

XENIA

STUDI IN ONORE DI LIA MARINO

a cura di
Nicola Cusumano e Daniela Motta



SALVATORE SCIASCIA EDITORE

XENIA

STUDI IN ONORE
DI LIA MARINO

a cura di
Nicola Cusumano e Daniela Motta

SALVATORE **SCIASCIA** EDITORE
Caltanissetta-Roma 2013

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

©

Copyright 2013 by Salvatore Sciascia Editore s.a.s.
Caltanissetta-Roma

www.sciasciaeditore.it
sciasciaeditore@virgilio.it

ISBN 978-88-8241-427-6

Realizzato con il contributo dei fondi di ricerca scientifica Ex 60% anno 2007
e del contributo dei fondi del Dipartimento di Beni Culturali – Studi Culturali
Università degli Studi di Palermo.

Stampato in Italia / Printed in Italy

Indice generale

<i>A Lia, in forma di parola</i>	7
Publicazioni di Rosalia Marino.....	9
DANIELA BONANNO <i>Coltivare e prevenire l'indignazione. Espressioni umane della nemesis nei poemi omerici</i>	13
JORGE MARTÍNEZ-PINNA <i>A propósito de la tiranía en la Etruria arcaica</i>	39
MARIA FEDERICA PETRACCIA <i>I latrones – pastores della Roma delle origini</i>	55
PIETRINA ANELLO <i>Guerra e diplomazia nella Sicilia di inizio V sec. a.C.</i>	65
ROBERTO SAMMARTANO <i>Homaimos e syngenes. Consanguineità e identità etnica nelle Storie di Erodoto</i>	79
NICOLA CUSUMANO <i>Il potere degli antenati: il “dispositivo soterico” nella lex sacra di Selinunte</i>	99
CINZIA BEARZOT <i>Soteria oligarchica e soteria democratica tra 411 e 404</i>	113
VALERIA ANDÒ <i>Violenza sacrificale e disturbi della comunicazione nella Ifigenia in Aulide</i>	123
GIOVANNA BRUNO <i>Eleutheria, autonomia, egemonia in Eforo. Spunti di riflessione</i>	137
ANTONINO PINZONE <i>Polibio, Sicelioti e Capuani</i>	161
GIOVANNA PETRONE <i>Opinione pubblica e teatro. Nota a Cic. Sest. 106-127</i>	179

GIUSEPPE ZECCHINI <i>Caligola e la Britannia</i>	193
ARIEL S. LEWIN <i>Ancora sui farisei</i>	201
DANIELA MOTTA <i>Sulle petizioni dell'Egitto romano contro la violenza dei funzionari</i>	221
ARNALDO MARCONE <i>A proposito della fiscalità nell'Egitto tardoantico. Una nota lessicale</i>	241
UMBERTO ROBERTO <i>Strategie di integrazione e lotta politica a Roma alla fine dell'impero: la carriera di Fl. Valila tra Ricimero e Odoacre</i>	247
MARIO MAZZA <i>Attualismo, storicismo, modernismo. Adolfo Omodeo e la Storia delle origini cristiane</i>	263
SERGIO RODA <i>La legittimazione degli iperpoteri: imperi moderni e impero di Roma nel dibattito storico e politologico contemporaneo</i>	293
GIOVANNI RUFFINO <i>Dal Panzini al Gradit: appunti su un secolo di neologismi politici</i>	317

IL POTERE DEGLI ANTENATI: IL “DISPOSITIVO SOTERICO” NELLA *LEX SACRA* DI SELINUNTE

Nicola Cusumano
Università di Palermo

1. La lex selinuntina: una storia tormentata

La *lex*¹, oggi custodita in una teca del Museo Civico di Palazzo Majo a Castelvetrano, è una lamina di piombo, le cui insolite dimensioni (m 0,597 x 0,23) rievocano il singolare “gigantismo” già noto a Selinunte². Contiene incise due colonne di testo, convenzionalmente chiamate «colonna A» e «colonna B», che hanno una disposizione specularmente ribaltata e sono separate al centro da una barra di bronzo. È convinzione degli editori e di larga parte degli studiosi che i due testi non fossero separati e indipendenti³ e che vi fosse una relazione di sequenza, cioè che le prescrizioni rituali contenute nel testo “A” precedessero quelle indicate nel testo “B”. Non mancano però proposte alternative, che ribaltano l’ordine procedurale delle due colonne, senza però mettere in discussione la relazione tra le due colonne di scrittura⁴. Quest’incertezza interpretativa, non l’unica, dà già un’idea di quanti nodi irrisolti vi siano e quanto lavoro di indagine resti ancora da affrontare, nonostante la grande acribia dei tre editori della lamina, il cui ricco commento del 1993 resta una base di partenza imprescindibile⁵.

Sull’origine selinuntina del documento l’accordo è invece unanime, grazie alle particolari caratteristiche dell’alfabeto, agli indizi linguistici e onomastici, ma soprattutto grazie ai dati storico-religiosi presenti nel testo. Resta tuttavia ignoto il contesto di ritrovamento, a causa delle particolari vicende che hanno preceduto la pubblicazione della lamina, oggetto di furto prima e di illecito commercio poi, come è accaduto per numerosi altri reperti di Selinunte⁶.

La datazione del documento è stata fissata alla metà del V secolo a.C., ossia nel periodo in cui Selinunte raggiunge l’apogeo del suo sviluppo politico-militare, economico e culturale, drammaticamente interrotto dalla distruzione cartaginese del 409 a.C. Non mancano però autorevoli proposte di spostare la datazione verso l’alto, fino ad arrivare alla fine del VI secolo. Paleograficamente e linguisticamente nulla osta, e la compren-

¹ Sulle difficoltà generate dalla definizione di “lex sacra” attribuita a questo, come ad altri documenti appartenenti in una medesima presunta tipologia comune, rinvio a GEORGOU DI 2010 e CARBON - PIRENNE-DELFORGE 2012. Qui continuerò a usare convenzionalmente e per comodità la formula “lex sacra”.

² CUSUMANO 2010 e CUSUMANO 2012a (con rimandi bibliografici).

³ JAMESON - JORDAN - KOTANSKY 1993. Per una ipotesi di autonomia tra le due colonne cf. PATERA 2010.

⁴ DIMARTINO 2003 [2006] (e sulla sua scia GROTTA 2010)

⁵ JAMESON - JORDAN - KOTANSKY 1993.

⁶ JAMESON - JORDAN - KOTANSKY 1993, VII. Nel febbraio del 1989 Michael Jameson, eminente studioso dell’iscrizione e suo futuro editore di lì a pochi anni, in una comunicazione epistolare indirizzata a un archeologo della Soprintendenza di Trapani, rendeva nota l’esistenza di una lamina iscritta, cui attribuiva senz’altro un’origine selinuntina e, identificandola già come una *lex sacra*, ne preannunciava la pubblicazione. Il reperto, allora in possesso del *J. Paul Getty Museum* a Malibu, in California, era giunto nel 1981 come dono non meglio precisato, secondo la diplomatica dichiarazione dell’allora direttore del museo allegata nella prefazione all’*editio princeps*.

sione della *lex* selinuntina non è certo condizionata da una cronologia *ad annum*, dal momento che si tratta di un complesso di indicazioni procedurali relative a situazioni reiterabili nel tempo. È importante sottolineare che la cronologia della lamina coincide in misura non trascurabile con quella delle *defixiones* selinuntine, in cui s'intrecciano la sequenza "contaminazione e purificazione" da un lato, e quella "potere e pericolo" dall'altro, che – come vedremo – sono elementi centrali anche nella *lex*⁷.

Anche se non abbiamo certezze sull'esatta collocazione della lamina nello spazio della *polis*, mi sembra comunque inverosimile che essa potesse essere collocata in un'area sacra a cielo aperto come quella destinata al culto di Zeus Meilichios, in contrada Gaggera, l'unica area oggi a noi nota consacrata a questa divinità così presente nell'iscrizione⁸. Rispetto ad altre di diverso e discutibile segno⁹, resta a mio avviso valida la proposta di Giuseppe Nenci. In un contributo a tutt'oggi fondamentale per la comprensione di questo documento, lo studioso ricollega la particolare disposizione delle due colonne e la separazione ottenuta con la barra centrale al modello della κύρβις, ossia ad una struttura di supporto che, secondo il principio dell'accessibilità e dell'ostensione, mostra i testi di leggi, delibere e regolamenti, a loro volta iscritti su legno o bronzo o altro materiale come il piombo, a coloro che, possedendone i requisiti, hanno necessità di consultarli¹⁰. Quest'ipotesi spiega la disposizione specularmente rovesciata della scrittura nelle due colonne della lamina, che sarebbe stata piegata al centro, laddove era disposta la barretta di bronzo. Per leggere i due testi occorre dunque ruotare il dispositivo per passare da una colonna all'altra. Di conseguenza coloro che erano interessati (o obbligati) a realizzare le procedure cultuali prescritte erano così messi in condizione di potere leggere entrambe le colonne, anche se non siamo certi della corretta sequenza. Se si accetta il suggerimento di G. Nenci, il passo successivo è cercare per la *lex sacra* una sede adeguata, forse da individuare sull'acropoli: il tempio C, l'*Apollonion*, può essere una scelta plausibile, visto che questo tempio era, prima e dopo il 409, sede dell'archivio cittadino e in generale luogo deputato alla conservazione di documenti di vitale importanza per la *polis*. La proposta dello studioso ci restituisce efficacemente il rapporto di stretta embricazione tra *pubblico* e *privato*, o – come forse sarebbe meglio dire – tra *politico* e *sociale*.

2. Dei e antenati nello spazio della polis: l'ancestralità e il potere della memoria

Il testo non è integro a causa delle lacune dovute a rasure e al danneggiamento soffer-

⁷ L'*editio princeps* è in JAMESON - JORDAN - KOTANSKY 1993. Di grande interesse sono le osservazioni linguistiche e di contenuto di ARENA 1996², 104-115, n. 53-bis, CORDANO - ARENA 1997. Cf. RAUSCH 2000a e BRUGNONE 2003a. Il testo con una discussione e un aggiornamento bibliografico è disponibile anche in LUPU 2005, n. 27, 359-387. Importante, per una lettura innovativa e per un aggiornamento critico, DIMARTINO 2003 [2006], che presenta in particolare un riesame del rapporto tra le due "colonne" e la questione dell'individuazione della mano di tre scribi diversi, ma cronologicamente non troppo distanti tra loro. Da condividere con la studiosa anche l'allargamento dell'orizzonte cronologico della lamina, tra la fine del VI e la metà del V sec. a. C.: DIMARTINO 2003 [2006], 310. Allo stesso arco temporale - è opportuno rammentarlo - risalgono le *defixiones* selinuntine, CURBERA 1999, nn. 17-45, e ANTONETTI - DE VIDO 2006, 415. Osservazioni su alcuni punti critici del dibattito in CUSUMANO 2002 e CUSUMANO 2008.

⁸ Sulla presenza (seppur non esplicita) del *Meilichios* anche nella "colonna B", rinvio a CUSUMANO 2012b.

⁹ ROBERTSON 2010, con le recensioni di BONANNO 2010 e SALVO 2012b.

¹⁰ NENCI 1994, 463-464, e nota 19. Scoli Aristofane, *Nuvole* 448: κύρβις σανίς ἔνθα οἱ νόμοι γεγραμμένοι ἦσαν.

to dal reperto. Ecco, limitata alla “colonna A”, una mia proposta di traduzione che segue la scansione delle linee di scrittura il più fedelmente possibile. Su di essa baserò alcune osservazioni:

Colonna A: « [- - -] (l. 3) compiano il sacrificio coloro che condividono la stessa madia e lo stesso pane [- - -] (l. 7) le vittime siano sacrificate prima della celebrazione delle feste *Kotyttie* e prima della tregua (l. 8) che nel quinto anno segna lo svolgimento dell’Olimpiade. Una vittima perfetta sia sacrificata a Zeus *Eumenes* e (l. 9) alle Eumenidi, e una vittima perfetta anche a Zeus *Meilichios* nell’area di *Myskos*. (l. 10) Ai *Tritopatores* impuri sia sacrificato come si usa per gli eroi; versata una libagione di vino (l. 11) attraverso il tetto, si bruci (l. 12) una nona parte (della vittima?). Sacrifici e consacrazioni siano compiuti da coloro ai quali è lecito. Eseguita ancora una libagione intorno (l. 13) e l’unzione, una vittima perfetta sia sacrificata ai *Tritopatores* puri. Si versi una libagione a base di miele (l. 14) e si prepari una tavola dedicatoria e un letto da banchetto, stendendo un drappo puro e (l. 15) corone di ulivo, bevande di miele in coppe nuove, e forme di focaccia e carni. (l. 16) Offerte le primizie, le brucino eseguendo l’unzione con le coppe. (l. 17) Si compiano ora sacrifici agli avi con le stesse modalità previste per gli dei. Un ariete sia sacrificato a Zeus *Meilichios* nell’area di *Euthydamos*. (l. 18) Anche l’anno dopo sia possibile compiere sacrifici.

Siano proclamati i sacrifici pubblici e preparata la tavola dedicatoria: (l. 19) siano fatte bruciare una coscia, le primizie della tavola e le ossa. (l. 20). Non sia permesso portare (consumare) la carne fuori dall’area del sacrificio. Sia invitato chi si vuole. Inoltre sia permesso compiere un sacrificio l’anno dopo (l. 21) a casa. Sgozzino [- - -]».¹¹

Nella prima linea leggibile (l. 3) assume il compito di compiere il rito sacrificale l’associazione degli *homosepyoi*, cioè coloro che condividono la madia, ovvero sono compagni di mensa¹². Aristotele (*Politica* 1252b15) collega questo termine altrimenti poco attestato a forme “ancestrali” e prepolitiche di convivenza¹³. Mi interessa però sottolineare fin d’ora che, sia in Aristotele sia in Plutarco come in altre fonti, questo lessico della commensalità è associato tanto alla *κοινωνία*, un concetto di natura sociopolitica che si rivela assai utile per comprendere il senso complessivo della *lex*, quanto alla nozione di *εὐσέβεια*, dunque alle relazioni tra mondo umano e divino. Gli *homosepyoi*, “coloro che condividono la stessa madia e lo stesso pane”, non sono membri di una stessa famiglia genetica, quanto piuttosto una micro-aggregazione sociale impegnata nelle operazioni catartiche. In questa situazione essi agiscono da interfaccia tra l’insieme della *polis* e i suoi singoli componenti¹⁴. È importante ribadirlo, dal momento che a unire i diversi elementi cardine della *lex* è il filo di uno scambio ininterrotto e di un riconoscimento reciproco tra diversi livelli di socialità. Questo filo, che si estende dalle piccole articolazioni fino al complesso della *polis* e dei suoi interessi generali, ha come unica inviolabile regola che l’applicazione delle prassi

¹¹ Per il testo si rimanda all’*editio princeps*, in JAMESON - JORDAN - KOTANSKY 1993 e al database del Packard Humanities Institute (<http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>).

¹² HESYCH. s.v. ὁμοσίπυσοι > ὁμοστράπεδοι. Σπύνη, ben attestato già nel V secolo, in Sofocle e Aristofane (*Cavalieri* 1296; *Pluto* 806), indica un contenitore di farina o pane, cioè una madia.

¹³ Il termine compare poi nelle *Questioni conviviali* di Plutarco (643d4).

¹⁴ BRUGNONE 2003b, 78.

particolari non contrasti con l'interesse generale della *polis*¹⁵: è proprio quello che emerge, a mio avviso con chiarezza, in questo documento, laddove ogni singolo atto culturale trova la sua legittimazione in una controparte generale, indicata dall'aggettivo *δαμόσιον* (l. 19).

Chiarito questo fondamentale aspetto, aggiungo poche sintetiche osservazioni sui molteplici destinatari divini. La *lex* ci testimonia, per la prima volta a Selinunte associata a Zeus, l'epiclesi *Εὐμενής*, qui in intima e chiara associazione con le Eumenidi (ll. 8-9). Poco diffusa nel mondo greco di età arcaico-classica¹⁶, è però opportuno ricordare che questa epiclesi è menzionata nelle fonti letterarie in relazione ad attività di purificazione per casi di omicidio. Le Eumenidi/Erinni sono troppo note per soffermarsi, basti il riferimento all'*Oresteia* di Eschilo. Entrambi i nomi (*Ζεὺς Εὐμενής* ed *Εὐμενίδες/Ερινύες*¹⁷) rinviano alla sfera della benevolenza e della protezione e, al tempo stesso, sono associati alla sfera infera: queste entità divine sono capaci di infliggere castighi come anche di assicurare salvezza. D'altronde esse sono inoltre associate agli antenati e ai delitti di sangue in ambito parentale: basterà qui segnalare le Erinni di Laio e quelle di Clitennestra.

Immediatamente dopo, la *lex* prescrive un'offerta sacrificale anche per un'altra divinità, questa volta ben nota a Selinunte, Zeus Meilichios. La singolarità sta nel modo in cui il dio è menzionato alla l. 9: Zeus Meilichios, quello *ἐν Μύσχο*, cioè nell'area di *Myskos*. Come intendere questa espressione, considerato che di seguito, nella stessa colonna (alla l. 17), il Meilichios ritorna citato nella stessa forma ma associato ad un altro nome, *ἐν Εὐθυδάμο*, cioè nell'area di *Euthydamos*? Il dibattito è tuttora aperto, e non mancano anche proposte originali ma problematiche¹⁸. A mio avviso, appare plausibile la tesi che vede nei nomi *Μύσκος* e *Εὐθύδαμος* due antroponimi. Almeno per *Μύσκος* possiamo esserne sicuri, visto che questo nome compare su un blocco di tufo proveniente da una delle necropoli selinuntine, con sepolture del VII-VI secolo a.C., dunque risalenti alla fase iniziale della *polis*. L'iscrizione parlante, datata alla fine del VII secolo a.C., indica il defunto *Μύσκος* come figlio di *Menepolemos*: è verosimile ritenere che siamo in presenza di uno dei cofondatori di Selinunte, oppure di uno dei figli¹⁹. *Εὐθύδαμος* non è invece fino ad oggi conosciuto a Selinunte, ma è diffuso nel mondo greco, in ambito dorico, soprattutto nel Peloponneso, e probabilmente familiare anche a Selinunte.

Nella "colonna A" della *lex* questi due antroponimi si trovano al genitivo, che allude verosimilmente ad uno "spazio" di loro pertinenza nella cui sfera ricade l'attività culturale rivolta a Zeus Meilichios. Prevale tra gli studiosi l'opinione che si tratti di aree sacre correlate l'una a *Μύσκος*, l'altra a *Εὐθύδαμος*, che avrebbero il ruolo di antenati dei singoli *ghene*: dunque spazi consacrati a Zeus Meilichios e gestiti da associazioni culturali che si richiamano a questi due personaggi²⁰.

Non è tuttavia da escludere che il termine sottinteso, che dovrebbe trovarsi al dativo,

¹⁵ MURRAY 1993, 99.

¹⁶ DIMARTINO 2003 [2006], 313 n. 23.

¹⁷ ARENA 1996², n. 50.

¹⁸ Come quella di ROBERTSON 2010 che cerca di rileggere tutto il documento in chiave di religione agraria, a mio avviso in modo non convincente. Cf. da ultimo SALVO 2012a.

¹⁹ ARENA 1996², n. 16.

²⁰ ARENA 1996², n. 16. Su questa coppia correlata di nomi cf. GHINATTI 2003, 705: «gli eponimi hanno certamente il ruolo di antenati dei singoli *ghene*, ma essi possono essere stati scelti in qualsiasi momento della storia della città, non per necessità alla sua origine». In una prospettiva "panmegarese" cf. ROBU 2009.

possa essere più precisamente πατριὰ o qualcosa di simile, dal momento che l'unica area del Meilichios oggi nota a Selinunte – in contrada Gaggera, accanto (ma non necessariamente in connessione culturale) al santuario di Demetra Malophoros – ci ha restituito una stele iscritta di grande interesse, che può essere ragionevolmente messa in correlazione con il testo della lamina: *Il Meilichios della patrià delle figlie di Hermias e (della patrià) delle figlie di Eukleas*²¹.

L'iscrizione è datata alla metà circa del V secolo, quindi è più o meno contemporanea alla *lex sacra*. La stele è giustamente considerata un documento essenziale per la conoscenza della religiosità selinuntina, grazie all'attestazione di un'associazione culturale chiamata πατριὰ, già nota nel mondo greco, che testimonia un attivo ruolo femminile nel culto del Meilichios, attestato in Attica e in altre aree greche²². In questo testo due gruppi di fanciulle sono associate in due distinte πατριὰ registrate sotto i nomi maschili eponimi di *Hermias* ed *Eukleas*, nomi ben attestati in molte iscrizioni greche. Senza dubbio ha ragione Franco Ghinatti a sottolineare innanzitutto il carattere patrilineare della πατριὰ, che la rende simile ma non identica alla più diffusa φρατριὰ: “Le patriai (o patrai) sono perciò associazioni gentilizie, organizzate attorno ad un culto e ad un capostipite eponimo, antenato del *genos*, di carattere familiare, ma non civico, alle quali possono partecipare, iscritte dalla nascita, anche le donne”²³. Anche in questo caso (come già prima nel caso del defunto Μύσκοϛ), dei due nomi eponimi menzionati sulla stele, almeno uno, Εὐκλέας, è già noto come il patronimico di un defunto su un'iscrizione selinuntina datata alla fine del VI o inizi del V secolo a.C.: “Sono Archetios figlio di Eukleas”²⁴. Il che comporta che il padre Εὐκλέας, ovviamente a sua volta defunto, doveva appartenere alla generazione dei “primi padri”, proprio come *Myskos* e probabilmente *Euthydamos*.

Due brevi annotazioni s'impongono: a) in primo luogo, la coerenza cronologica delle testimonianze rafforza la pertinenza di queste correlazioni; b) soprattutto emerge con chiarezza, almeno a mio avviso, la relazione con la sfera dell'ancestralità e della memoria, che si richiama, con un movimento a ritroso quasi di nome in nome, alla fase di fondazione. La *koinonia* degli *homosepyoi* prima menzionati sarebbe dunque ciò che deve essere ripristinata grazie all'intervento degli antenati, sempre presenti nel campo d'azione di una memoria ritualizzata.

3. Dal passato fondativo al futuro purificato: ricucire la polis

Ed è da quest'ultimo dato che possiamo riprendere la lettura della “colonna A”. La prescrizione sacrificale per il Meilichios è infatti seguita a ruota da quella riservata ai *Tritopatreis* o *Tritopatores* definiti μυροί, insozzati dal sangue di un delitto: un aggettivo che ci fa subito pensare a due importanti feste ateniesi, quella dei Διάσια (non a caso

²¹ ARENA 1996², n. 51: ho Μιλίχιος τὰς πατριὰς τὰν Ηρμιῶ παιδῶν καὶ τὰν Εὐκλέα παιδῶν.

²² CUSUMANO 2006.

²³ GHINATTI 2003, 704-705. Secondo lo studioso, la patria “sarebbe, in tal senso, l'unione di più *oikoi* di Selinunte. Le *patrai* sono perciò associazioni gentilizie, organizzate attorno ad un culto e ad un capostipite eponimo, antenato del gene, di carattere familiare, ma non civico, alle quali possono partecipare, iscritte dalla nascita, anche le donne”. Cf. *ibidem* per altre attestazioni epigrafiche e per un quadro d'insieme sulle feste *Kotytie*.

²⁴ ARENA 1996², n. 58.

la festa riservata a Zeus Meilichios e legata alla purificazione di Teseo, assassino del cugino Σίνις) e quella degli Ἀνθεστήρια (antica festa dionisiaca, in cui il secondo giorno è collegato a Oreste, assassino della madre Clitemestra, e alla libera circolazione degli spiriti degli antenati). Due feste quindi esplicitamente connesse alla memoria di omicidi in ambito familiare e ai processi di purificazione e reintegrazione dell'impuro²⁵.

Poco dopo, alla l. 13, l'iscrizione prescrive un altro sacrificio per i Τριτοπάτορες, ora definiti "puri" (καθαροί). La *lex* dunque indicherebbe un duplice sacrificio per i Τριτοπάτορες, quello per i puri e quello per gli impuri. Si tratta di un'altra fondamentale novità per la nostra conoscenza della storia religiosa di Selinunte. Il dibattito sulla natura e la funzione dei Τριτοπάτορες è tutt'ora aperto, ma prevale la loro identificazione con gli antenati, con gli spiriti ancestrali²⁶, nel caso specifico con i fondatori di Selinunte: nelle figure dei *Tritopatores* si intrecciano con sufficiente chiarezza gli elementi dell'ancestralità, del miasma e delle dinamiche generazionali (*Philochorus*, *FGrH* 328 F 182), sia in senso agrario che sociale, in riferimento a "kinship-based societies"²⁷. Non mancano tuttavia ipotesi diverse, dovute al fatto che i *Tritopatores* o *Tritopatris* sono ben attestati anche fuori da Selinunte, in particolare ad Atene. Fonti tarde ci trasmettono frammenti di storici attidografi che definiscono i Τριτοπάτορες ateniesi come venti (ἄνεμοι) ai quali destinare sacrifici. Due passi del lessico di Arpocrazione (*Lexicon in decem oratores Atticos* 294, 4-10) collegano i Τριτοπάτορες alla Terra e al Sole, in quanto progenitori di tutta l'umanità, mentre una genealogia preolimpica dei Τριτοπάτορες è presente nella tradizione orfica (F 802 Bernabé)²⁸. In ogni caso il lessicografo spiega Τριτοπάτορες come τρίτοι πατέρες, ossia terzi padri o bisavoli: gli scavi a Delo ci hanno fatto conoscere un *Tritopator* dei *Pyrrhakides*, verosimilmente l'antenato di un *genos* oppure un'associazione culturale che, tra la fine del V e l'inizio del IV, erige un piccolo monumento di forma cilindrica dedicato al proprio *Tritopator* e collegato ad un santuario²⁹.

Resta poco chiaro se gli aggettivi μιαιοί e καθαροί si riferiscano a due gruppi distinti di Τριτοπάτορες, oppure se la corretta esecuzione sacrificale comporti il passaggio dei medesimi Τριτοπάτορες dalla condizione di "impuri" (μιαροί) a quella di "puri" (καθαροί)³⁰. Quel che qui ci interessa maggiormente, rispetto all'archeologia selinuntina, è se questa duplice menzione implichi o meno l'esistenza di un santuario dei Τριτοπάτορες. Un indizio a favore è rappresentato dalla libagione di vino che deve essere versata attraverso il tetto. Appare plausibile il riferimento ad una struttura archi-

²⁵ Sulla complessa questione della nona parte, τῶν μοιρῶν τῶν ἐνάταν (l. 11), porzione da bruciare interamente, κατακαίειν, rimando alle importanti osservazioni di CAMASSA 1999 e, in un più ampio orizzonte, di EKROTH 2002. Basterà dire che rientra nella categoria del sacrificio di combustione chiamato ἐναγισμός, e in genere riservato alla sfera infera o funeraria. Sul rapporto tra olimpico e ctonio, o meglio sulle implicazioni nell'uso di queste categorie, rinvio alle osservazioni metodologiche in EKROTH 2007, in particolare 389-390. Cf. anche GEORGIOUDI 2001, 159 e HENRICH 2005. In latino l'ancestralità è testimoniata lessicalmente fino al sesto grado: per un confronto con la parallela documentazione greca, BENVENISTE 1965, 5-6. Per uno spunto comparativo in merito alle correlazioni tra memoria, ancestralità e culto nel mondo romano, cf. BETTINI 2009, 108 ss.

²⁶ KEARNS 1989, 77: «It is not their personality as such that is important, but merely the fact that they are forebears».

²⁷ GAGNÉ 2007, 3. In tale prospettiva è da richiamare un passaggio dell'ippocratico *Regimi* 4.92 (ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσεις καὶ σπέρματα γίνονται).

²⁸ GAGNÉ 2007.

²⁹ Sull'origine ateniese dei *Pyrrhakides* ROUSSEL 1929, 167 ss. Cf. FRAISSE 1983, 310 e KEARNS 1989, 77.

³⁰ CLINTON 1996.

tettonica, verosimilmente un ipogeo, semplificando così la particolare modalità della libagione attraverso un’apertura sul tetto per comunicare con un al di là sotterraneo (Il. 11-12, δ’ὄροφο).

Il culto dei Τριτοπάτορες è attestato in Grecia già in età arcaica e probabilmente è legato al consolidamento della *polis* nella sua forma matura³¹. Un culto, dunque, destinato ad alimentare la memoria collettiva, forse in connessione con la presenza di una o più tombe di antenati fondatori. Particolarmente ricco è ancora una volta il dossier attico³². Già dal VI secolo cippi iscritti (anche nella zona che conduce ad Eleusi) testimoniano la presenza nel quartiere del Ceramico di un santuario dei Τριτοπάτορες, un *Tritopatreion*³³: è vietato l’ingresso al santuario, definito *abaton*. Se questa qualifica di luogo inaccessibile, che leggiamo su queste iscrizioni attiche, valeva anche per Selinunte, si capisce bene la necessità di offrire la libagione versandola attraverso il tetto, come prescrive la nostra lamina, dunque senza accedere all’interno, tanto più se immaginiamo una struttura architettonica simile a quella del monumento del *Tritopator* dei *Pyrrhaides* a Delo³⁴. Inoltre, i *Tritopatores* sono legati alla fecondità femminile nello spazio del matrimonio e questo aspetto ci riconduce alle *patriai* selinuntine prima ricordate e al *Meilichios*³⁵.

I *Tritopatores* sono forse presenti anche a Corinto³⁶ e soprattutto a Cirene, che ha un solido rapporto, anche culturale, con Selinunte³⁷. A Cirene i Τριτοπάτορες ricevevano

³¹ KEARNS 1989, 76-77: «These mysterious figures, though often identified by ancient writers as figures of primeval antiquity or as natural forces, seem in origin to be rather more specialized and personal deities, very likely ancestors in some sense, as their name suggests. Worship of unspecified Tritopatreis is attested in Athens itself (a shrine in the Kerameikos area) and at Marathon and Erchia, but we also find specific Tritopatreis with family-type names in the comparable boundary-markers ὄρος ἱερὸ Τριτοπατρῶων Ζακυαδῶ[ν] and ὄρος ἱερὸ Τριτοπατρῶων Εὐεργιδῶν, both found in the city». Cf. Aristofane, *Vespe* 234. GEORGIOUDI 2001; DUBBINI 2010; SALVO 2012a.

³² Ramento a questo proposito la chiusa dell’*Anabasi* di Senofonte (VII, 8, 4): giunto quasi al termine della narrazione, il protagonista, in pena per il ritardo con cui arriva il sospirato denaro per sé e per i compagni stremati, si rivolge al *mantis* Euclide, il quale gli rivela che gli è di ostacolo (*empodios*) Zeus *Meilichios*, al quale egli avrebbe dovuto, prima della partenza, dedicare un olocausto (*thyesthai kai holokautein*). Confessando di essersene completamente dimenticato, il giorno dopo il pio Senofonte provvede a offrire in olocausto – secondo il *patrios nomos* – numerosi esemplari di porcellino (*choiros*). Mi chiedo se parlando di *patrios nomos*, Senofonte non faccia riferimento ad una *lex* regolante il sacrificio del *choiros* a Zeus *Meilichios* in specifiche situazioni irrisolte e legate alla sfera dell’impurità.

³³ a) *IG* II² 2615: ἱερὸν Τριτοπατρῶων (500-480 a.C.); b) *IG* I³ 1066: ὄρος : ἱερὸ / Τριτοπατρῶων. ἄβατον (445-410 a.C.); c) Agora 19, *Horoï* H 20: ὄρος ἱερὸ Τριτοπατρῶων Εὐεργιδῶν (inizi IV sec. a.C.). DUBBINI 2010, 121.

³⁴ ROUSSEL 1929, 168, fig. 2 e 3 (« Le monument du *Tritopator* »). Un altro elemento di comparazione in RAUSCH 2000b.

³⁵ Cf. ROUSSEL 1927, 169: «Mais il est notable que le sanctuaire de Kallistè ait été établi à proximité des tombeaux qui décoraient l’avenue de l’Académie. D’autre part, en 1910, M. Brueckner a découvert non loin de là, à l’intersection de la route d’Eleusis et de la voie des tombeaux, l’enclos sacré des Tritopatores, marqué par des bornes inscrites [...] Ces bornes datent de la seconde moitié du V^e siècle; mais une inscription analogue, archaïque, remployée dans le mur sud du péribole, prouve que le culte était plus ancien. [...] entre la fondation du sanctuaire et l’installation des tombeaux de cette région, il y a un rapport étroit».

³⁶ DUBBINI 2010.

³⁷ DE SANCTIS 1927, 188. Dell’iscrizione riporto qui in particolare il riferimento ai Tritopatores: «Eccetto che da parte dell’uomo Batto l’Archageta, dai Tritopatori (Τριτοπατρῶων) e da Onymasto Delfio, in ogni altro luogo dove un uomo morì, è vietato [trarre oracoli] per il puro»: trad. VITALI 1932 (modificata) e il suo commento (VITALI 1932, 122), che riprende quello di De Sanctis: «Pindaro parla del sepolcro di Batto posto in luogo separato nell’Agorà. Esso è stato identificato in un edificio rotondo la cui posizione può corrispondere a quella data da Pindaro. Si è riconosciuto anche che i sepoltri nelle tombe dovevano essere due. Wilamowitz, prendendo le mosse dalla legge delfica,

culto nello spazio politicamente più centrale, cioè l'*agorà*, insieme al fondatore Batto e al *mantis* delfico Onymastos (la *lex* di Cirene si presenta come un responso oracolare delfico)³⁸. La nota *lex cathartica* che ce lo attesta è un'iscrizione posta nell'*agorà*, incisa su un parallelepipedo di marmo, disposta su due colonne di scrittura, denominate anch'esse "A" e "B" dal suo primo editore Silvio Ferri che la scoprì nel 1922. Risale alla fine del IV secolo a.C. ed è stata definita da Gaetano de Sanctis "una vera e propria collezione di decretali di diritto sacro"³⁹. Dunque si ripropone anche a Cirene quello che è testimoniato ad Atene e si ipotizza per Corinto. Ci sono buone ragioni per chiedersi se le prescrizioni della colonna "A" della *lex sacra* di Selinunte non si riferiscano alla medesima logica spazio-temporale. In altre parole è molto probabile che anche a Selinunte fosse presente un santuario dei Τριτοπάτορες, forse da mettere in relazione con le scoperte di D. Mertens a Manuzza, nella zona dell'*agorà* di Selinunte. Non a caso, Mertens ritiene possibile individuare in *Myskos* e *Euthydamos* gli antenati per eccellenza, cioè i cofondatori di Selinunte, insieme con l'ecista Pammilos⁴⁰.

Quel che qui mi preme evidenziare, in conclusione, è che anche a Selinunte, come ad Atene e a Cirene, siamo in presenza di una dialettica tra la dimensione "politica" da un lato, e la "rete micro-sociale" che gestisce il culto dall'altro. I riti che coinvolgono i *Tritopatores* sono inquadrabili nella più generale categoria della collettività di antenati espressione di società incardinate sui legami di parentela. Divini o umani – comunque si voglia intendere il termine Τριτοπάτορες –, il richiamo agli antenati gioca sul potere della memoria, e sugli effetti che essa esercita sia per fondare l'identità a molteplici livelli, sia per ripararla e porla in sicurezza laddove una lacerazione violenta abbia posto l'intera comunità in una condizione di "avaria" sociale.

Il meccanismo attivato dalla *lex* funziona tanto lungo l'asse verticale della memoria (nel tempo generazionale, attraverso i Τριτοπάτορες e gli altri antenati), quanto lungo l'asse orizzontale, quello delle articolazioni genetiche, ossia quella rete sociale che innerva la comunità tenendola unita e compensando in certa misura gli attriti inevitabili. Entrambi i due assi identitari – dal *passato fondativo* al *futuro purificato* e dall'*οἶκος* alla *πόλις* – sono necessari per la *κοινωνία* e la perfetta integrità della comunità, integrità già evocata dal termine *teleon*, che qualifica lo status delle vittime sacrificali e ricorre più volte nel nostro testo. A conferma di questa lettura mi sembra felicemente collocarsi la prescrizione finale, alle linee 18 ss., che prevedono appunto la proclamazione di sacrifici pubblici (τὰ δὲ ἡιὰρὰ τὰ δαμόσια), aperti a tutti, suggello finale dell'avvenuta riparazione. L'esame della seconda parte di questo documento, cioè la "colonna B", consentirebbe di scandagliare ulteriormente i meccanismi di una pragmatica emozionale di grande intensità, che vede in azione veri e propri fantasmi persecutori generati dalla memoria stessa di atti violenti. In effetti ciò che lega le due parti dell'iscrizione è il sentimento della colpa, che produce contaminazione e disordine, e richiede perciò una soluzione che vada oltre il semplice oblio.

suppone che da un lato Batto e i *Tritopatores*, dall'altro il vate Onymasto di Delfi ricevessero culto. Che Batto fosse pensato unito ai Tritopatori risulta grammaticalmente dal § 4 della medesima legge». Sul Meilichios e le Eumenidi a Cirene, cf. LAZZARINI 1998.

³⁸ KEARNS 1989, 126.

³⁹ DE SANCTIS 1927, 188.

⁴⁰ MERTENS 2003; MERTENS 2006, 80.

Cucito, lacerato e di nuovo ricucito dal filo robusto di un sistema di pensiero condiviso, il mondo delle *poleis* affianca a procedure decisionali di tipo più chiaramente giuridico anche un insieme di prassi ugualmente formalizzate e autorevoli: di queste ultime fa parte la nostra *lex*⁴¹. I testi letterari greci, dall’epica alla tragedia, dalla storiografia alla retorica, contribuiscono efficacemente a consolidare il quadro interpretativo complessivo di questo documento, che ci restituisce la visione della *polis* come uno “spazio antropologico” continuamente agitato da energie in conflitto, sottoposto a tensioni e a spinte centrifughe, dunque in costante e irrisolta ricerca di un equilibrio: uno spazio minacciato da un elevato tasso di entropia sociale e politica, di disordine incombente e alla lunga fatale. Per dirla con le parole di Mary Douglas:

«Una persona responsabile di contaminazione è sempre in torto ... ha prodotto delle condizioni non giuste o semplicemente ha varcato dei confini che non avrebbe dovuto varcare, e questo sconfinamento è cagione di pericolo per qualcuno...».

Anche quando i pericoli di cui parla la studiosa “non sono poteri di cui sono investiti degli esseri umani”, essi possono, tuttavia, “essere liberati dall’azione umana”⁴². Gli antenati selinuntini, i *Τριτοπάτορες* e gli altri protagonisti umani e divini della *lex*, rientrano bene in questa descrizione: “potere” e “pericolo” sono due parole chiave del mondo evocato dalla lamina, come si era già anticipato in apertura. In effetti il carattere politico e la dimensione comunitaria del *miasma* sono ben chiari ai Greci fin dall’epica arcaica. Già Esiodo aveva avvertito nelle *Opere e Giorni* (240-245): basta un solo colpevole (*ἀνήρ κακός*) a far soffrire la comunità intera (*ξύμπασα πόλις*)⁴³. Il colpevole (*ὄστις ἀλιτοαΐνη*) è punito da Zeus insieme a tutti i suoi concittadini e la *polis* è mandata in rovina da carestie e pestilenze: (... *Limon homou kai loimon*), secondo un tradizionale ed “endiadico” binomio che associa malattia e disordine alimentare⁴⁴.

Questo singolare documento epigrafico non è perciò espressione del lato oscuro e fragile della *polis*, ma al contrario si rivela un eccellente strumento di resilienza giocata sul registro delle emozioni sociali. I dispositivi “soterici” prescritti dalla *lex* di Selinunte mirano a preservare l’esistenza stessa del mondo nella sua forma esemplarmente “politica” della *philia*, della *koinonia* e della *harmonia*⁴⁵. La *lex* era destinata a risolvere

⁴¹ CUSUMANO 2012b.

⁴² DOUGLAS 1984 [1966], 114. Riprendo qui una riflessione presente in CUSUMANO 2012b.

⁴³ MURPHY 2010, 81: «Citizens are presumed to be moral agents, responsible and capable of governing their own lives».

⁴⁴ Su *alitrainein* e *aliterios*, cf. MOULINIER 1952, JOHNSTON 1999 e PARKER 2001. Per Selinunte è appena il caso di ricordare Diogene Laerzio VIII 70, 7: il *loimos* e la *dysodia* di cui parla l’autore rivelano una situazione di *miasma* risolta con un intervento tecnico che non nasconde però le analogie con il quadro della *lex sacra* e con la frequenza di *defixiones*. Cf. NENCI 1995, a proposito del rituale purificatorio di Empedocle a Selinunte che coinvolge i venti. Questi ultimi ci riportano ai *Tritopatores*, protagonisti della “colonna A” della *lex*. Cf. COPPOLA 2010. Sull’abbondante e precoce presenza di *defixiones* a Selinunte cf. COLLIN BOUFFIER 2010 e EIDINOW 2007, 141: «The earliest tablets date to the early fifth or late sixth century BCE and were found in the Greek colony of Selinus, Sicily».

⁴⁵ È interessante osservare che, a metà del IV secolo, nel decimo libro delle *Leggi* di Platone (862-867) il giusto rapporto tra *philia*, *koinonia* e *harmonia* è l’esito della corretta conoscenza della “misura divina”. Attraverso questo percorso Platone giunge alla conclusione che l’empietà è anche una colpa politica. Cf. anche *Alcibiade I*, 124e-126c, e 127c, sul rapporto tra giustizia e *philia*. VOEGELIN 1986 (cap. VI) e VEGETTI 1989, 141. VERNANT 1996, 17-31. BURKERT 2000. Utili osservazioni in DASEN - PIÉRART 2005, XIV-XV, e ulteriori approfondimenti in BRULÉ 2005, in particolare 29 ss.

(non sappiamo con quanto successo) le aporie inevitabili tra il politico e il domestico, tra il “pubblico” e il “privato”, tra la comunità e gli individui, tra la salvaguardia degli interessi generali e civili e le preoccupazioni legate agli affari quotidiani e individuali. Soprattutto essa ci illumina sui modi in cui una società del passato affrontava il rapporto tra convivenza e violenza. Nessuna società sopravvive a se stessa senza la capacità di lasciarsi alle spalle il dolore e la paura, la rabbia, il risentimento, il desiderio di vendetta: non basta un semplice oblio, occorre una riconciliazione che resista al tempo e si accordi con la forza apparentemente invincibile e corrosiva della memoria⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONETTI - DE VIDO 2006 = C. Antonetti - S. De Vido, *Cittadini, non cittadini e stranieri nei santuari della Malophoros e del Meilichios di Selinunte*, in *Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Atti del convegno internazionale*, a cura di A. Naso, Firenze 2006, 410-451.
- ARENA 1996² = R. Arena, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. I. Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*, Pisa 1996².
- BENVENISTE 1965 = E. Benveniste, *Termes de parenté dans les langues indo-européennes*, in *L'Homme*, 1965, 5, 3-4, 5-16.
- BETTINI 2009 = M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009.
- BONANNO 2010 = D. Bonanno, rec. N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford/New York 2010 (<http://bmc.brynmawr.edu/2010/2010-08-58.html>).
- BRUGNONE 2003a = A. Brugnone, *Riti di purificazione a Selinunte*, in *Kokalos* XLV, 2003, 11-26.
- BRUGNONE 2003b = A. Brugnone, *NOMIMA CHALKIDIKA. Una laminetta iscritta da Himera*, in *Quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa 2003, I, 77-89.
- BRULÉ 2005 = P. Brulé, « *La cité est la somme des maisons* ». *Un commentaire religieux*, in DASEN-PIÉRART 2005, 27-53.
- BURKERT 2000 = W. Burkert, *Private Needs and Polis Acceptance. Purification at Selinous*, in *Polis & Politics. Studies in Ancient History presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, ed. by P. Flensted Jensen, T. H. Nielsen, L. Rubinstein, Copenhagen 2000, 207-227.
- CAMASSA 1999 = G. Camassa, *La lex sacra di Selinunte*, in *Sicilia Epigraphica. Atti del convegno di studi, Erice, 15-18 ottobre 1999*, a cura di M. I. Gulletta, vol. I, Pisa 1999, 141-148.
- CARBON - PIRENNE-DELFORGE 2012, J.-M. Carbon, V. Pirenne-Delforge, *Beyond Greek "Sacred Laws"*, in *Kernos*, XXV (2012), 163-182.
- CLINTON 1996 = K. Clinton, *A New lex sacra from Selinous: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi*, in *CPh*, XCI (1996), 159-179.
- COLLIN BOUFFIER 2010 = S. Collin Bouffier, *Parentés et spécificités culturelles en Sicile grecque à travers les tablettes de malédiction*, in D. Bonanno, C. Bonnet, N. Cusumano, S. Péré-Noguès (a cura di), *Alleanze e parentele. Le "affinità elettive" nella storiografia sulla Sicilia antica, Atti del Convegno internazionale, Palermo 14-15 aprile*

⁴⁶ MURPHY 2010, 13: "... reconciliation as the process of codifying and reinforcing the normative expectations that structure moral relationships predicated on trust".

- 2010, Caltanissetta-Roma 2010, 89-112.
- COPPOLA 2010 = D. Coppola, *Anemoi. Morfologia dei venti nell'immaginario della Grecia arcaica*, Napoli 2010.
- CORDANO - ARENA 1997 = F. Cordano, R. Arena, *Rassegne*, in *PP LII* (1997), 423-439.
- CURBERA 1999 = J. Curbera, *Defixiones*, in *ASNP Quaderni*, 1, *Sicilia Epigraphica, Atti del convegno Internazionale di Erice, 15-18 ottobre 1998*, a cura di M. I. Gulletta, Pisa 1999, 159-174.
- CUSUMANO 2002 = N. Cusumano, *Culti e miti*, in *Atti del IX congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica*, in *Kokalos XLIII-XLIV* (1997-1998), 2002, tomo I 2, 727-811.
- CUSUMANO 2006 = N. Cusumano, *Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios*, in *Mètis IV* (2006), 165-192.
- CUSUMANO 2008 = N. Cusumano, *Culti e miti*, in *Atti del X Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica*, Palermo-Siracusa aprile 2001, in *Kokalos XLVII-XLVIII* (2001-2002), tomo I, Roma 2008, 443-462.
- CUSUMANO 2010 = N. Cusumano, *Profilo storico*, in S. Tusa (ed.), *Selinunte*, Roma, 11-31.
- CUSUMANO 2012a = N. Cusumano, *La lex sacra*, in P. De Vita (a cura), *Guida al Museo Civico Selinuntino di Castelvetro*, Lugano 2012, 18-21.
- CUSUMANO 2012b = N. Cusumano, *Purificare e salvare la polis. Alcune osservazioni sulla “colonna B” della Lex Sacra di Selinunte*, in E. Bianco, S. Cataldi, G. Cuniberti (a cura), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace. Atti del Convegno Internazionale di Storia greca (Torino, 5-7 aprile 2006)*, Alessandria 2012, 419-430.
- DASEN - PIÉRART 2005 = V. Dasen, M. Piérart (éd. par) *Idiai kai demosiai. Les cadres “privés” et “publics” de la religion grecque antique*, in *Kernos*, Supplément 4, Liège 2005.
- DE SANCTIS 1927 = G. De Sanctis, *Le decretali di Cirene*, in *RFIC*, LV (1927), 185-212.
- DIMARTINO 2003 [2006] = A. Dimartino, *Omicidio, contaminazione e purificazione: il ‘caso’ della lex sacra di Selinunte*, in *ASNP*, s. IV, v. VIII, 1-2, 2003 [2006], 305-349.
- DOUGLAS 1984 [1966] = M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London & New York 1984 (first published in 1966).
- DUBBINI 2010 = R. Dubbini, *La memoria degli antenati. Il “Santuario Sotterraneo” di Corinto come TRITOPATREION?*, in *Scienze dell'Antichità XVI* (2010), 119-136.
- EIDINOW 2007 = E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007.
- EKROTH 2002 = G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*, in *Kernos*, Supplément 12, Liège 2002.
- EKROTH 2007 = G. Ekroth, *The Importance of Sacrifice. New Approaches to Old Methods*, in *Kernos*, 20, 2007, 387-469.
- FRAISSE 1983 = P. Fraisse, *Analyse d'espaces urbains : les « places » à Délos*, in *BCH CVII* (1983), 301-313.
- GAGNÉ 2007 = R. Gagné, *Winds and Ancestors: the Physika of Orpheus*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, CIII (2007), 1-23.
- GEORGoudi 2001 = S. Georgoudi, «Ancêtres» de Selinonte et d'ailleurs: le cas des Tritopatores, in G. Hoffmann (éd. par), *Les pierres de l'offrande (autour de l'œuvre de Ch. Clairmont)*, Zürich 2001, 152-163.
- GEORGoudi 2010 = S. Georgoudi, *Comment régler les theia pragmata. Pour une étude de ce qu'on appelle ‘lois sacrées’*, in *Mètis* 8 (2010), 39-54.
- GHINATTI 2003 = F. Ghinatti, *Per una comprensione delle feste della Sicilia occidentale*, in *Quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Atti II, Pisa 2003, 694-718.
- GROTTA 2010 = C. Grotta, *Zeus Meilichios a Selinunte*, Roma 2010.
- HENRICHs 2005 = A. Henrichs, *Sacrifice as to the Immortals: Modern Classifications of Animal*

- Sacrifice and Ritual Distinctions in the lex sacra from Selinous*, in R. Hägg, B. Alroth (eds), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Cthonian*, in *Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult*, organised by the Department of Classical Archaeology and Ancient History (Goteborg, 25-27 April 1997), Stockholm 2005, 47-60.
- JAMESON - JORDAN - KOTANSKY 1993 = Jameson, M. H. - Jordan, D. R. - Kotansky, R. D.: *A lex sacra from Selinous* (Greek, Roman and Byzantine Monographs, XI), Durham (North Carolina) 1993.
- JOHNSTON 1999 = S. Iles Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1999.
- KEARNS 1989 = E. Kearns, *The Heroes of Attica*, in *Bulletin Supplement 57*, Institute of Classical Studies, London 1989.
- LAZZARINI 1998 = M. L. Lazzarini, *Zeus Meilichios e le Eumenidi: alcune considerazioni*, in E. Catani, S. M. Marengo (a cura di), *La Cirenaica in età antica. Atti del Convegno Internazionale di studi, Macerata, 18-20 maggio 1995*, Macerata 1998, 311-317.
- LUPU 2005 = E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, in *Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 152, Leiden 2005.
- MERTENS 2003 = D. Mertens, *Selinus I. Die Stadt und ihre Mauern*, Mainz am Rhein 2003.
- MERTENS 2006 = D. Mertens, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo*, Roma 2006.
- MOULINIER 1952 = L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952.
- MURPHY 2010 = C. Murphy, *A Moral Theory of Political Reconciliation*, Cambridge 2010.
- MURRAY 1993 = O. Murray, *La città greca*, Torino 1993.
- NENCI 1994 = G. Nenci, *La KYRBIZ selinuntina*, in *ASNP*, s. III, XXIV (1994), 459-466.
- NENCI 1995 = G. Nenci, *Il sacrificio tarentino dell'asino ai venti (Hesych., s. v. anemotas)*, in *ASNP XXV* (1995), 1345-1358.
- PARKER 2001 = R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 2001.
- PATERA 2010 = M. Patera, *Alastores et elasteroi: à propos de la loi sacrée de Sélinonte*, in *Mètis* 8, 2010, 277-308.
- RAUSCH 2000a = M. Rausch, *Damos, gruppi e individui in una lex sacra di Selinunte (Iuridica Epigraphica et Papyrologica. Primo incontro Internazionale di Epigrafia e Papirologia Giuridica, Scilla, 12-15 marzo 1999)*, in *Minima Epigraphica et Papyrologica*, III, 2000, 39-52.
- RAUSCH 2000b = M. Raush, *Das Hypogäum auf der Agora von Poseidonia: ein Kultort der Tritopatores?*, in *Kernos XIII* (2000), 107-116.
- ROBERTSON 2010 = N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford-New York, 2010.
- ROBU 2009 = A. Robu, *Le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte et la place des groupements familiaux et pseudo-familiaux dans la colonisation mégarienne*, in P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège 2009, 277-291.
- ROUSSEL 1927 = P. Roussel, *Remarques sur le bas-relief de Kallisté*, in *BCH LI* (1927), 164-169.
- ROUSSEL 1929 = P. Roussel, *Deux familles athéniennes à Délos*, in *BCH LIII* (1929), 166-184.
- SALVO 2012a = I. Salvo, *A Note on the Ritual Norms of Purification after Homicide at Selinous and Cyrene*, in *Dike*, XV (2012), 125-157.
- SALVO 2012b = I. Salvo, rec. N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford/New York 2010, in *Mnemosyne LXV* (2012), 858-861.

VEGETTI 1989 = M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.

VERNANT 1978 = J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1978.

VITALI 1932 = *Fonti per la storia della religione cyrenaica*, raccolte e commentate da L. Vitali, Padova 1932.

VOEGELIN 1986 = E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Bologna 1986.

Finito di stampare nel mese di Dicembre 2013
per conto dell'editore Salvatore Sciascia



In copertina
Clio (Medaglia coniata da Ettore Galli, 1811-1841)

978-88-8241-427-6



9 781234 567897