

## UNA LAMINETTA ISCRITTA DA SELINUNTE

Nel 1981 il Museo J. Paul Getty ha ricevuto in dono una laminetta di piombo iscritta che è la più grande tra quelle finora note (largh. mass. m. 0,597; alt. mass. 0,23; spess. 0,002).

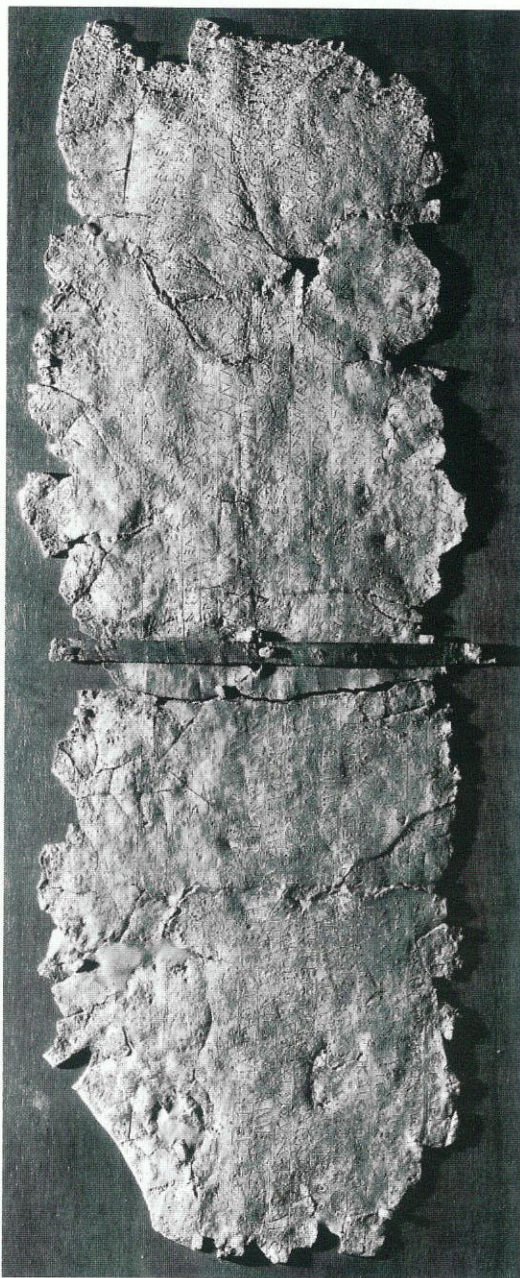
L'*editio princeps*, esemplare per l'acutezza dell'interpretazione e per il ricco apparato documentario, è stata curata da Michael H. Jameson, David R. Jordan e Roy D. Kotansky<sup>1</sup>. Nel 1992, dopo il restauro e la lettura dell'epigrafe, la direzione del Museo, avendone riconosciuta la provenienza selinuntina e l'importanza per la storia della religione greca e in particolare per lo studio e l'interpretazione del sito della *polis* siceliota l'ha restituita all'Italia (p. VII).

Il testo è inciso, su linee di guida, in due colonne (A e B) capovolte l'una rispetto all'altra e separate da una sbarretta di bronzo che doveva essere fissata con tre chiodi a un supporto ligneo. La laminetta è rotta da tutti i lati ma, sulla base del contenuto dell'iscrizione, del margine privo di segni sotto l'ultima linea della c. A e della lunghezza della sbarretta che appare quasi interamente conservata, si può ragionevolmente supporre che l'altezza e la larghezza originarie dovessero essere poco più grandi di quelle conservate (p. 4).

Per spiegare la particolarità delle due colonne capovolte gli editori hanno immaginato che i due lati corti della laminetta fossero irregolari e che due linee verticali fossero state tracciate nella parte centrale allo scopo di fornire un margine diritto nel lato sinistro delle due colonne, senza sacrificare spazio nel lato destro.

La conseguenza di tutto ciò sarebbe stata che colui che aveva la necessità di leggere entrambe le colonne per compiere il rituale avrebbe dovuto girare la tavoletta di 180° oppure girarle intorno (pp. 3, 5)<sup>2</sup>. Secondo G. Nenci, invece, la laminetta selinuntina doveva essere ripiegata e fissata a una tavoletta lignea girevole in modo che lo spazio non scritto tra le due colonne venisse a coincidere con lo spessore della tavoletta stessa. Girando sottosopra, di volta in volta, la tavoletta le due colonne sarebbero venute a trovarsi nella posizione giusta per la lettura.

Si tratterebbe quindi del "primo esemplare dei resti di una *kyrbis* a noi pervenuto"<sup>3</sup>.



La laminetta



La provenienza da Selinunte può ritenersi certa se si tiene conto dell'alfabeto, del dialetto e di alcuni elementi del contenuto, come i sacrifici a Zeus Meilichios - il cui culto era già documentato da alcune iscrizioni



La laminetta senza la sbarretta di bronzo

provenienti dal santuario della Malophoros, sulla collina della Gaggera<sup>4</sup> - e l'antroponimo *Myskos* che figura in un epitafio dalla necropoli di Bagliazzo, datato alla fine del VII sec. a.C. (p. 7)<sup>5</sup>.

Il testo è stato scritto da tre diversi scribi: al primo si possono attribuire le ll. 1-3 della c. A, al secondo le ll. 7-24 della stessa colonna, caratterizzate dall'uso dei segni di interpunzione e del *koppa* e forse anche le ll. 4-6 che sono state cancellate, a una terza mano si può attribuire la c. B (pp. 4-5). L'uso del *koppa* nella sola colonna A, non è sufficiente per ipotizzare un intervallo di tempo di qualche rilievo tra l'incisione delle cc. A e B.

Sulla base dei caratteri epigrafici l'iscrizione può essere datata nell'ambito del secondo quarto del V sec. a.C.

L'alfabeto è del tipo orientale «azzurro scuro», caratterizzato dal beta a *ny* rovesciato (c. A l. 14; c. B, l. 10 e forse c. A, ll. 3, 24) (p. 5). Il *lambda* ha lo spigolo in alto, il *delta* ha l'ansa arrotondata, il *gamma* è del tipo a semirombo, il *sigma* è a quattro tratti, il *rho* ha una piccola appendice lineare, il *theta* è del tipo col punto centrale, il segno dell'aspirazione è del tipo «aperto». Un segno che può considerarsi, per il momento, un *unicum* è quello che ha la forma di un *epsilon* sinistrorso capovolto, usato per il suono *ks* (c. A, ll. 16, 22; c. B, ll. 5, 7 e 11). In c. B, l. 4 è omesso il tratto verticale (pp. 5, 7, 46). Il *digamma* con il tratto verticale che scende appena o non scende affatto oltre la più bassa delle due barrette parallele, è del tipo documentato finora nell'Eubea e nelle sue colonie, in Beozia e in Tessaglia<sup>6</sup>. Nella Sicilia occidentale il *digamma* a forma di parentesi quadra ricorre nell'alfabetario su *ostrakon* da Mozia<sup>7</sup>. È stato rilevato che dal punto di vista grafico questo testo presenta un'altra importante caratteristica, la scomposizione dei gruppi contenenti un'occlusiva seguita dalla sonante *r* con l'inserimento della vocale successiva (B, l. 3: *poroeipon* per *proeipon*) o precedente (B, l. 5: *peristiraphestho* per *peristraphestho*)<sup>8</sup>.

Le forme dialettali sono confrontabili con quelle attestate a Megara Nisea e nelle altre colonie megaresi (pp. 28, 36, 38, 48-49).

La laminetta fornisce un contributo eccezionale alla conoscenza dei culti selinuntini: la pertinenza dei rituali descritti con la purificazione, mentre è espressa chiaramente nella c. B, nella c. A può essere dedotta dal carattere dei rituali e delle divinità onorate.

Nella c. A, dopo la lacuna, possiamo leggere *katal[e]ipontas kathaigizen de tos homosepyos vacat.*



Il termine *homosepyoi*, l'unico che nell'iscrizione indichi un raggruppamento, era noto finora nella variante *homosipyoi*. Secondo la testimonianza di Aristotele<sup>9</sup>, *homosipyoi* sarebbero stati chiamati da Caronda i membri dell'*oikos*, mentre il cretese Epimenide li avrebbe chiamati *homokapoi* o *homokapnoi*. Stando



Colonna A

all'etimologia, *homosipyoi* sono quelli che condividono la stessa madia, *sipyē*, mentre *homokapoi* sono quelli che condividono la stessa mangiatoia, *kape*, o lo stesso giardino *kapos*, e *homokapnoi* quelli che condividono lo stesso fumo, *kapnos* (p. 20)<sup>10</sup>.

All'inizio della descrizione dei rituali si distingue

dunque tra ciò che deve essere fatto da quelli, che devono allontanarsi, lasciando indietro, probabilmente, certe parti del sacrificio e ciò che deve essere fatto dagli *homosepyoi*. Gli *homosepyoi*, forse membri dell'*oikos* dell'individuo o degli individui che dovevano compiere i rituali descritti nella lamina, devono bruciare sull'altare alcune parti della vittima sacrificale (pp. 51, 66, 114). Il verbo *καθαίρειν* corrisponderebbe infatti al *καθαίρειν* della prosa letteraria che in testi attici relativi a sacrifici viene usato nel significato di «"make disappear entirely" primarily but not exclusively by fire» (pp. 18-19)<sup>11</sup>. L'uso del termine *homosipyoi* da parte del legislatore calcidese lascia supporre che il raggruppamento fosse stato riconosciuto giuridicamente oltre che socialmente. Tra i termini gentilizi che hanno lo stesso tipo di formazione gli editori (p. 20) citano l'ateniese *homogalaktēs*<sup>12</sup> e il delfico *homestioi*<sup>13</sup>. A questi si può aggiungere *homotaphoi* che in una legge attribuita a Solone figura tra i gruppi che potevano darsi regole proprie, a condizione che queste non fossero in contrasto con i *demosia grammata*<sup>14</sup>.

Anche il legislatore ateniese si era preoccupato, dunque, di controllare, se non di regolamentare, questi gruppi. Più interessante mi sembra, per l'interpretazione del nostro



testo, il confronto con gli *homestioi*: le norme del regolamento dei *Labyadai* delfici (400-350 a.C.), relative alla condotta da tenersi in occasione dei funerali, vietano di sostare sopra le tombe, tranne che a quelli dello stesso focolare, ai fratelli del padre, ai suoceri, ai discendenti e ai cognati (C, ll. 39-46). E come agli *homestioi* viene concesso di sostare sulla tomba per la loro prossimità al morto, così agli *homosepyoi*, per la loro prossimità a quelli che, come vedremo, sono incorsi nella contaminazione, viene concesso di fermarsi per bruciare alcune parti della vittima mentre gli altri si allontanano. Gli *homosepyoi* potrebbero costi-



Colonna A - particolare

tuire a Selinunte, secondo gli editori, un'aggregazione più piccola, interna a quella più grande per cui sono state dettate le istruzioni contenute nella c. A (p. 52).

L'unica forma di aggregazione finora documentata a Selinunte è la *patria*, ma si tratta di una *patria* di donne, le figlie di Eukleas e le figlie di Hermias (o Hermios), che non trova confronti in tutto il mondo greco (pp. 52, 90)<sup>15</sup>. Nelle linee che seguono quelle cancellate (ll. 4-6) un'autorità che non conosciamo detta a gruppi o a individui che sembrano agire in nome del gruppo di cui fanno parte, le norme relative ad alcuni rituali che devono essere compiuti prima di una festa già documentata in Sicilia, quella dei *Kotyttia* (pp. 23-26), e prima della tregua per l'Olimpiade (p. 27)<sup>16</sup>.

I rituali elencati alle ll.7-17, sono svolti in onore di Zeus Eumenes e delle Eumenidi, di Zeus Meilichios *en Mysko*, dei Tritopatores impuri e poi puri, e infine in onore del Meilichios *en Euthydamo*.

A Zeus Eumenes e alle Eumenidi, come pure a Zeus Meilichios *en Mysko*, si deve offrire in sacrificio una vittima adulta che potrebbe essere una pecora (*teleos*) (p. 28). In onore dei Tritopatores impuri, ai quali è riservato lo stesso rituale degli eroi, si deve versare del vino attraverso il tetto di una costruzione che, sulla base delle attuali conoscenze, non può essere identificata e si deve bruciare una delle nove parti delle vittime sacrificali (pp. 30-31, 62); coloro ai quali è ritualmente consentito, dopo l'aspersione e l'unzione (di altari, statue o stele), devono sacrificare ai (Tritopatores) puri una vittima adulta (*teleos*), devono versare una bevanda a base di miele e devono predisporre tutto quanto è necessario per la *theoxenia*:<sup>17</sup> una tavola e un letto su cui deve essere stesa una coperta pura e corone di ulivo e una bevanda a base di miele in coppe nuove e focacce e carni; da questi alimenti si devono prelevare a titolo di primizie delle parti da bruciare e si deve fare l'unzione, mettendo le coppe sull'altare<sup>18</sup>. Si ordina inoltre che i sacrifici ancestrali vengano celebrati allo stesso modo di quelli per gli dei. Al Meilichios *en Euthydamo* si deve sacrificare un montone (*krios*). Nell'anno seguente chiunque sia interessato a svolgere i rituali di purificazione potrà portar fuori (?) i pubblici *hiara*, forse 'public sacred objects' o 'public images' per la *theoxenia* (pp.





Colonna B

20-23)<sup>19</sup>, e potrà esporre una *trapeza* e bruciare una coscia e le offerte dalla *trapeza* e le ossa. Si prescrive inoltre che le carni non potranno essere portate fuori (dal recinto), ma che colui che compie il sacrificio potrà invitare chiunque voglia. Si prevede inoltre la possibilità di sacrificare a casa nell'anno successivo. Le ultime linee, assai lacunose, dovevano contenere le disposizioni relative ai sacrifici che potevano essere compiuti nel terzo anno dall'inizio dei rituali purificatori. Nella c. B viene registrata una serie separata di istruzioni per i riti di purificazione che devono essere compiuti, non da gruppi, ma da singoli individui i quali

possono decidere liberamente se compiere i riti, ma nello svolgimento di questi sono obbligati a seguire le norme indicate per mezzo di imperativi (pp. 38, 51-52). In essa figura un termine non altrimenti attestato: *houtorektas* (ho *autor(r)ektas*), confrontabile, secondo gli editori, con *autophonos*, 'omicida' e *autourgos*, che può essere usato con lo stesso significato<sup>20</sup>. Un altro termine, *elasteros*, noto solo a Paro come epiteto di Zeus, sarebbe usato per indicare gli spiriti vendicatori che tormentano l'omicida nell'interesse della vittima (pp. 12, 40, 44-45, 54-56, 116-120)<sup>21</sup>.

Nelle linee iniziali (1-7) si descrivono i rituali che deve compiere un uomo che desidera purificarsi dagli *elasteroi*. La complessa procedura richiede la proclamazione pubblica, l'accoglienza dell'*elasteros*, al quale vengono offerti acqua, cibo e sale, e il sacrificio di un porcellino a Zeus. Compiuto il rituale l'individuo purificato sembra ritornare ad un'esistenza normale dopo un periodo di isolamento (pp. 43, 62).

Nella seconda parte (ll. 7-11) si stabilisce che quanti desiderino purificarsi dagli *elasteroi*, stranieri o aviti, sentiti o visti<sup>22</sup>, devono purificarsi come l'*autorrektas*: le disposizioni da seguire, sarebbero le stesse descritte nella prima parte che, secondo l'interpretazione degli editori, riguarderebbero quindi l'*autorrektas*<sup>23</sup>.

Alle ll. 10-11 si stabilisce che, dopo il sacrificio di una vittima adulta su un altare pubblico, gli individui che cercano la purificazione potranno ritenersi puri e, avendo

segnato un limite con il sale e avendo fatto un'asperzione da un vaso d'oro, potranno andar via<sup>24</sup>. Si aggiunge infine (ll. 12-13) che tutte le volte che si faranno sacrifici agli *elasteroi*, si dovranno rispettare le norme fissate per i sacrifici agli dei immortali, ma che la vittima dovrà essere sgozzata in modo che il sangue scorra dentro la terra (pp. 17, 45, 62).

Come i rituali della c. B, anche i rituali descritti nella c. A sono da considerare rituali di purificazione, come si può dedurre, tra l'altro, dall'obbligo di sacrificare ai Tritopatores prima impuri e poi puri (pp. 29, n. 6, 53, 61)<sup>25</sup>. E poiché è la morte la fonte principale di conta-



minazione per i Greci, è la morte, secondo gli editori, l'occasione più probabile per la prescrizione dei rituali descritti nella c. A, ma non la morte naturale del membro di un *oikos*, o di un gruppo più ampio che pure poteva provocare la contaminazione degli altri componenti dell'*oikos* o gruppo, ma una forma straordinaria di morte, come l'omicidio all'interno di un gruppo o in un luogo sacro o qualche altro sacrilegio che potrebbe aver avuto luogo nel corso di una *stasis* (pp. 53-59, 73, 81, 103)<sup>26</sup>.

Abbiamo visto che tra i sacrifici di purificazione prescritti nella c. A vi sono quelli a Zeus Meilichios *en*



Colonna B con luce radente

*Mysko* ed *en Euthydamo*, espressioni che, non essendo ancora ben nota la struttura dell'area destinata al culto del Meilichios, sono state tradotte in modo generico 'in the (plot) of' (pp. 15, 28, 93-94, 98 ss.). Gli editori comunque avanzano l'ipotesi che i luoghi indicati nel testo contenessero una delle caratteristiche pietre, iscritte e non, che sono state trovate nell'area a ovest del tempietto di Zeus Meilichios a Selinunte, chiamata Campo di stele (pp. 52, 54-55, 69, 93 ss., 100)<sup>27</sup>.

Quanto al significato di queste stele gli editori aderiscono alla tesi del Graf<sup>28</sup> secondo cui si tratterebbe di dediche che segnavano il luogo in cui gruppi o individui svolgevano i rituali in onore del dio, come dimostrerebbero le tracce di ceneri, ossa e ceramiche votive associate con gli esemplari ancora *in situ* (p. 101 s., 133). Secondo questa tesi per definire i cippi di Selinunte, così come quelli di Metaponto, si potrebbe usare la parola *horoi*, ma non nel significato di 'confini' o 'segni di confine', ma in quello di 'markers'<sup>29</sup> o 'cartelli indicatori'<sup>30</sup>.

Gli editori tuttavia non condividono dell'interpretazione del Graf il netto rifiuto della *communis opinio* secondo cui le pietre erano immagini degli dei, sopravvivenze di uno stadio primitivo della religione greca: «at Selinous, at least, it is difficult to avoid seeing an embodiment of the god. First, there is the explicit language of two of the inscriptions, "I am Meilichios"... Secondly, the variation between fully aniconic stones, as with the majority of the stones, and partly iconic examples... shows that both forms serve the function» (pp. 101, 137).

Quanti hanno visto nei cippi di Metaponto e di Selinunte delle rappresentazioni aniconiche di divinità hanno individuato un parallelo nei *tetragonoi lithoi* che Pausania dice di aver visto a Pharai, in Acaia, vicino a una fonte consacrata a Hermes<sup>31</sup>. Ma a ciascuno dei *tetragonoi lithoi* venerati dai Phareis era assegnato il nome di un dio, mentre a Selinunte l'unico nome divino inciso sulle pietre è quello del Meilichios<sup>32</sup>.

Il Campo di stele di Selinunte va confrontato invece con gli spazi sacri riservati ai culti di gruppi "gentilizi". Tali spazi pote-



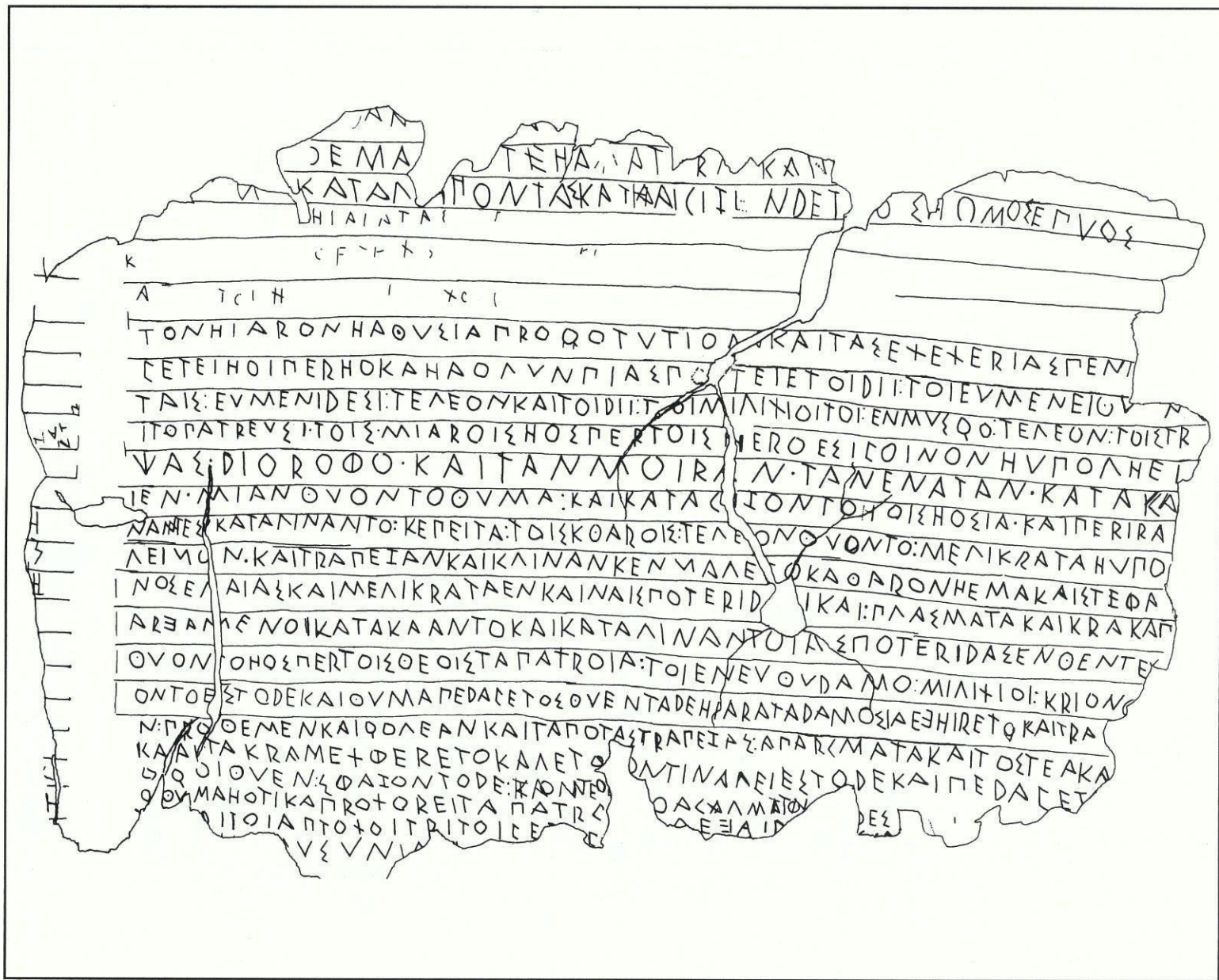


Tavola 1 - Apografo della Colonna A

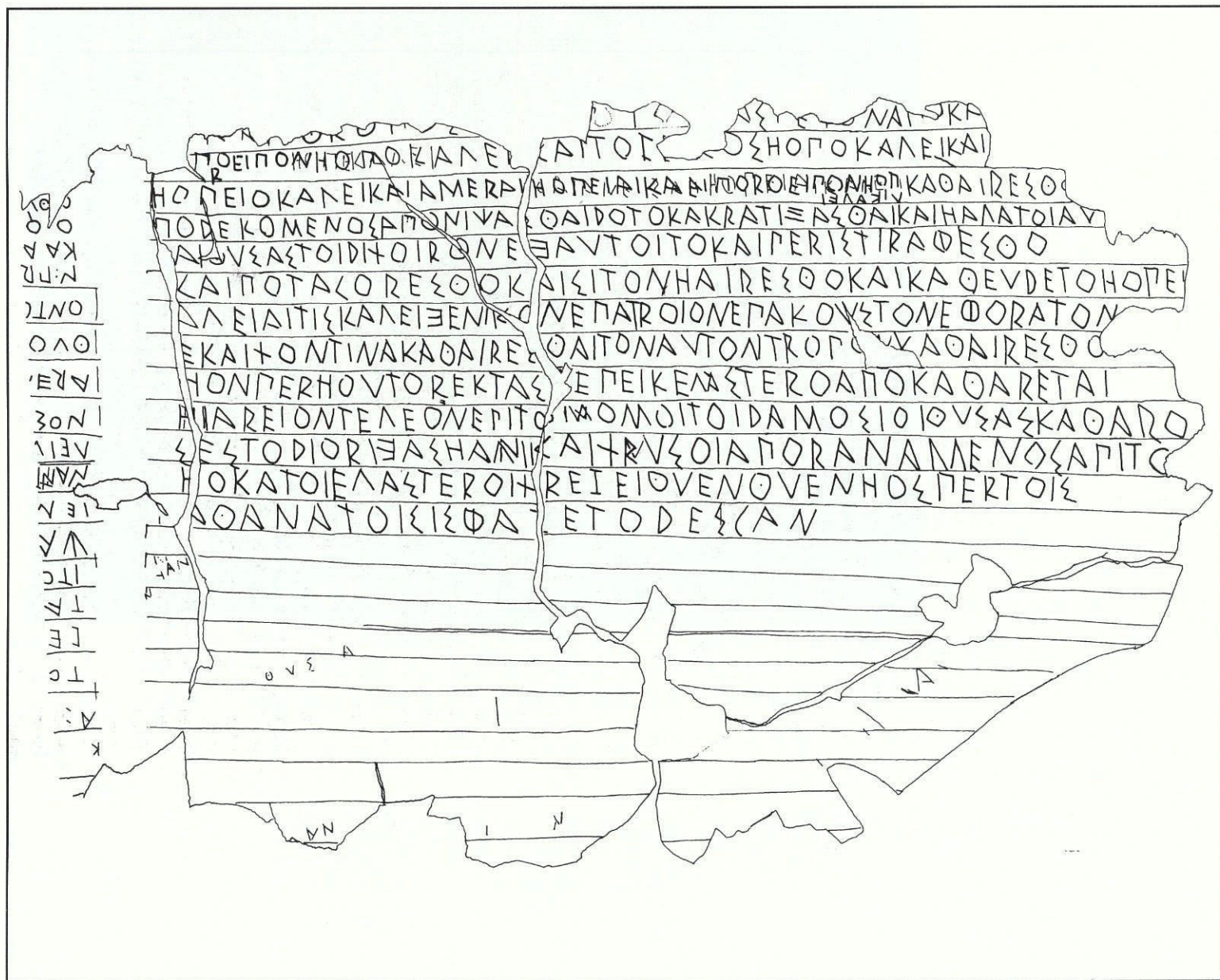


Tavola 2- Apografo della Colonna B



vano essere indicati per mezzo di cippi, altari o iscrizioni incise sul banco roccioso (pp. 94, 114 ss.)<sup>33</sup>.

L'esame di tutte le testimonianze disponibili del culto del Meilichios mostra peraltro, secondo gli editori, che si tratta di un culto di individui o gruppi piuttosto che dello stato e anche i piccoli depositi trovati nel Campo di stele suggeriscono riti individuali o di gruppi piuttosto che della città (pp. 81, 93, 135 s.).

I cippi rappresenterebbero quindi il Meilichios di una persona o di un gruppo e segnerebbero il luogo in cui la persona o il gruppo facevano i sacrifici al dio.

Nel tentativo di spiegare le ragioni per le quali un'autorità che sembra agire per conto della *polis* ordini di sacrificare ai Meilichios di Myskos ed Euthydamos, gli editori, pur insistendo sul loro carattere di Meilichios individuali<sup>34</sup>, arrivano a ipotizzare che questi due personaggi avessero avuto un ruolo impor-

tante nella storia della città, che avessero costituito importanti gruppi gentilizi e che la città avesse continuato ad onorare con sacrifici i loro Meilichios, regolandone il culto (pp. 28, 37, 52, 57, 93)<sup>35</sup>. Ma senza escludere l'esistenza a Selinunte di Meilichios individuali, si può facilmente ipotizzare, a mio giudizio, che quelli della *lex sacra* siano Meilichios di gruppi (*patriai* ?), sia immaginando che dopo i genitivi *Musko* ed *Euthydamo* si debbano sottintendere espressioni come *kai eggonon*, *kai paidon*, *kai adelphon*, come nelle iscrizioni del *Boukopion* di Lindos<sup>36</sup>, sia immaginando che i genitivi equivalgano alle espressioni *ton peri Polyxenon* di una dedica a Zeus Meilichios da Tera (pp. 86, 92)<sup>37</sup> o *ton apo Mandrothemios* di una dedica a Zeus Elasteros da Paro<sup>38</sup>.

Antonietta Brugnone

#### Note

<sup>1</sup> M. H. JAMESON, D. R. JORDAN e R. D. KOTANSKY, *A Lex Sacra from Selinous (Greek, Roman and Byzantine Monographs 11)*, Duke University - Durham, North Carolina 1993, pp. XIII + 171, tavv. 19, tavv. ripiegate 2. [le fotografie e gli apografi sono stati riprodotti da questo volume che è stato recensito in breve nella nostra Rivista ai nn. 87-88-89, pp. 197 s. (N.d.R.)]

<sup>2</sup> Cfr. L. DUBOIS, *Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte*, «RPhil», LXIX, 1995, p. 127: «... le support originel devait être, soit une table autour de laquelle on pût tourner pour lire la seconde colonne, soit un plateau de bois susceptible d'être retourné dans le même plan».

<sup>3</sup> G. NENCI, *La KYPBIΣ selinuntina*, «ASNP», s. III, XXIV, 1994, pp. 459-466.

<sup>4</sup> M.T. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1973, nrr. 58, 60, 61, 65, 66, 68; R. ARENA, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Megara Iblea e di Selinunte*, Milano 1989, nrr. 41, 43, 47, 48, 50, 51; L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, Rome 1989, nrr. 41, 45, 46, 47, 50.

<sup>5</sup> M.T. MANNI PIRAINO, op. cit., n. 76; R. ARENA, op. cit., n. 16; L. DUBOIS, op. cit., n. 71.

<sup>6</sup> M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, I, Roma 1967, p. 92.

<sup>7</sup> In esso il *digamma* a parentesi quadra è associato al *delta* con ansa arrotondata, al *gamma* col tratto breve inclinato e al *lambda* con lo spigolo in alto (G. FALSONE - A.G. CALASCIBETTA, *Un abecedario greco su un ostrakon di Mozia, in Phoinikeia grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du Colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*, Liège-

Namur 1991, pp. 691-699).

<sup>8</sup> L. DUBOIS, BE 1995, n. 692, p. 557; Id., «RPhil» LXIX, 1995, pp. 129-130.

<sup>9</sup> Arist. *Pol.* I 1252 b 14; Hesych. s.v. *homospipoi: homotrapezoi*.

<sup>10</sup> V. pure LSJ<sup>9</sup>, s.v. *homokapoi*.

<sup>11</sup> Cfr. L. DUBOIS, BE 1995, nr. 692, p. 557; Id., «RPhil» LXIX, 1995, p. 131.

<sup>12</sup> PHILOCH., *FGrHist* 328, F 35; Poll. *Onom.* VIII 111. Su questo termine v. G. DE SANCTIS, *Storia dei Greci*,<sup>8</sup> I, Firenze 1967, p. 104; G. MADDOLI, *La civiltà ionica*, in *Storia e civiltà dei Greci*, 2, Milano 1978, p. 535; J.K. DAVIES, *Strutture e suddivisioni delle «poleis» arcaiche. Le ripartizioni minori*, in *I Greci. Storia cultura arte società* (a cura di S. Settis), 2.1, Torino 1996, pp. 625, 629.

<sup>13</sup> F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, n. 77 C, 25 ss.; G. ROUGEMONT, *Corpus des inscriptions de Delphes*, I. *Lois sacrées et règlements religieux*, Paris 1977, n. 9 C, 39-46; M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1978, pp. 27-30; J.K. DAVIES, *Strutture e suddivisioni cit.*, p. 622.

<sup>14</sup> *Digest.* XLVII 22, 4. Cfr. O. MURRAY, *La città greca*, Torino 1993, p. 99; J.K. DAVIES, *Strutture e suddivisioni cit.*, p. 635.

<sup>15</sup> M.T. MANNI PIRAINO, op. cit., n. 68; L. DUBOIS, op. cit., n. 47; R. ARENA, op. cit., n. 51.

<sup>16</sup> V. pure G. MANGANARO, «*Gnomon*», 69, 1997, pp. 563-564.

<sup>17</sup> Sul rito della *theoxenia* vd. F. PFISTER, *Theoxenia*, in *P-W V A 2* (1934), cc. 2256-2258 e da ultimo M.H. JAMESON, *Theoxenia*, in *Ancient Greek Cult Practice from Epigraphical*



Evidence. *Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult (Athens, 22-24 November 1991)*, ed. by R. Hägg, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae 8°, XIII, pp. 35-57. In Sicilia la *theoxenia* è documentata ad Agrigento, nell'ambito del culto ai Dioscuri.

<sup>18</sup> M.H. JAMESON, *Theoxenia* cit., p. 43. Per il Dubois («RPhil», LXIX, 1995, p. 136) *tas poteridas enthentas* della l. 16 doveva essere scritto dopo l'ultimo *kai* della l. 14.

<sup>19</sup> Per una diversa interpretazione, v. A.J. GRAHAM, «Phoenix», XLIX, 1995, p. 367: «in A. 18 "Let him take out (remove, separate off) the public sacrificial victims" seems much easier than the notion of taking out public images for use in the ceremony».

<sup>20</sup> Secondo L. DUBOIS *autor(r)ektas* si può tradurre con "coupable", "agent responsable" (BE 1995, n. 692, p. 560; Id., «RPhil», LXIX, 1995, p. 139).

<sup>21</sup> Cfr. J.A. NORTH, *Pollution and Purification at Selinous*, «ScrClls», XV, 1996, p. 295.

<sup>22</sup> B. JORDAN («AJPh», 117, 1996, p. 328) ha proposto una diversa interpretazione: «"if someone wishes that a foreign or native (man) or one who has been overheard or observed (in a crime), or any one at all, be purified, he is to be purified in the same way as an *autorrektas* is when he is purified of an *elasteros*". This is not very satisfactory either, but perhaps more intelligible than supposing that someone is purifying himself of a foreign or ancestral spirit that is visible or audible». Per il Dubois (BE 1995, n. 692, p. 561) «ne semble donc pas se poser ici le problème de l'identité de l'élastéros ...., mais plutôt celui de la corresponsabilité de type gentilece ou collectif qui entraîne une participation inévitable à la souillure occasionnée par le parent ou le voisin personnellement responsable».

<sup>23</sup> Quest'interpretazione della c. B è ritenuta inaccettabile dal North («ScrClls», XV, 1996, p. 297) per il quale non è chiaro né perché si terrebbero separati due gruppi di individui che devono compiere le stesse azioni né perché gli *elasteroi* del primo gruppo sarebbero definiti dalla condizione di assassini di coloro che desiderano purificarsi da essi, mentre quelli del secondo gruppo vengono qualificati per mezzo di aggettivi. Per eliminare queste incongruenze il North, dopo aver suggerito altre possibili spiegazioni, ripropone un'interpretazione suggeritagli da D. Harvey, secondo cui le disposizioni contenute nella colonna B non riguarderebbero due diversi gruppi di individui contaminati, ma un solo gruppo che, liberatosi prima dalle restrizioni più severe, raggiunge poi la completa purificazione col sacrificio pubblico (ll. 10-11).

<sup>24</sup> L. DUBOIS («RPhil», LXIX, 1995, p. 144) traduce: «Qu'après avoir procédé à une délimitation (?) et à des aspersions d'eau de mer avec un récipient en or, il s'en aille».

<sup>25</sup> Per il North («ScrClls», XV, 1996, p. 300) dal passaggio dei Tritopatores da impuri a puri si può dedurre che, per i Greci, il compimento di particolari rituali potesse cambiare lo status degli esseri sovrumani e insieme il loro atteggiamento nei confronti degli uomini.

<sup>26</sup> Diversa l'opinione del North («ScrClls», XV, 1996, pp. 299-300) per il quale i rituali descritti nella laminetta dovevano essere compiuti per far fronte alle crisi che traevano origi-

ne non da spargimenti di sangue, ma da epidemie o carestie.

<sup>27</sup> Non mi sembra sostenibile la tesi del Dubois secondo cui «comme le syntagme *en* + génitif est surtout utilisé pour désigner le sanctuaire d'un dieu, le Milichios *en Mysko* de la l. 9 et le Milichios *en Euthydamo* de la l. 17 doivent être des stèles situées dans les chapelles où sont ensevelis de grandes ancêtres, des chefs de famille, qui ont acquis le statut de héros chtoniens» (L. Dubois, BE 1995, n. 692, p. 558; Id., «RPhil», LXIX, 1995, pp. 129, 134).

<sup>28</sup> F. GRAF, *Apollon Lykeios in Metapont*, in *Proceedings of the Eighth International Congress of Greek and Latin Epigraphy (Athens, October 1982)*, Athens 1987, pp. 242-245.

<sup>29</sup> Per i diversi significati del termine *horos*, v. H.T. Wade-Gery, *Horos*, in *Mélanges Glotz*, II, Paris 1932, pp. 877-880.

<sup>30</sup> M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1978, p. 46.

<sup>31</sup> Paus. VII 22, 4 (Cfr. L.H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1990, p. 255; M.T. MANNI PIRAINO, *Epigrafia selinuntina*, «Kokalos», XVI, 1970, p. 275 s.; D. Adamesteanu, «ΑΠΟΙ ΛΙΘΟΙ» a *Metaponto*, in *Adriatica praehistorica et antiqua. Miscellanea G. Novak* dicata, Zagreb 1970, p. 316 ss). In altri passi di Pausania si accenna all'Apollon Karinos di Megara Nisea, venerato sotto forma di una piccola piramide di pietra (I 44, 2), allo Zeus Melichios e all'Artemide Patroa di Sicione, venerati rispettivamente sotto forma di piramide e di colonna (II 9, 6), all'*agalma tetragonon* del santuario di Posidone nella *polis* arcade di *Trikolonoi* (VIII 35, 6) e all'Eros di Tespie venerato sotto forma di *argos lithos* (IX 27, 1).

<sup>32</sup> Cfr. R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris 1951, pp. 169-174 e in part. 170 s.

<sup>33</sup> V. pure CL. ROLLEY, *Dieux Patrôoi et Thesmophorion de Thasos*, «BCH», 89, 1965, pp. 463-464.

<sup>34</sup> Di questi due nomi solo Myskos era già noto a Selinunte da un epitafio e con questo omonimo della fine del VII secolo gli editori propongono di identificare (pp. 28-29, 121) il Myskos della *lex sacra*. Sembra da escludere sia l'ipotesi che Myskos ed Euthydamos abbiano fondato Selinunte insieme con Pammilos (p. 36; L. Dubois, BE 1995, n. 692, p. 559; Id., «RPhil», LXIX, 1995, p. 137. *Contra* F. Cordano, «Aevum», LXX, 1996, p. 139) sia l'ipotesi che Myskos sia diventato «la divinité tutélaire d'un téménos abritant le culte d'un Zeus Milichios» (L. Dubois, BE 1995, n. 692, pp. 556-557).

<sup>35</sup> B. JORDAN, «AJPhil», 117, 1996, p. 327: "the law may reflect a process, still continuing in the fifth century, whereby the state gradually took over family cults and began to regulate them, leaving only certain priesthoods in the possession of the clans".

<sup>36</sup> CHR. BLINKENBERG, *Lindos. Fouilles de l'acropole*, II. *Inscriptions*, II, Berlin-Copenhague 1941, cc. 907-908, nn. 582, 592, 597, 600, 604, 612, 613, 614.

<sup>37</sup> IG XII 3 1316. Nella stessa area, vicina al tempio di Apollo Carneio, sono state rinvenute altre due iscrizioni con lo stesso formulario: Zeus *t[o]n per[i] L[jakion* (IG XII 3 1317); Zeus *ton per[i] Ol[ym]piodoron* (IG XII 3).

<sup>38</sup> IG XII 5 1027.