella Sicilia greca*, in «Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti. Atti della I^a riunione scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania, Siracusa 1976», CASA, XVI, 1977 [Palermo 1985], 148-164, 150, Tav. XLIV, 1, che data i caratteri

dell'iscrizione al III sec. a. C.), il *krateriskos* potrebbe essere certo un oggetto locale, ma anche essere giunto in Ameselon – teatro di vicende belliche importanti, intorno al 270 a. C., tra Mamertini e Ierone II (Diod., 22, 13, 1) e territorio assai frequentato da truppe mercenarie – anche da altrove. Ci limiteremmo, pertanto, a considerare il graffito testimonianza di un culto tributato al *Milichios* dall'ignoto possessore dell'oggetto.

⁵¹ Lo si può derivare dal testo dell'iscrizione: Διὸς Μιλιχίου Παμφύλο, incisa su una dedica votiva trovata a Megara Nisea, pubblicata da G. C. RICHARDS, *Archaeology in Greece 1897-1898*, JHS, XVIII, 1898, 332, che erroneamente l'ha considerata un *horos*. A lungo ignorata ed oggi perduta, l'iscrizione, databile al V sec. a. C., è stata riproposta da N. K. HANELL, *Megarische Studien*, Diss. Lund 1934, 178, e sovente richiamata da MANGANARO, *Per la storia dei culti...* cit., 149, n. 8; ID., *La provincia romana*, in AA. VV., *Storia della Sicilia*, Napoli 1980, II, 415-461, 458, n. 104; ID., *Mondo religioso greco e mondo "indigeno" in Sicilia*, in «Il dinamismo della colonizzazione greca», a cura di C. Antonetti, Napoli 1997, 71-82, 78, assertore convinto dell'origine ellenica del culto del *Meilichios*.

⁵² Dal paziente ed accurato lavoro di analisi archeologica e di confronti stilistici condotto da M. L. FAMÀ, in FAMÀ - TUSA, *o. c.*, 81-89, emerge con chiarezza che si tratta di manufatti di modesto artigianato locale che risentono tuttavia di influssi culturali diversi, indigeno, punico, greco.

⁵³ Cf. S. CALDERONE, *Un nuovo frammento di IG XIV 352*, Kokalos, VII, 1961, 124-136, 130-131; ID., *Le Tabulae Halaesinae: alcuni problemi*, in «Colloquio Alesino. S. Maria delle Palate (Tusa), 1995», a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, 21-39, 37; DUBOIS, *o. c.*, 247; PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Le Tabulae Halaesinae. Alcuni aspetti grafici...* cit., 454-455.

⁵⁴ Ipotetica resta l'opinione espressa da MANGANARO, *La provincia romana...* cit., 458, n. 104, che il culto del *Meilichios* sia stato importato ad Halaesa da mercenari messeni ed arcadi che avrebbero partecipato alla fondazione della città. Non abbiamo poi elemento alcuno per affermare che il culto del *Meilichios* fosse già in Herbita.

⁵⁵ La datazione seguita, in genere, per l'iscrizione è quella fissata da G. KAIBEL, *IG*, XIV, 352, p. 67 «post stabilitam in Sicilia Romanorum dominationem». A favore di un datazione più alta, tra II-I sec. a. C., si è pronunziato CALDERONE, *Un nuovo frammento di IG XIV...* cit., 124-136, seguito da MANGANARO, *La provincia romana...* cit., 430-431 e da DUBOIS, *o. c.*, 234. Una datazione ancora più alta, alla seconda metà del III sec. a. C., ha suggerito G. NENCI, *Spigolature alesine*, in «Colloquio Alesino. S. Maria delle Palate (Tusa), 1995», a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, 43-58, 54.

⁵⁶ Cf. A. RAGONESE - G. A. BONO, *Alesa e Tusa. Memoria di un popolo*, Palermo 1989, 36-37; A. RAGONESE, *Ipotesi e verifiche su Alesa*

Arconidea, in «Colloquio Alesino. S. Maria delle Palate (Tusa), 1995», a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, 89-97, 93.

⁵⁷ Cf. BURGIO, *Il paesaggio agrario...* cit., 137-138.

⁵⁸ Della felice posizione dell'*exitus maritimus* di Halaesa, in rapporto tanto ai diversi percorsi terrestri, quanto alle vie d'acqua, che consentivano di convogliare agevolmente nel sito i carichi dei prodotti agricoli che le *civitates decumanae* dell'interno dovevano a Roma, è menzione in Cicerone (*Verr.*, 2, 2, 185; 2, 3, 192 da cf. con 171). Merita attenzione anche DIOD., 14, 16, 3 (cf. *infra*, n. 96), il quale pone in risalto la notevole crescita economica di Halaesa registrabile ai suoi tempi, determinata dalla naturale laboriosità degli Alesini, ormai impegnati sul mare (ἡ ἀπὸ τῆς θαλάττης ἐργασία), oltre che dall'immunità fiscale (ἀτέλεια) concessa da Roma. Sull'*exitus maritimus* di Halaesa, cf. G. M. Columba, *I porti della Sicilia*, in AA. VV., *Monografia storica dei porti dell'antichità nell'Italia insulare*, Roma 1906, I, [Palermo 1991], 291-292.

⁵⁹ Difficilmente il *balaneion* menzionato nelle linee della *tabula*, in un contesto territoriale di così accentuato declivio, può collimare con l'edificio termale diruto, situato sul litorale di Halaesa, menzionato da T. FAZELLO (*De rebus siculis*, Panormi 1558, I, 9, 4: «in lictore mira diruti cuiusdam aedificii vestigia... quae ab accolis Balneae vocantur») e richiamato anche da TORREMUZZA, *Storia di Alesa...* cit., 103-104, come suggerisce, invece, RAGONESE, *Ipotesi e verifiche...* cit., 92 sgg.

⁶⁰ Cf. R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983, 226 sgg.; 371 sgg.

⁶¹ Cf. *frg. A*, col. I, ll. 51-63: ΑΙ . Ἀπὸ τοῦ ὄριου τοῦ ζ' κλάρου κατὰ τὰς ὁδοῦ τὰς ἐπὶ τὸ Τά / πανον ἐς τὰν γωνίαν τὰν ἀνωτάταν τοῦ περιτειχίσματος / τοῦ Ταπάνου καὶ ἐκ τοῦ Ταπάνου κατὰ τὰς ποθόδου τὰς ἐς τὸ / Ἀδρανιεῖον ἐς τὰν ἐλαίαν, ἐν ᾧ τέ(ρμων), καὶ ἐς τὰς σιδέας καὶ / ἐς τὰν ἐλαίαν, ἐν ᾧ τέ(ρμων), καὶ ὡς αἰ σκαφιαὶ <αί> ὑπὸ τὸν τέρμονα / ἐς τὸ ῥοείδιον καὶ ἀν τοῦ ῥοειδίου ἐς τὰν σκαφίαν τὰν παρὰ / τὰν Θεματεῖτιν καὶ ἐς τὰν ὁδὸν τὰν ἄγουσαν ἐπὶ τὸ Τάπανον· / αἰ ἐλαῖαι αἰ ἐπιγεγραμμέναι αὗται ἔπονται τῷ κλάρω τούτῳ· / ΒΙ . Ἀπὸ τοῦ Ταπάνου κατὰ τὰς ὁδοῦ ἔστε ποτὶ τὸ ῥοείδιον καὶ κατὰ / τοῦ ῥοειδίου ἔστε ποτὶ τὸν πάσσαλον τὸν παρὰ τὸ ῥοείδιον καὶ / ὡς οἱ πάσσαλοι ἔστε ποτὶ τὸ ὄριον τοῦ αἰ' κλάρου καὶ ὡς τὰ ὄρια / τοῦ αἰ' κλάρου· παρεξεῖ πόθοδον ἐξάπεδον ποτὶ τὸ Ἀδρανιεῖ / ον καὶ κ' πό(δας) ἀποστασεῖ ἀπὸ τοῦ ναοῦ παντᾶ.

⁶² Come il *Meilichios*, anche Adranos è stato a lungo ritenuto un dio di provenienza orientale ed il suo nome accostato a quello di Adar o Azar siro, dio del fuoco. Così MOVERS, *Die Phönizer...* cit., 340; A. HOLM, *Storia della Sicilia nell'antichità*, Torino 1896, I, 209-210; K. WERNICKE, s. v. *Adranos 2*, in *RE*, I, 1894, 405. Il primo a pronunciarsi per un'origine non orientale del culto di Adranos fu A. MICHAELIS, *Die Paliken. Ein Beitrag zur würdigung*

altitalischer Kulte, Dresden 1856, 51, il quale, sottolineando lo stretto rapporto tra Adranos e i Palici, dei quali la divinità veniva considerata padre (HESYCH., s. v. Παλικοί), ne concluse per un'origine italica del suo culto. L'ipotesi fu accolta da H. W. RÖSCHER, in *Roscher's Lexicon...* cit., I, 77; da E. A. FREEMAN, *The History of Sicily from the Earliest Times*, Oxford 1894, I, 185, e fatta propria anche da CIACERI, *Culti e miti...* cit., 8 sgg. (ma già in *Contributo alla storia dei culti...* cit., 82), che la perfezionò in 'sicula' e la legò al suolo indigeno attraverso le forme naturali della religiosità dei luoghi. Sulla sua scia si collocano: N. RAPISARDA, *Il dio siculo Adranos*, ASSO, XII, 1915, 2-24; G. BERMOND MONTANARI, s. v. *Adranos*, EAA, I, 1958, 71-72; L. PROSDOCIMI, *L'elemento locale nella religione della Sicilia antica*, in P. TACCHI VENTURI, G. CASTELLANI (a cura di), *Storia delle religioni*⁶, Torino 1972, II, 716 sgg.; F. CANCIANI, s. v. *Adranos I*, in *LIMC*, I, 1, Zürich - München 1981, 229-230; N. CUSUMANO, *I culti di Adranos ed Efesto. Religione, politica e acculturazione in Sicilia tra V e IV secolo*, Kokalos, XXXVIII, 1992, 151-189; L. MORAWIECKI, *Adranos. Una divinità dai molteplici volti*, Kokalos, XLI, 1995, 29-50.

⁶³ Computando il piede come attico, esso corrisponde a m 0,296. Cf. A. SEGRÈ, *Metrologia e circolazione monetaria degli antichi*, Bologna 1928, 140.

⁶⁴ *Frg. A*, col. I, ll. 7-9: [τὸ ...] τὸ ὑπὸ τὸν ὀχετὸν ἄχρι ποτὶ τὰν κράναν / [τὰν Ἰπύ]ρραν οὐκ ἐργαξείται καὶ περίστασιν ἀψησείτα[ι] / πό[δα]ς) ο' παντᾶ· τὰ δὲ δένδρεα καρπευσε[ῖται].

⁶⁵ Sul significato di *peristasis*, cf. A. M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, ΕΛΛΗΝΟΚΟΜΙΟΝ ΔΙΚΛΑΡΟΝ. *Una interpretazione di IG XIV, 352, col. I, ll. 69-71*, ASNP, S. III, XVIII, 1988, 1447-1467, 1456-1458.

⁶⁶ *Frg. A*, col. I, ll. 51-54: ΑΙ . Ἀπὸ τοῦ ὀρίου τοῦ ζ' κλάρου κατὰ τὰς ὁδοῦ τὰς ἐπὶ τὸ Τά / πανον ἐς τὰν γωνίαν τὰν ἀνωτάταν τοῦ περιτειχίσματος / τοῦ Ταπάνου καὶ ἐκ τοῦ Ταπάνου κατὰ τὰς ποθόδου τὰς ἐς τὸ / Ἄδρανειὸν ἐς τὰν ἐλαίαν, ἐν ᾧ τέ[ρμων].

⁶⁷ Secondo R. GINOUVÈS - R. MARTIN, *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*, II, Athènes-Rome 1992, 18, il termine περιτειχίσμα indica un 'supporto verticale continuo', un 'muro di recinzione' che può servire come delimitazione anche di uno spazio non coperto. Nel lessico poliorcetico, insieme con *apoteichisma*, *periteichisma* era termine utilizzato ad indicare un «mur d'investissement»: così, Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Athènes-Paris 1974, 108-111.

⁶⁸ Cf. NYMPHODOROS, in *FGrHist* III B 572, F 9 = AEL., NA, 11, 20: Ἐν Σικελίᾳ Ἄδρανός ἐστι πόλις, ὡς λέγει Νυμφόδωρος, καὶ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ Ἄδρανου 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 ἰλεως, ἄλλοτε εἰσόμεθα· νῦν δὲ ἐκεῖνα εἰρήσεται. κύνες εἰσὶν ἱεροί, καὶ οἶδε

θεραπευτήρες αὐτοῦ καὶ λατρεύοντές οἱ, ὑπεραίροντες τὸ κάλλος τοὺς Μολοπτοὺς κύνας καὶ σὺν τούτῳ καὶ τὸ μέγεθος, χιλίων οὐ μείους τὸν ἀριθμὸν. οὐκοῦν οὗτοι μεθ'ἡμέραν μὲν αἰκάλλουσί τε καὶ σαίνουσι τοὺς ἐς τὸν νεῶν καὶ τὸ ἄλσος 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 σωφρονίζουσι ἐς τοσοῦτον αὐτούς· τοὺς γε μὲν πειρωμένους λωποδυτεῖν διασπῶσι πικρότατα. Cf. A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, Milano 1967, 112-115. Il frammento apparteneva al Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυματομένων, opera distinta o, secondo alcuni, parte di un'altra opera attribuita a Nymphodoros, i Πέρι πλοῖ. Sia R. LAQUEUR, s. v. *Nymphodoros*, *RE*, XVII 2, 1937, 1623, che F. JACOBY, *FGrHist* 572 F 9; *Comm.* 602-605, con argomenti diversi, datano l'opera di Nymphodoros alla fine o all'ultimo terzo del III sec. a. C. Sulla produzione letteraria di Nymphodoros, che si inserisce in un orizzonte di interessi e gusti paradossografici, cf. A. SANTONI, *Mito e Mirabilia in Ninfodoro di Siracusa*, in questi stessi *Atti*.

⁶⁹ L'indicazione ἐν τῇ πόλει ταύτῃ (*scil.* Ἴδρανῶ) Ἴδρανοῦ νεώς, riferita da Eliano come tratta da Nymphodoros, lascerebbe intendere che il santuario ricadeva all'interno della *polis*. In realtà, il luogo di culto poté essere inglobato nell'insediamento abitativo solo dopo la *ktisis* della *polis* omonima, operata da Dionisio I di Siracusa, nel 400 a. C. (Diod., 14, 1, 23; 37, 5) e finalizzata al saldo controllo dell'area sicula. Cf. A. R. MAROTTA D'AGATA - U. SPIGO, s. v. *Adrano*, *BTCGI*, III, Pisa-Roma 1984, 27-38.

⁷⁰ Sui cani sacri, O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Berlin 1913, 91-151 (Hund); F. ORTH, s. v. *Hund*, *RE*, VIII 2, 1913, 2540-2582, 2551-2552; 2576; H. SCHOLZ, *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, Diss. Berlin 1937, 44 sgg.; C. MAINOLDI, *L' image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984, 69 sgg.; S. ISAGER, *Sacred animals in classical and hellenistic Greece*, in T. LINDERS - B. ALROTH (edd.), «Economics of Cult in the ancient Greek World, Proceedings of the Uppsala Symposium 1990», Uppsala 1992, 15-19; N. CUSUMANO, *Il cane nella religiosità della Sicilia antica dalle popolazioni preelleniche al primo cristianesimo*, in «San Vito ed il suo culto. Congresso Internaz. di Studi, Mazara del Vallo 2002», c. d. s. Ringrazio l'Autore per avermi consentito la lettura del suo lavoro in anteprima.

⁷¹ È lo stesso Eliano (*NA*, 11, 20) a ricordare un comportamento diverso dei cani sacri custodi del tempio di Athena *Ilias* in Daunia, che accolgono festosamente i visitatori elleni, mentre abbaiano contro i *barbaroi*. Secondo CUSUMANO, *I culti di Adranos ed Efesto...* cit., 189, nell'indifferenza dei cani nei confronti dell'origine etnica dei visitatori, si potrebbe scorgere

l'eco di un culto destinato anche a regolare i rapporti con gli elementi esterni della comunità. Questo slittamento di registro ideologico si rivelerebbe spia di un processo acculturativo avanzato, per mezzo del quale la realtà 'indigena' è resa disponibile verso l'elemento acculturante ellenico.

⁷² Celebrativa della battaglia di Adrano, secondo O. LANGE, *Bemerkungen zu einer seltenen Kleinbronze von Syrakus*, Schweizer Münzblätter, XXXVI, 1986, 30-34, potrebbe essere considerata un'emissione bronzea, databile al IV sec. a. C., caratterizzata al D/ da testa di Apollo laureata e leggenda ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΝ, al R/ da un cane accovacciato che si volge verso un serpente, in alto astro. Che il cane andasse interpretato come simbolo del dio Adranos e richiamo al favore accordato dalla divinità sicula a Timoleonte, aveva suggerito già A. HOLM, *Storia della moneta siciliana fino all'età di Augusto*, Torino 1906 [Bologna 1984], 162-163, n. 336.

⁷³ PLUT., *Tim.*, 12, 9: 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, ὀφθείη δὲ τοῦ θεοῦ τὸ μὲν δόρυ σειόμενον ἐκ τῆς αἰχμῆς ἄκρας, τὸ δὲ πρόσωπον ἰδρῶτι πολλῷ ῥεόμενον. Anche in altra occasione, secondo PLUT., *Tim.*, 16, 5, 6, il dio Adranos avrebbe dimostrato la sua particolare protezione nei confronti di Timoleonte, salvandolo da morte sicura. Sembra preponderante, in Plutarco, l'utilizzo di una fonte del tutto favorevole al corinzio, riconoscibile in Timeo, il cui padre Andromaco, signore di Tauromenion, aveva benevolmente accolto Timoleonte al suo approdo in Sicilia e l'aveva poi sostenuto per l'intera durata dell'impresa militare (DIOD., 16, 68, 8; PLUT., *Tim.*, 10, 6-8). Si cf. M. SORDI, *La Fortuna nell'immagine dell'uomo politico greco tra la fine del V e nel IV sec. a. C.*, in «L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità», CISA, XVII, Milano 1991, 33-40, 38-40.

⁷⁴ PLUT., *Tim.*, 12, 2, prospetta una divisione degli Adraniti in due partiti, l'uno favorevole a Timoleonte, l'altro propenso, invece, a chiedere aiuto ad Iceta e ai Cartaginesi.

⁷⁵ Cf. BMC Sicily, 109, 1-2; HEAD, *HN2*, 156; S. MIRONE, *Copies de statues sur les monnaies antiques de la Sicile*, RN, S. IV, XXIII, 1920, 1-45, 10-12; M. SÄRSTRÖM, *A Study in the coinage of the Mamertines*, Basel-Lund 1940, 80-82, nrr. 137-146, pl. XVIII, ripreso da R. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum. La monetazione di bronzo*, I, Milano 1983, 99, nr. 20; S. DE CARO BALBI, *Note intorno alla monetazione dei Mamertini*, RIN, S. V, XX, 1972, 9-50, 13 sgg.

⁷⁶ L'ipotesi di una diffusione del culto di Adranos in tutta la Sicilia, avanzata da CIACERI, *Culti...* cit., 8, sulla base dell'indicazione di Plutarco (*Tim.*, 12, 2: ...Ἀδρανῶν θεοῦ τίνος τιμωμένου διαφερόντως ἐν ὅλῃ Σικελίᾳ ...), risulta difficile da sostenere. L'indicazione plutarchea potrebbe essere stata determinata, piuttosto, dall'utilizzo preponderante di una fonte del tutto

favorevole a Timoleonte. Cf. *supra*, n. 73.

⁷⁷ Cf. SÄRSTRÖM, *o. c.*, 81.

⁷⁸ Secondo M. CASEVITZ, *Temples et sanctuaires: ce qu'apprend l'étude lexicologique*, in «Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983 sous la direction de G. Roux», Paris 1984, 81-96, 88 e n. 59: «le mot *νηός* (*νεώς*, *ναός*)...designa la construction bâtie pour le dieu...est la demeure personnelle de la déesse qui y est présente par sa statue et à qui on offre voile et sacrifices». In un'accezione più ristretta, *ναός* può designare solo «la partie intérieure du temple où se trouve la statue du dieu», così CHANTRAINE, s. v. *ναός*, in *Dictionnaire étymologique...* cit., Paris 1968, III, 734.

⁷⁹ Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., I, 60, nr. 5. L'emissione presenta al D/ un profilo maschile (divinità?) non ben individuabile che, come già Calciati, anche A. CAMPANA, *Corpus Nummorum Antiquae Italiae (Zecche minori). Sicilia: Alaisa Archonidea* (343 a. C.- 7 d.C.), Panorama Numismatico, 102-103, Nov. Dic. 1996, 81-110, 98-99, nrr. 20-22, propone di identificare come testa giovanile di Dioniso, mentre nel guerriero del R/, sia pur interrogativamente, vi riconosce il fondatore di Halaesa, Archonides. Esigenza questa, avvertita già da TORREMUZZA, *Storia di Alesa...* cit., 138, tab. VI, figg. 16-17, il quale, però, ravvisava la possibilità di intravedere Archonides nel ragguardevole profilo maschile del D/ della medesima moneta.

⁸⁰ Da Diodoro (4, 83, 4) sappiamo che le città prescelte da Roma erano 17, ma ci sono noti solo i nomi di Tindari (Cic., 2 *Verr.* 5, 47, 124), Halaesa e Segesta (IG, XIV, 355 e 232). Secondo G. MANGANARO, *Per una Storia della Sicilia romana*, in ANRW, I, Berlin - New York 1972, 442-461, 448, le zecche interessate sarebbero state: Halaesa, Segesta, Panormo, Iaita, Solunto, Aitna, Leontinoi, Mamertini, Nacona e Lipari, oltre le quali D. KIENAST, *Rom und die Venus vom Eryx*, Hermes, XCIII, 1965, 478-489, 484, annovera anche Entella, Haluntium, Centuripae, Halicyae, Erice. L'ipotesi della destinazione militare delle emissioni, contrassegnate con il tipo del guerriero, è generalmente condivisa, cf. S. FREY KUPPER, *La circolazione monetaria a monte lato dall'inizio della monetazione romana all'età tiberiana*, in «Atti delle Giornate Internaz. di Studi sull'Area Elima, Gibellina 1991», Pisa-Gibellina 1992, 281-297; M. CACCAMO CALTABIANO, *Dalla moneta locale alla provinciale? La Sicilia occidentale sotto il dominio romano*, in «Atti delle Terze Giornate Internaz. di Studi sull'Area Elima, Gibellina - Erice - Contessa Entellina 1997», Pisa - Gibellina 2000, 199-216.

⁸¹ In questi stessi Atti, C. MANGANO, *La moneta di Panormos. Nuove proposte di cronologia ed esegesi dei tipi*, propone di identificare con il dio Ares il consimile guerriero con patera che caratterizza il R/ di alcune serie panormitane, datate verso la fine del III sec. a. C.

⁸² L'esemplare (g 1, 20) sembra essere un *unicum* della Collezione

Minì. Da A. MINÌ, *Monete di bronzo della Sicilia antica*, Palermo 1979, 212, nr. 30, il tipo è descritto nei seguenti termini: «D/ testa coronata di Apollo a sinistra; R/ cane su colonna, nel campo a s. AAAI e arco; in quello a d. ΣΑΣ e APX». Del tutto diversa la descrizione che ne offre CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 100, nr. 25: «D/ testa di Artemide a destra, con *stephane*; R/ arco e faretra; a destra, cornucopia e AAAIΣΑΣ; a sinistra, APX».

⁸³ Significativi, in questa prospettiva, i risultati dell'articolata indagine condotta da S. CATALDI, *Popoli e città del lupo e del cane in Italia meridionale e in Sicilia tra realtà ed immagine*, in «Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità», CISA, XVIII, Milano 1992, 55-82, 72, secondo il quale «i popoli e le città che si richiamano al cane sono attestati quasi prevalentemente in Sicilia, anzitutto nella parte occidentale nella zona delle città elime e fenicie che ne offrono le più antiche attestazioni monetali a partire dal 480», con riferimento, in particolare, alle emissioni di Segesta.

⁸⁴ Le attestazioni relative alla storia dell'importante centro siculo, non ancora esattamente localizzato, sono raccolte da G. BEJOR, s. v. *Erbita*, *BTCGI*, VII, Pisa - Roma 1989, 283-289.

⁸⁵ Per questo aspetto, cf. S. DE VIDO, *I dinasti dei Siculi. Il caso di Archonides*, Acme, L, 1997, 7-37.

⁸⁶ Cf. V. LA ROSA, *Le popolazioni della Sicilia. Sicani Siculi Elimi*, in *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, 3-110, 87 sgg.; ID., *L'incontro dei coloni Greci con le genti anelleniche della Sicilia*, in *I Greci in Occidente*, Milano 1996, 523-532, 525. Le esplorazioni effettuate nel 1962-1963 dalla Soprintendenza Archeologica di Siracusa (sotto la direzione di P. Pelagatti) nell'area della città sicula del Mendolito, all'interno delle mura, hanno evidenziato resti di abitazioni databili tra pieno VI e, al più tardi, agli inizi del V sec. a. C. Cf. R. M. ALBANESE, s. v. *Mendolito*, *BTCGI*, IX, Pisa - Roma 1991, 545-561; U. SPIGO, s. v. *Adrano*, *EAA*, 2 suppl., I, Roma 1994, 48-50.

⁸⁷ Secondo CUSUMANO, *I culti di Adranos ed Efesto...* cit., 175, «la fondazione dell'*Adranieion* di Halaesa potrebbe inquadarsi in una competizione tra Dionisio I e una parte del mondo siculo che non ha ancora rinunciato ad un ruolo politico autonomo». L'affermazione di MORAWIECKI, *art. c.*, 48, che il dio siculo Adranos avrebbe visto diminuire la propria popolarità a partire dalla seconda metà del V sec. a. C., non è condivisibile, perché contraddetta proprio dalla testimonianza delle *tabulae halaesinae*, di certo posteriore.

⁸⁸ Così MANGANARO, *Mondo religioso greco e mondo "indigeno" ...* cit., 81.

⁸⁹ Non appare casuale che sia lo stesso Eliano, *NA*, 11, 3 a ricordare in Aitna il tempio del dio Efesto, tempio del quale offre una descrizione che sembra una duplicazione di quella fornita a 11, 20, con la sostituzione di Efesto ad Adrano e l'ambientazione del culto nel centro di Inessa-Aitna. Ma, che non si tratti di mera sovrapposizione o duplicato pone bene in evidenza CUSUMANO, *I culti di Adranos ed Efesto...* cit., 170, sottolineando che il santuario di Efesto

a Inessa potrebbe considerarsi piuttosto il risultato di un'operazione aggressiva condotta dagli *xenoi* della ieroniana Aitna dopo il loro trasferimento da Katane, operazione tesa a fagocitare una realtà religiosa locale.

⁹⁰ Per questo aspetto cf. N. CUSUMANO, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, ΜΥΘΟΣ, II, 1990, 176; ID., *I culti di Adranos ed Efesto.... cit.*, 170.

⁹¹ Sulla funzione di 'custodia' che i cani ricoprono anche nei rituali sacrificali di fondazione, di particolare interesse si presenta il caso pestano analizzato da R. ROBERT, *Rites de protection et de défense. À propos des ossements d'un chien découverts au pied du rempart de Paestum*, AION, (archeol), XV, 1993, 119-142.

⁹² Cf. DIOD., 22, 13, 2. L'influenza o il ruolo giocato dai Mamertini, anche in fatto di culti in Halaesa, è strettamente legato al ruolo che si assegna alla *polis* alesina all'interno di un più o meno ampio 'dominio' mamertino: e su ciò l'opinione della critica è difforme. Mentre A. SERVI, *Il dominio mamertino*, ASM, IV, 1903, 151-189, 171, seguito da L. PARETI, *Sicilia antica*, Palermo 1959, 246, considerava Halaesa nel novero delle città ben presidiate perché strategicamente importanti, all'interno di un ampio dominio mamertino, invece, secondo A. VALLONE, *I Mamertini in Sicilia*, Kokalos, I, 1955, 22-61, 43, Halaesa avrebbe costituito solo la punta estrema di tale dominio, rimanendone fuori, formalmente autonoma, seppur sottoposta a *phorologia*. Così, anche G. DE SENSI SESTITO, *Gerone II. Un monarca ellenistico in Sicilia*, Palermo 1977, 46-48.

⁹³ *Frg. A*, col. II, l. 23: τοῖς παρὰ τὸν ῥοῦν τὸν Ἄλαισον δαιθμοὺς [ζ'] .

⁹⁴ *Frg. A*, col. II, ll. 52-57: Δ. Ἄπο τοῦ ῥοῖσκου τοῦ ἐκ τοῦ διαπαύματος ὑπὸ τὸν πύργον / ἔστε ποτὶ τὸν ῥοῖσκον τὸν ῥέοντα ἐκ τᾶς ῥινὸς τᾶς κα / τὰ τὸ ἱερόν, εἶ τὰ χάλκια, κατὰ τὸ μαγειρικόν καὶ κατὰ / τοῦ ῥοῖσκου ἔστε ποτὶ τὸ τέρμονα, εἶ σκαφιά, καὶ ὡς ὁ / τέρμων ἄχρι ποτὶ τὸν ῥοῖσκον τὸν ῥέοντα ἐκ τοῦ διαπαύ / ματος τὸν ὀρίζοντα τὸν γ' κλάρον.

⁹⁵ *Frg. A*, col. II, ll. 63-70: □. Ἄπο τᾶς ῥινὸς τᾶς κατὰ τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος τᾶς κα / τὰ τὰ χάλκια τὰ ποτὶ τῷ μαγειρικῷ ὑπὸ τὸν πύργον ἔσ / τε ποτὶ τὰν ῥεῖνα τὰν πελαστάταν ποτὶ τὸ τυρρίδι / ον καὶ κατὰ τοῦ ῥάχα ὡς αἰ σκαφιαὶ ἐς τὰν ἄλον καὶ ἐς / τὸν τέ(ρ)μονα καὶ κάτω ὡς αἰ σκαφιαὶ ἐς τὸν τέρμονα καὶ ὡς ὁ / τέρμων καὶ αἰ σκαφιαὶ ἐς τὸν β' ῥοῖσκον καὶ κατὰ τοῦ ῥοῖ / σκου ἐς τὸν ῥοῦν τὸν Ἄλαισον καὶ ἂν τοῦ Ἄλαισου ἐς τὸ / ὄριον τοῦ ε' κλάρου.

⁹⁶ Diod., 14, 16, 4: ἐν δὲ τοῖς ὕστερον χρόνοις τῆς πόλεως πολλὴν ἐπίδοσιν λαμβανούσης διὰ τε τὰς ἀπὸ τῆς θαλάττης ἐργασίας καὶ διὰ τὴν ὑπὸ Ῥωμαίων δοθεῖσαν ἀτέλειαν, οἱ Ἄλαισῖνοι τὴν τῶν Ἐρβιταίων συγγένειαν ἀπηνήσαντο, αἰσχρὸν ἡγούμενοι καταδεεστέρας πόλεως ἑαυτοὺς ἀποίκους νομίζεσθαι. Οὐ μὲν ἀλλὰ μέχρι νῦν παρ' ἀμφοτέραις

συγγένειαι τε πλείονες διαμένουσι καὶ τὰς κατὰ τὸ Ἀπολλώνιον θυσίας τοῖς αὐτοῖς ἔθεισι διοικοῦσιν. A meno di non pensare ad una reduplicazione del culto, all'interno e al di fuori della cinta muraria, comunque possibile, come ad esempio in Siracusa, dove Apollo, oltre all'arcaico *Apollonion* in Ortigia, aveva un suo culto anche nella Neapolis, come *Temenites* (Cic., 2 *Verr.* 4, 53, 119).

⁹⁷ Tale lo ritiene MANGANARO, *La provincia romana...* cit., 432. Benché il problema dell'ubicazione dello *hieron tou Apollonos* non sia stato, in passato, mai specificamente affrontato nei commenti alle linee del testo dell'iscrizione, tuttavia, scarsa attenzione è stata dedicata al fatto che, nelle due sole *formae* (topografiche) proposte da precedenti editori, tanto in quella di SICCA, *o. c.*, tav. II, quanto in quella di ARANGIO RUIZ - OLIVIERI, *o. c.*, 59, lo *hieron tou Apollonos* sia segnato all'interno del circuito murario.

⁹⁸ Cf. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Aree sacre...* cit., 178. Infatti, qualora l'*Apollonion* fosse stato situato all'esterno del *pyrgos*, sarebbe ricaduto entro il quarto *klaros* o a cavallo di due *klaroï* contigui, il quarto ed il sesto, il limite settentrionale dei quali corre proprio lungo la cinta muraria, all'esterno e al di sotto di essa. In tal caso, ne sarebbero scaturite precise prescrizioni di rispetto delle distanze tra area sacra e terreno profano, come si è potuto constatare per l'*Adranieion*. Cf. *supra*, 1071.

⁹⁹ La posizione dominante sul mare e le proporzioni notevoli dell'edificio convengono alla divinità poliade. Il tempio, di cui è stato sterrato solo il lato occidentale, ha un nucleo basamentale più antico costruito in blocchi quadrati di arenaria. Successivamente ampliato, deve aver assunto nella sua fase più recente, dimensioni notevoli. Dai sondaggi effettuati, gli avanzi della costruzione sembrano estendersi in un'area di quaranta metri di lunghezza e quindici di larghezza. I saggi, superficiali e limitati, hanno accertato l'esistenza di resti di pavimento a mosaico nell'area della presunta cella. Cf. CARETTONI, *Scavi di Halaesa (seconda relazione)*... cit., 266-321, 313-315, fig. 54 A; R. J. A. WILSON, *Sicily under the Roman Empire. The archaeology of a Roman Province, 36 BC-AD 535*, Warminster 1990, 26.

¹⁰⁰ Dall'area del tempio A proviene, infatti, un bel torso di statuetta di Artemide, in pietra arenaria, acefalo purtroppo e privo della parte inferiore (alt. m 0,45), ma facilmente identificabile per il corto chitone e la positura d'appoggio ad un tronco d'albero. Si tratta di opera tardoellenistica, di fattura particolarmente accurata. Cf. CARETTONI, *Scavi di Halaesa (seconda relazione)*... cit., 316-318, nrr. 7-8; 317, fig. 58; ID., *Scavi di Alesa Arconidea*, BA, XLII, 1957, 319-325, 322, fig. 5. Eventuale ulteriore indizio di un'associazione del culto di Apollo a quello di Artemide potrebbe essere costituito dalla tipologia monetale di alcune emissioni bronzee alesine, datate tra 339-317 a. C., che presentano sul D/ una testa femminile di profilo con capelli raccolti, leggenda ΑΛΑΙΣΙΝΩΝ, sul R/ una figura nuda, seduta di tre quarti, interpretata in genere come Apollo seduto sull'*omphalos*, cf. CAMPANA, *Sicilia:*

Alaisa Archonidea... cit., 91, nr. 11, mentre CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., II, 449, nr. 4, interpreta la figura seduta come femminile. Ancora ad Artemide potrebbe rimandare un coevo tipo monetale che presenta al D/ una testa femminile, dietro faretra, leggenda ΑΛΑΙΣΑΣ e sul R/ una figura inginocchiata in atto di tendere l'arco (Artemide?), dietro la quale sembrerebbe potersi leggere APX, forse come monogramma X (CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., II, 449, nr. 2). Opportunamente CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 91, nr. 12, fa rilevare che, qualora la presenza del monogramma fosse appurata, l'emissione dovrebbe essere riferita al periodo successivo (212-190 a. C.).

¹⁰¹ Sulle strutture di servizio dei santuari, definite 'oikoi', 'dining-hall', cf. B. BERGQUIST, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund 1967, 1-37; EAD., *Symptotic Space. A Functional Aspects of Greek Dining-Rooms* in «*Sympotica. A symposium on the Symposion*, Oxford 1984», ed. O. Murray, Oxford 1990, 37-65, 45 sgg.; *Greek Sanctuaries. New approaches*, eds. N. MARINATOS - R. HAGG, London - New York, 1993, 18-44.

¹⁰² Il *mageirikon* dell'*Apollonion* di Halaesa ci riconduce, in qualche misura, all'epiteto *Μαγίριος* che Apollo riceveva in alcune città dell'isola di Cipro. Cf. K. WERNICKE, s. v. *Apollon*, *RE*, II 1, 1895, 1-111, 60. L'epiteto, che P. FOUCAUT, *RA*, I, 1874, 91, considerava «bizarro» e la cui spiegazione egli suggeriva di ricercare, come per il *Meilichios*, «dans le rapprochement avec l'un des dieux du panthéon sémitique», ha ricevuto ampia spiegazione anche nell'ambito del culto delfico di Apollo da M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Paris 1998, 74 sgg., e già M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it., Torino 1982, 18. Sulle molteplici e differenti funzioni del *mageiros*, si cf., inoltre, G. BERTHIAUME, *Les rôles du Mâgeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden 1982, 17 sgg.

¹⁰³ A tal proposito merita ricordare che, tra il materiale «notevole», restituito dai saggi effettuati nell'area del presunto tempio A, CARETTONI, *Scavi di Halaesa (seconda relazione)...* cit., 318, nr. 11, segnala «due piedi (altezza cm. 5) di un oggetto in bronzo, sagomati a zampa ferina alata, deteriorati dal fuoco; asta di bronzo spezzata e mancante, terminante ad un'estremità con capocchia conica (lunghezza cm 13)». Secondo MANGANARO, *La provincia romana...* cit., 432, invece, il termine *chalkia* sarebbe da intendere come «fucina, che forse costituiva la zecca della città». Per l'interpretazione di *chalkia* come «aeraria», già GRUTERUS, *o. c.*, CCXII-CCXIII; GUALTHERUS, *o. c.*, 36; TORREMUZZA, *Storia di Alesa...* cit., 167.

¹⁰⁴ Cf. CARETTONI, *Scavi di Halaesa (seconda relazione)...* cit., 316, nr. 3. La testa misura cm 12 di lunghezza.

¹⁰⁵ Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., II, 449, nr. 3; CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 92, nr. 13. Si tratta di un'emissione bronzea, unica sinora, datata tra 339-317 a. C., che presenta sul D/ una testa

femminile (ninfa? Artemis? Sikelia?) di profilo a destra, con capelli raccolti, leggenda ΑΛΑΙΣΑΣ.

¹⁰⁶ *CIL*, X, 7265. Conservata a Palermo, nel Museo Regionale, l'iscrizione, per il tracciato irregolare, la forma delle lettere, le peculiarità sintattiche (dativo in -e), è ritenuta databile alla metà del III sec. a. C. Più antica, dunque, del miliario di Aurelio Cotta, la cui cronologia è ricavabile dal nome del console che ricoprì tale magistratura due volte, nel 252 e nel 248 a. C. Cf. L. BIVONA, *Iscrizioni latine lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1970, 85-86, nr. 73, tav. XLIV.

¹⁰⁷ Il riferimento è, in particolare, a *CIL*, X, 7459: dedica degli *Italicei* a L. C. Scipione, pretore in Sicilia nel 193 a. C.

¹⁰⁸ Cf. *SGDI* 2580, col. IV, l. 116: ἐν Ἀλαίσα Διογ(εινης). Secondo BEJOR, s. v. *Erbita...* cit., 284, «è possibile che il nome di Erbitta comparisse in una delle lacune dell'epigrafe dei *theoroi* delfici, poco prima di quello di Alesa».

¹⁰⁹ La cronologia dell'ampio e complesso documento, dall'atto della sua pubblicazione, a cura di A. PLASSART, *Inscriptions de Delphes: liste des théarodoques*, BCH, XLV, 1921, 2-85, ha oscillato tra 230 e 190 a. C., a seconda dei diversi segmenti analizzati. Per il segmento siciliano (col. IV, ll. 90-118), cf. G. MANGANARO, *Città di Sicilia e santuari panellenici nel III e II sec. a. C.*, *Historia*, XIII, 1964, 414 ss. (= *SicGymn*, XVII, 1964, 40 sgg.). Rilevando nella lista significative assenze (Akrai, Neaiton, Akragas), Manganaro ritiene che l'epigrafe possa riflettere l'organizzazione istituzionale della Sicilia attuata da M. Valerio Levino e debba porsi, pertanto, tra 198-194 a. C., cronologia ribadita dallo stesso MANGANARO, *Alla ricerca di poleis mikrai della Sicilia centro-orientale*, *Orbis Terrarum*, II, 1996, 129-144, 133. Di recente, l'intera iscrizione è stata riesaminata da J. OULHEN, *Les théarodoques de Delphes*, Tesi di dottorato all'Université di Paris X, Nanterre 1992, in corso di pubblicazione nel *Corpus des Inscriptions de Delphes*; ID., *Chronologie des décrets de la cité de Delphes*, *Topoi*, VIII, 1998, 1, 215-230, 224, che ritiene ormai fissata la data del documento nel decennio tra 220-210 a. C.

¹¹⁰ Per la *deditio* di Halaesa, DIOD., 23, 4, 1, da cf. con 14, 16, 4; *Cic.*, 2 *Verr.* 3, 6, 13. Cf. S. CALDERONE, *Problemi dell'organizzazione della Provincia di Sicilia*, *Kokalos*, X-XI, 1964-1965, 63-98, 88 sgg.; PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Società ed economia in Alesa Arconidea...* cit., 119. Da ultimo, A. PINZONE, *Civitates sine foedere immunes ac liberae: a proposito di Cic. II Verr.* 3, 6, 13, *Mediterraneo antico*, II, 1999, 463-495, 480-484, con ampia analisi del dibattito storiografico sul problema.

¹¹¹ Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., I, 59, nr. 1; CAMPANA, *Sicilia: Alesa Arconidea...* cit., 94, nr. 15.

¹¹² Oltre che sul R/ di un'emissione di Paestum, datata all'89 a. C., cf. M. CRAWFORD, *Paestum and Rome. The Form and function of a subsidiary Coinage*, in «La monetazione di bronzo di Poseidonia-Paestum», *AIIN*, Suppl.

18-19, 1973, 47-109, 93; 100, tav. XI, nr. 32, il tipo delle due destre unite in una stretta, con al centro, talvolta, anche un caduceo, caratterizza il R/ di numerose serie romane di età repubblicana (48-39 a. C.), cf. M. CRAWFORD, *Roman Republic Coinage*, Oxford 1974, 466-467; 487-495; 502-511. Ricompare, poi, in età imperiale, su diverse emissioni di zecche orientali (Efeso Cizico, Laodicea, Hierapolis, etc.), databili tra II-III sec. d. C., cf. L. ANSON, *Numismata graeca. Greek Coin-Types classified for immediate identification*, London 1910-1916 [Bologna 1967], II, p. VI, pl. XIII, nrr. 722-745.

¹¹³ La serie monetale, riconiata su emissioni d'età dionigiana che presentano i tipi della testa di Atena / stella e delfino, è costituita, oltre che dalle litre, anche da frazionali (*tetrantes* ed *exantes*), dove la testa di Apollo si accompagna sul R/ al fulmine alato e al grappolo d'uva. Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., II, 446-447, nr. 14 (litra); 448, nrr. 15-15A (frazionali); CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 86-87, nrr. 5-7.

¹¹⁴ Cf. I. MALKIN, *Apollo Archegetes and Sicily*, ASNP, S. III, XIV, 1986, 959-972; M. DETIENNE, *Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation*, in *Tracés de fondation*, ed. M. Detienne, Bibliothèque de l'École pratiques des Hautes Études. Section de sciences religieuses, XCIII, Paris - Louvain 1990, 301-311.

¹¹⁵ Cf. R. J. A. TALBERT, *Timoleon and the Revival of Greek Sicily*, 334-317 B.C., Cambridge 1974, 181; 188-189; 220; L. BERNABÒ BREA, *Che cosa conosciamo dei centri indigeni della Sicilia che hanno coniato monete prima dell'età di Timoleonte*, in «Le emissioni dei centri siculi fino all'epoca di Timoleonte e i loro rapporti con la monetazione delle colonie greche di Sicilia. Atti IV Convegno del Centro Italiano di Studi Numismatici, 1973», AIN, XX, Suppl., 1975, 21-24; E. CAMMARATA, *Da Dionisio a Timoleonte. Problemi di numismatica della Sicilia antica*, Modica 1984 (1986), 105; 117; 125; R. CALCIATI, *Note sulla cronologia e interpretazione della coniazione delle simmachie*, Associazione Numismatica Novarese, Castello d'Agogna 1985, 1-8; M. SORDI, *La Sicilia dal 368/7 al 337/6 a. C.* (TSA I, 8), Roma 1983, 71, 165-166.

¹¹⁶ Cf. CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 91, nr. 11.

¹¹⁷ Cf. CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 94, nr. 15.

¹¹⁸ Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., I, 60, nr. 6; 61, nr. 7; CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 96, nrr. 17-18.

¹¹⁹ Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., I, 61, nrr. 8; 10; CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 97, nr. 19 A-B; 99, nr. 23.

¹²⁰ Per la definizione, non unanimemente accolta, cf. M. GRANT, *From Imperium to Auctoritas. A Historical Study of Aes Coinage in the Roman Empire 49 BC-AD 14*, Cambridge 1946 [Cambridge 1969], 191, 195-196, secondo il quale due sarebbero state per Halaesa le fondazioni municipali: quella testimoniata dalle emissioni a nome del *duovir Caecilius Rufus*, di epoca antoniana; una seconda, d'età augustea, documentata dalle emissioni

del *duovir*, poi *flamen*, *M. Paccius Maximus*.

¹²¹ Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., I, 62, nn. 17 e 19; CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 103, nn. 30-31. Sulle peculiarità della leggenda di questa e delle successive serie monetali, cf. I. BITTO, *Leggende monetali romane di Sicilia*, in «*Sicilia Epigraphica*. Atti del Convegno Internazionale, Erice 1998», a cura di M. I. Gulletta, ASNP, S. IV, Quaderni 1999, 2, 89-111, 91, 100; figg. 96-99.

¹²² La datazione si ricava dal confronto con il testo epigrafico *CIL*, X, 7458, del 2 d. C.

¹²³ Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., I, 63, nr. 22; CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 105-106, nrr. 33-35; R. MARTINI, *Monetazione provinciale romana. I. Sicilia. Le emissioni tardo-repubblicane di Atratinus e le serie con ritratto di Octavianus Augustus e di Tiberius (36 a. C. - 37 d.C.)*, *Glax* 5, Milano 1991, 87-90, tavv. XVIII-XIX, nrr. 175-185. Delle tre leggende monetali, soprattutto la seconda è molto malridotta e, dunque, di lettura poco chiara. *M. Paccius* può essere stato o *duovir* o *flamen* designato da Augusto. Questa seconda situazione, data la funzione religiosa del *flamen* e la singolare rilevanza conferita, rispetto alla principale magistratura cittadina (*duovir*), ad una carica sacerdotale (*flamen designatus*), peraltro priva di puntuali confronti, testimonierebbe la precoce importanza assunta in Halaesa dal culto imperiale, culto di cui quella alesina parrebbe essere la più antica testimonianza siciliana. Un *flamen* è ricordato per lo stesso periodo ad Agrigento, cf. G. FIORENTINI, *Il Ginnasio di Agrigento*, *Kokalos*, XLII, 1996, 5-14, 10.

¹²⁴ Per l'identificazione del tipo come ritratto di Augusto, cf. GRANT, *o. c.*, 195. Inoltre, con opportune *nuances*, A. CUTRONI TUSA, *Il ritratto monetale di Augusto in Sicilia*, in «Ritratto ufficiale e ritratto privato. Atti della II conferenza internaz. sul ritratto romano, Roma 1984», a cura di N. Bonacasa e G. Rizza, Roma 1988, 267-276; EAD., *La documentazione numismatica*, *Kokalos*, XLI, 1995, 363-374, 364-366, tavv. XIII-XV. Ed ancora, con qualche incertezza, MARTINI, *o. c.*, Milano 1991, 87-90, che ritiene ispirata ai tratti dell'*Augustus* solo il profilo maschile del D/ della serie XII, contrassegnata dalla leggenda M. PAC(cius) MAX(umus) II VI[R F]L(amen) AUG(usti) DES(ignatus). Interpretano, invece, il tipo come effigie di Apollo, nel solco della tradizione monetale alesina, A. BURNETT - M. AMANDRY - P. P. RIPOLLÈS, *Roman Provincial Coinage, I. From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 B.C.-A.D. 69)*, London-Paris 1992, 169.

¹²⁵ Cf., in proposito, P. ZANKER, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989, 54 sgg..

¹²⁶ Cf. A. VISCOGLIOSI, s. v. *Apollo, aedes in Circo*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, a cura di E. M. Steinby, Roma 1993, 49-54, figg. 30-33; P. GROS, s. v. *Apollo Palatinus*, *ibid.*, 54-57, figg. 34-36, con bibliografia precedente; ID., *Le palais hellénistique et l'architecture augustèenne: l'exemple du complexe du Palatin*, in «Basileia. Die Paläste der

hellenistischen Könige. International Symposion in Berlin 1992» hrsg. W. Höpfers - G. Brands, Mainz am Rhein 1996, 234-239.

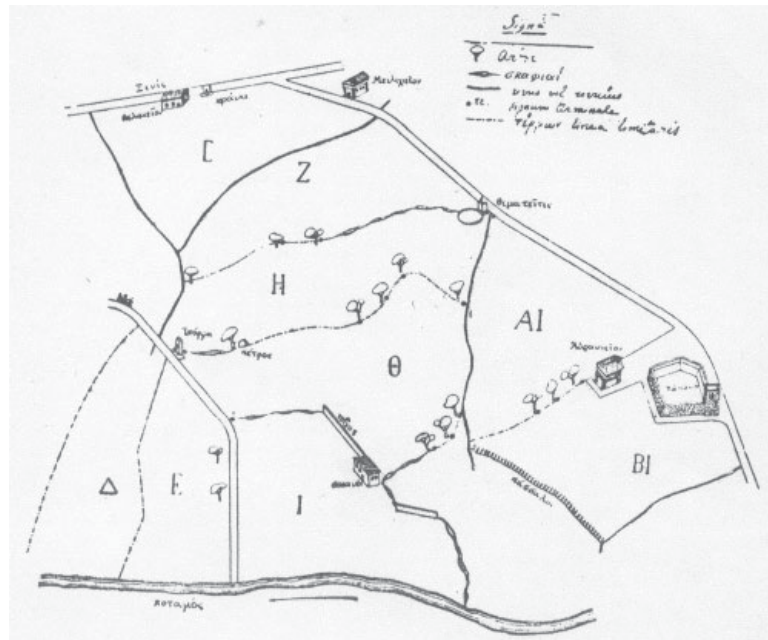
¹²⁷ Cf. CH. BOEHRINGER, *Herbita*, NAC, X, 1981, 95-114, 97. Si tratta di due esemplari in tutto, forse lire di peso ridotto (g 0,51 l'una, g 0,46 l'altra), che presentano al D/una testa laureata di Apollo a destra, con lunghi capelli e leggenda HEPBITAIQN, sul R/ ancora Apollo seduto su capitello ionico, che tiene nella sinistra un arco e nella destra una freccia. Rare e contemporanee anche le emissioni in bronzo, cinque esemplari in tutto, caratterizzati al D/ da una testa femminile, leggenda HEPBITAIQN, al R/ da una figura efebica, in atto di avanzare a destra, che appoggia la mano destra su un lungo bastone piantato a terra e tiene un ramo nella sinistra. Boehringher data i tipi nell'età tra i due Dionisî. Per i confronti stilistici che è possibile instaurare, le emissioni sono databili, preferibilmente, ad età timoleontea (344-337 a. C.). Cf. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum...* cit., III, 211, nrr. 4-5; A. CAMPANA, *Corpus Nummorum Antiquae Italiae (Zecche minori) Sicilia: Herbita*, Panorama Numismatico, 60, 1993, 105-106, nrr. 33-35.

¹²⁸ Il processo di 'ellenizzazione' della componente osca in Messina, realizzatosi intorno all'ultimo quarto del III sec. a. C., che condusse anche alla sostituzione di Apollo a *Mamers*, oltre ad essere documentato dalla monetazione e dall'evidenza epigrafica, per l'analisi delle quali si rinvia a A. PINZONE, *Per la storia di Messina Mamertina*, ASM, S. III, XXXII, 1981, 5-54 (= A. PINZONE, Provincia Sicilia. *Ricerche di storia della Sicilia romana da Gaio Flaminio a Gregorio Magno*, Catania 1999, 121-172), è comprovato anche da un brano di Alfio, poeta mamertino, autore di un *Bellum Carthaginense*, che possediamo grazie ad una citazione di Festo (p. 150 Lindsay). La datazione di Alfio ad età augustea, sostenuta da C. CICHORIUS, *Römische Studien*, Leipzig - Berlin 1922, 62, ripresa da J. HEURGON, *Apollon chez les Mamertins*, MEFR, LXVIII, 1956, 63-81 (= *Trois études sur le "Ver sacrum"*, Bruxelles 1957, 36-51), 68, n. 4, risulta senz'altro preferibile rispetto ad una collocazione cronologica di Alfio in età graccana, secondo quanto propone, invece, H. BARDON, *La littérature latine inconnue*, Paris 1952, I, 102. Sull'Apollo Mamertino, cf. anche G. TAGLIAMONTE, *I figli di Marte. Mobilità, mercenari e mercenariato italici in Magna Grecia e Sicilia*, Roma 1994, 192 sgg.

¹²⁹ L'efficienza del santuario A è attestata, tra l'altro, dai numerosi frammenti di lucerne romane, databili al II sec. d. C., rinvenuti nella trincea aperta lungo il lato occidentale, cf. CARETONI, *Scavi di Halaesa (seconda relazione)*... cit., 316, nr. 2. Costituiscono testimonianza di un culto imperiale per gli *Augusti* in Halaesa, quanto meno dalla metà del I sec. d. C., alcune epigrafi frammentarie con menzione di *seviri* (*Augustales?*), rinvenute nel portico dell'*agora*, in ambienti interpretati come sacelli, in ragione della presenza di arule al loro interno. Cf. SCIBONA, *Epigraphica Halaesina*... cit., 4 sgg., nrr. 6, 7, 9.



1. Forma Halaesae tabulae: frg. A, col. I, ll. 10-63 (da: U. SICCA, *Grammatica delle iscrizioni doriche della Sicilia*, Arpino 1924, tav. I).



2. Forma Halaesae tabulae: frg. A, col. I, ll. 10-63 (da: V. ARANGIO RUIZ - A. OLIVIERI, *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad jus pertinentes*, Milano 1925 [repr. Roma 1965], 53).

TAV. CLXXVIII



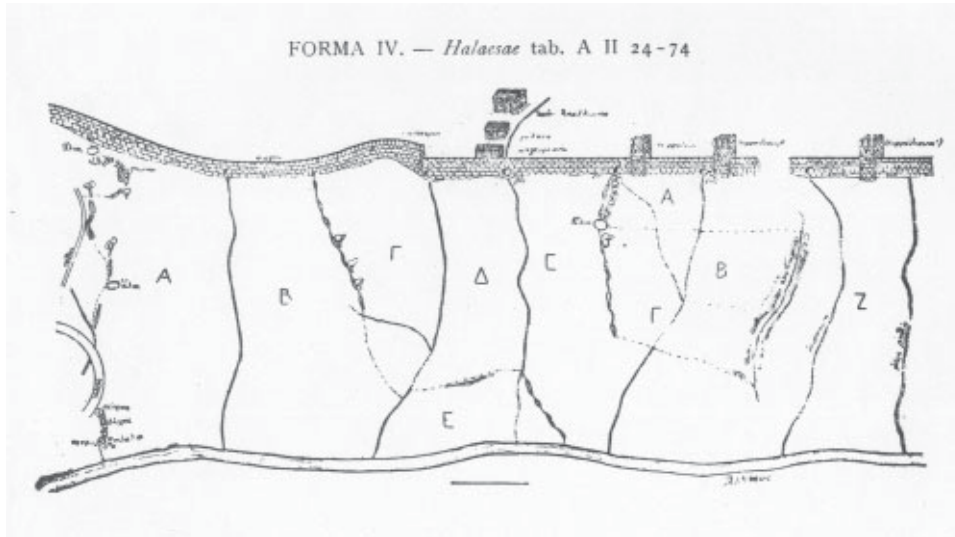
1. Mamertini (275-270 a. C.). AE (g 5, 43). D/testa barbata maschile con elmo corinzio, leggenda ΑΔΡΑΝΟΥ; R/ cane stante, in esergo, leggenda ΜΑΜΕΡΤΙΝΩΝ (da: M. SÄRSTRÖM, *A Study in the coinage of the Mamertines*, Basel-Lund 1940, pl. XVIII, 140) (scala 2:1).



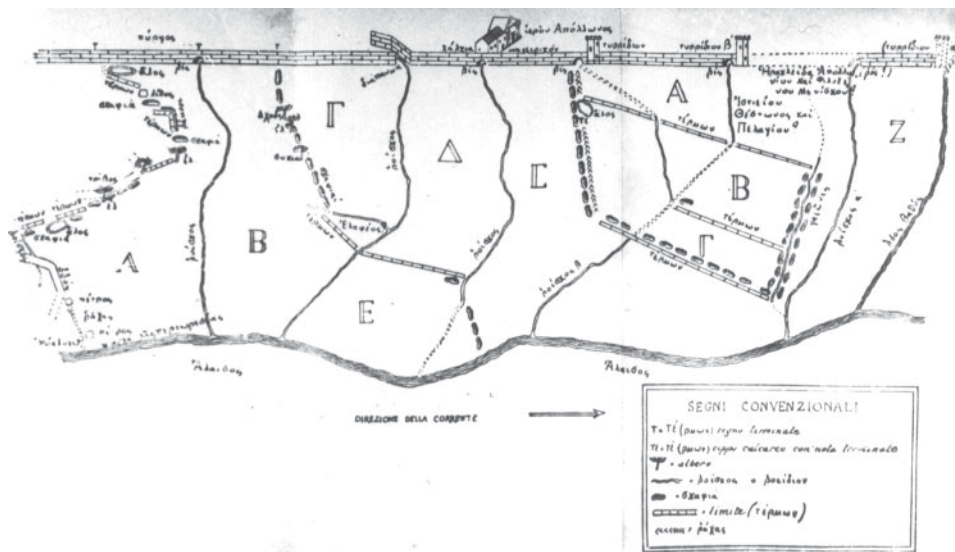
2. Halaesa (212-190 a. C.). AE (g 4, 71). D/ profilo maschile a destra (Dioniso? Archonides?); R/ guerriero stante appoggiato alla lancia, cane (?) accovacciato in basso a sinistra, leggenda ΑΛΛΙΣΑΣ ΑΡΧ (da: *SNG The Collection of the American Numismatic Society. Part 3, Bruttium-Sicily I: Abacaenum-Eryx*, New York 1975, nr. 1188).



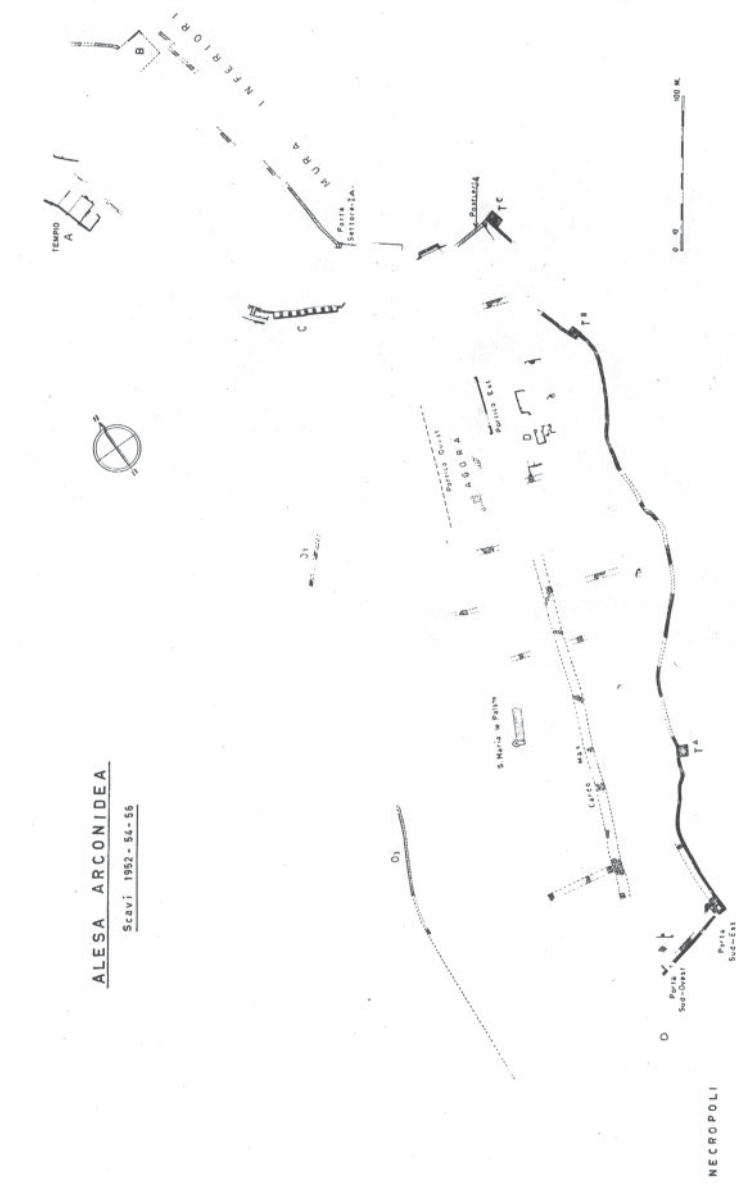
3. Halaesa (212-190 a. C.). AE. (g 1, 20). D/ profilo a destra, maschile (Apollo?) o femminile (Artemide?); R/ arco e faretra o cane su colonna? (da: CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 100, nr. 25).



1. *Forma Halaesae tabulae*: frg. A, col. II, ll. 24-74 (da: ARANGIO RUIZ - OLIVIERI, o. c., 59).



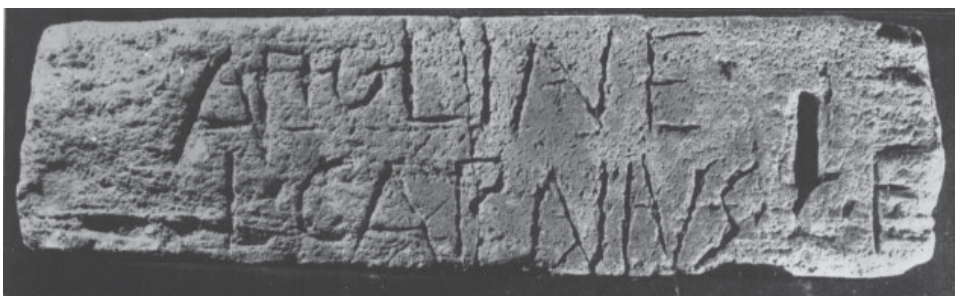
2. *Forma Halaesae tabulae*: frg. A, col. II, ll. 24-74 (da: SICCA, o. c., tav. II).



Halaesa: planimetria generale (saggi 1952-56). In alto a destra, l'indicazione del tempio A (Apollo?) (da: G. F. CARETTONI, *Tusa (Messina). Scavi di Halaesa (prima relazione)*, NSA, 1959, 294, fig. D).



1. Halaesa (339-317 a.C.). AE (g 3,48). D/ testa femminile (ninfa? Artemis?), leggenda ΑΛΛΙΣΑΣ; R/ testa bovina ornata di vittae (da: CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 92, nr. 13).



2. Palermo. Museo Archeologico Regionale (inv. nr. 11). Dedicata ad Apollo: *Apoline / L. Carnius. C. f.* (da: L. BIVONA, *Iscrizioni latine lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1970, tav. XLIV).



3. Halaesa (212-190 a.C.). AE (g 11, 04). D/ testa laureata di Apollo, leggenda ΑΛΛΙΣΑΣ con monogramma χ ; R/ due destre unite nella stretta, tra spiga di grano e caduceo, leggenda ΑΛΛΙΣΑΣ ΑΡΧ (da: CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 94, nr. 15).

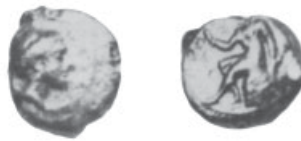


4. Halaesa (343-339 a.C.). AE (litra, g 32,39). D/ testa di Apollo, leggenda ΑΡΧΑΓΕΤΑΣ; R/ fiaccola accesa tra due spighe di grano, leggenda ΣΥΜΜΑΧΙΚΟΝ (da: G. E. RIZZO, *Monete greche della Sicilia*, Roma 1946, tav. LX, nr. 19).

TAV. CLXXXII



1. Halaesa (343-339 a.C.). AE. (*hexas*, g 4, 07). D/ profilo di Apollo, con lunghi capelli e corona di alloro, leggenda APXAIΓETΑΣ; R/ fulmine alato, a destra grappolo d'uva, a sinistra H, leggenda ΣΥΜΜΑΧΙΚΟΝ (da: CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 87, nr. 7).



2. Halaesa (339-317 a.C.). AE (g 5, 69). D/ testa femminile di profilo a destra, leggenda ΑΛΑΙΣΙΝΩΝ; R/ Apollo (?) seduto su *omphalos* (da: CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 91, nr. 11).



3. Halaesa (212-190 a.C.). AE (g 5, 52). D/ profilo laureato di Apollo con capelli lunghi; R/ figura di Apollo nudo, di tre quarti verso sinistra, appoggiato alla lira, leggenda ΑΛΑΙΣΑΣ, a sinistra in basso monogramma Χ (da: SNG, *Deutschland. Staatliche Münzsammlung, München, 5. Heft. Sikelia*, nr. 1-872, Berlin 1977, nr. 227).



4. Halaesa (212-190 a.C.). AE (g 4, 70). D/ profilo laureato di Apollo; R/ lira, cornucopia a sinistra, leggenda ΑΛΑΙΣΑΣ ΑΡΧ (da: CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 97, nr. 19 B/b).

TAV. CLXXXIII



1. Halaesa (44-43 a.C.). AE (g 7, 10). D/ testa laureata di Apollo a destra, leggenda HAL ARC; R/ lira, leggenda CAEC RUF II VIR (da: CAMPANA, *Sicilia: Alaisa Archonidea...* cit., 103, nr. 31).



2. Halaesa (2 a. C.-7 d. C.). AE (g 5, 87). D/ profilo maschile laureato (Apollo? Augusto?), leggenda HALAESA ARCHONIDA; R/ lira, leggenda M. PAC MAX II VI AUG DES (da: R. MARTINI, *Monetazione provinciale romana. I. Sicilia. Le emissioni tardo-repubblicane di Atratinus e le serie con ritratto di Octavianus Augustus e di Tiberius (36 a.C. - 37 d.C.)*, *Glaux* 5, Milano 1991, tav. XIX, nr. 184).



3. Halaesa (2 a. C.-7 d. C.). AE (g 10, 69). D/ profilo maschile laureato (Apollo? Augusto?), leggenda HALAESA ARCCHONIDA; R/ corona di alloro, contornata dalla leggenda M. PACCIUS MA(C)XU FLAME, al centro AUG (da: MARTINI, *Monetazione provinciale romana...* cit., tav. XVIII, nr. 178).