

CARLO M. LUCARINI

IL NUOVO PEANA MISTERICO-PITAGORICO DI SELINUNTE

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 205 (2018) 24–37

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

IL NUOVO PEANA MISTERICO-PITAGORICO DI SELINUNTE\*

Nel 1981 il Getty Museum di Malibu ricevette in dono da M. Gerchik cinque lamine plumbee: una di queste contiene una *Lex sacra* (SEG 43, 630), tre sono *defixiones* (cfr. Kotansky–Curbera 2004), la quinta contiene gli esametri di cui discuteremo (d’ora innanzi *HexG*: Getty Villa, Malibu, J. Paul Getty Museum, Inv. 81.AI.140.2, frr. 1–6). Nessuna di queste tavolette proviene da scavi documentati. Dato che la *Lex sacra* sembra riferirsi al culto di Δημήτηρ Μαλοφόρος di Selinunte e che sia la *Lex sacra* sia le *defixiones* sono scritte in un alfabeto che sembra selinuntino, si può ragionevolmente supporre che anche gli *HexG* siano stati trovati a Selinunte (sebbene gli *HexG* usino un alfabeto ionico). La lamina degli *HexG* è divisa in sei frammenti e “it proves on examination to have been once foldable to form a small portable packet” (Jordan–Kotansky 2011, 54: in questo articolo *l’editio princeps* degli *HexG*). La disposizione dei frr. data da J.–K. può ritenersi sicura, come ha confermato lo studioso che ha dato i contributi filologici più importanti al nostro testo, R. Janko (2013, 33–34).

L’alfabeto usato è quello ionico orientale (che, come è noto, non indica le aspirazioni), ma le aspirazioni vengono indicate, e per indicarle viene usato il segno *h*<sup>1</sup>. Questo modo di procedere trova corrispondenza in un famoso testo dell’Italia meridionale, le tavole di Eraclea/Policoro (IG XIV 645, fine IV sec. a. C.<sup>2</sup>); d’altra parte, chi ha inciso gli *HexG* mostra notevole incertezza circa l’aspirazione, poiché la pone ove non andrebbe posta (10: {*h*}ὀπηδόν) e *vice versa* (5: {*h*}όσα; 12: {*h*}έπειται; 13: {*h*}Εκάτ(η)ι; 38: {*h*}ῶι; 46: {*h*}υιός; 47: {*h*}Εκάτοιο; al v. 10 *hαγίην* non presenta errore di aspirazione, cfr. Bettarini 2012, 112 nota 9); talvolta lo stesso termine appare una volta senza l’aspirazione, una volta con l’aspirazione (2: ἐπέων, 7: {*h*}ἔπε; 4: *hόσα*, 5: {*h*}όσα; 23: {*h*}ἀ[λ]έξιμα, 49: ἀλέξιμα). Janko (2013) 44–45 ne deduce che lo scriba selinuntino delle nostre lamine avesse davanti a sé un antigrafo scritto in alfabeto ionico orientale e privo di qualsiasi segno per l’aspirazione (un argomento simile era stato usato già dallo stesso Janko 1984 e Cassio 1994, 193–199, per mostrare che l’antigrafo della lamina di Ipponio, OF 474, era scritto in alfabeto ionico orientale). Secondo Bettarini (2012) 127, invece, l’antigrafo degli *HexG* era in alfabeto ionico occidentale e quindi le aspirazioni erano segnate (quelle mancanti in *HexG* sono dovute, secondo Bettarini, a distrazione): poiché nel testo sono presenti numerosi tratti di lingua ionica, non si capirebbe, secondo Bettarini, il motivo di inserire (contro il modello ionico) con sistematicità le aspirazioni. Problemi analoghi si incontrano anche a proposito delle lamine orfiche dell’Italia meridionale (OF 474–496). Il problema andrebbe rianalizzato con sistematicità; qui mi limito a osservare, che è difficile spiegare la situazione delle aspirazioni negli *HexG* solo in base all’alfabeto in cui era scritto l’antigrafo: è evidente che chi ha inserito le aspirazioni aveva lui stesso molti dubbi su dove esse andassero inserite. Se era una persona di Selinunte che trascriveva un testo psilotico (come ipotizza Janko), dato che il dialetto di Selinunte non era psilotico (cfr. Thumb 1888, 18), perché egli aveva tali incertezze circa le aspirazioni? All’ipotesi di Bettarini si può fare un’obiezione ancora più grave: essa attribuisce gli errori nelle aspirazioni non a incertezze linguistiche (il modello sarebbe stato scritto in un alfabeto non psilotico e il copista stesso avrebbe parlato un dialetto non psilotico), ma a meri errori di scrittura del copista. Ma come è possibile che un copista in poco più di 20 esametri (tanti sono quelli che leggiamo in forma pressoché integra) commetta ben dieci errori di aspirazione per mera distrazione? Io credo che, per spiegare il caos nelle aspirazioni degli *HexG*, bisogna ipotizzare che lo stesso scriba avesse incertezze circa le aspirazioni. Che egli provenisse dall’Italia meridionale o dalla Sicilia lo fa supporre l’uso dell’alfabeto ionico orientale con l’aggiunta del segno *h* (cfr. le già citate tavole di Eraclea); bisognerà forse ipotizzare che le sue incertezze siano dovute alla debolezza dell’aspirazione nelle lingue indigene della Sicilia (su tale fenomeno cfr. Bettarini 2005, 55–56)? Si ricordi anche che i dialetti

\* Ringrazio R. Kassel per alcune osservazioni metriche.

<sup>1</sup> Su tale segno, tipico della zona di Taranto, cfr. Thumb (1888) 9 sgg.; Guarducci (1967) 288 e, sulle sue più antiche attestazioni in Sicilia, Janko (2013) 32 nota 7.

<sup>2</sup> Cfr. Larfeld (1907) 428.

dorici presentavano notevoli oscillazioni circa l'aspirazione sia rispetto agli altri dialetti sia al loro interno (cfr. Kühner–Blass § 22, 4–6). L'ipotesi che mi pare più probabile è che l'antigrafo fosse scritto in ionico orientale (in questo ha ragione Janko: se l'antigrafo avesse avuto già le aspirazioni indicate correttamente, lo scriba non avrebbe commesso tutti questi errori) e che lo scriba delle nostre tavole parlasse un dialetto o psilotico (in questo caso era anch'egli ionico? Egli avrebbe potuto usare l'alfabeto a lui consueto introducendovi i segni di aspirazione per venire incontro alle abitudini selinuntine) o in cui l'aspirazione era debole (influenza dei dialetti siciliani indigeni?).

I vv. 8 sgg. e 33 sgg. presentano una somiglianza stretta con alcuni testi già noti (cfr. Bettarini 2012; Bernabé 2013): il v. 33 riproduce quelle che le fonti antiche chiamano Ἐφέσια γράμματα; anche quanto leggiamo circa la capra (vv. 8 sgg., 34 sgg.) presenta strette somiglianze con testi già noti. Eccoli (trascrivo solo le parti che presentano somiglianze con gli *HexG*; le sigle sono quelle di Janko 2015, il testo quello di Bernabé 2005 in *OF* o di Rocca 2009):

- H) lamina plumbea di Imera, sec. V a. C. (*OF* 830 f): ασκι κ[ατ]ασ[ι]κι *vacat max.* 5 υσ[κ]ι εσα ε(ν)δα [ca. 2]ο ἀμολ[γῶι<sup>vac.?</sup>] οσδ[Ι–2]πα ἐ(κ) κἀ[π]ο(υ) ἐλ[α]ύ[νετε] τοῖ δ' ὄνο(μ)α Τετρα[γος.] ἀνεμῶλι(ς) ἀκτά. ο[?]ο . ὄλ(β)ιος ὦι κ[ατ]ὰ *verso* δὴ σκε(δ)αθῆι κα[τ'].
- K) lamina plumbea di origine egiziana (attualmente a Köln<sup>3</sup>), sec. II–IV p. C. (*SM* 49, *OF* 830 a): contiene un incantesimo erotico e, come formula magica, vengono inseriti 6 trimetri giambici e 11 esametri dattilici. I primi esametri corrispondono ai vv. 8–14 degli *HexG*; seguono altri 4 esametri, che non sono presenti negli *HexG*. Rispetto al testo di *HexG* si osservano alcune varianti testuali.
- L) lamina plumbea di Locri Epizefiri, sec. IV a. C. (*OF* 830 e): ασκι κ[ατ]ασ[κ]ι { ]υσσκι } ἀ(α)σία{ν} ἐνδασία τ' ἐ[ν ἀμολγῶι.] / — — — ]ν ἐ(κ) κἀπο(υ) ἐλ[α]ύ[νετε. τῶι δ'] ὄνυ[μα Τ]ετρακο(ς) / σοὶ δ' ὄνυ[μα Τρεχ — — — ἀνεμῶλιος] ἀκτῆ. / ὄλβιος[ ὦι κατὰ δὴ σκεδαθῆι] κ[ατ' ἀμαξι]τόν “Αἰ” / καὶ φρασὶν [αὐτὸς ἔχηι μακάρων κατ' ἀμαξιτὸν αὐ]δά(ν), / “Τραχ Τετρα[χ Τετραγος].” / Δαμναμεν[ε]υ], δάμασον δὲ κακῶς ἀέ[κοντας ἀνάγκα], / ὅς κέ με] σίνηται (τε) καὶ ὦι κακ[ᾶ] κόλλοβα δῶσι, / φράδμω]ν ὅς τε Διὸς μνάσαιτο {ν} ἐκάτ[οιο τε Φοίβο(υ)] / — — — ]ας δὲ ἀρχ[ — — — ]βιος / οὗ κα δαλήσαιτο οὐδ' ἀ[ἰ πολυφάρμακος ἔλθοι].
- M) papiro Michigan III 154, sec. III–IV p. C. (*PGM* LXX, *OF* 830 b): ἄσκ{ε}ι κατὰ σκ{ε}ιερῶν ὀρέων χῶρ(αι) μέγα σεμνή(ι). {ηρ} βαυῖ γ', φο(ι)βάντ(ρ)ια, σεμνή (<...> τετέ[λ]εσμα καὶ εἰς μέγαρον κατέ[βη]ν Δακτύλων.
- R) lamina argentea proveniente da Roma (ora nella Perkins Library della Duke University), sec. I a. C. – I d. C., inedita, di cui si hanno notizie in Jordan (2001), 190 (cf. anche *OF* p. 358); essa è scritta in caratteri latini e si legge: *hasce cata scleron oriva meam melumele corde*.
- Σ<sup>A</sup>) lamina plumbea di Selinunte, sec. V a. C. (ed. Rocca 2009, 23–27, cfr. anche Bernabé 2013, 82): *recto* ]υσσκι κατὰ σκιρῶν ἐν δ' ἀμ[ο]λγῶ[ι αἰγ]α βία ἐ(κ) κάπου ἐλαύνει τᾶιδ' ὄνομα Τετραγος] δαμνυμενα δάμασον δὲ κακῶς ἀέ[κοντας] [δ]ι κε τότε σκεδασθεῖ κατασικονιαος καὶ φρασ[ὶν ἔ]χῃι μακάρων ἀποκεδεαιδος *verso* σ[κ]ιρῶν ἐν δ' ἀμολ[γ]ῶ[ι ἐ]λαύνει τ[ᾶ?]ιδ' ὄνομα Τετραγος δάμ]ασον [δ]ὲ κακῶς ἀέ[κοντα]ς σκεδαθῆι κατα[σ]ικονιαος καὶ φρασ[ὶν ἀ]ποκεδε[α]ιδος.
- Σ<sup>M</sup>) lamina plumbea di Selinunte, sec. V a. C. (ed. Rocca 2009, 28–30, cfr. anche Bernabé 2013, 82–83): ]υσσκι κατ[ὰ] σκιρῶν] βία ἐ(κ) κάπου[ δ]αμνυμενα[ ]τόδε σκεδα[θ]εῖ ἔχῃι μακάρων[ ]σεφ[ ]ασσκι[ ] αἰξ αἰγ[α] Τετρα[γος] ] ὄλβιος δ[ι ] αὐτὸς ε[.]
- Φ) lamina plumbea di Falasarna, sec. IV a. C. (*OF* 830 c): ασκι κατασκι {κατασκι} ἀσσία{ν} ἐνδοσία{ν} (τ') ἐν ἀμολγῶι [{αἰ}ξ ?] αἰγᾶ βία ἐκ κήπο(υ) ἐλαύνετε. τ[ῶι δ'] ὄνομα Τετραγ[ος]: σοὶ δ' ὄνομα Τρεξ. (— — —) ἀνεμῶλιος ἀκτῆ. / ὄλβιο[ς] ὦι κ(α)τὰ δὴ σ[κ]εδαθῆι κατ' ἀμαξιτόν “ἰώ”. / κ[αὶ] φρεσὶν αὐτὸ[ς] [vac. ?] ἔχηι μακάρων {μακάρων} κατ' ἀμαξιτόν α[ὐ]δάν / “Τραξ Τετραξ Τετραγος”. / Δαμναμενεῦ [vac.] δάμασον δὲ κακῶς [ἀ]έκοντας ἀνάγκα[ις] / ὅς κέ με σίνηται (τε) καὶ ὦι κακὰ κόλλοβα δῶσι.

<sup>3</sup> In *SM* viene detta di Ossirinco, ma Bernabé (2013) 78, nota 29, informa che Jordan *per litt.* gli ha comunicato “that only its Egyptian origin is certain”.



[ca. 5] ἐ[σ]τι πόλει τὰ γὰρ ἀρχῆς ἐστὶν ἀριστ[	
Παιήων, σὺ δ]ὲ παντὸς ἀκεσ[σ]φόρος ἐσσι καὶ ἐσθ[λός,	
ασκι κατασ[κι] {κατασκι} αασσια {ασια} ενδασι[	
]δε ἀμολγόν(δ) αἰζ αἶγα βίαι ἐκ κ[ή]που ἐλαύνει	
τῶι δ' ὄνομα Τετραγος ηηδ[ca. 9]	35
τετροανα ραγε Τετραγ[ος ca. 5 ἀνε]	
μῶλιος ἀ[κ]τά. ηυδάτων ι.[	
ὄλβιος <h>ῶι <κε> τάδε σκεδαθ[ῆ]ι κατ' ἀμα-]	
ξιτόν "ἰώ" [κα]ἰ φρασὶν αὐ[τὸς ἔχη]	
[μακάρων κατ' ἀμ]αξιτό[ν] αὐδάν	40
Τραξ Τετραξ Τ]ετραγο[ς. Δαμναμενεῦ,	
[δάμασον δὲ κακῶς ἀ]έ[κοντας ἀνάγκα	
[ca. 11]κηι θν[ητ	
[ca. 11]οκελεσ[	
[ca. 9]ωσεισκ[.]οκ[	45
[ca. 9]Διὸς <h>υιός, [.]ιστε[ ] πάγκακ[ον ἡμαρ]	
[ca. 9]ε Διὸς μνήσαιθ' <h>Εκάτοιο <τε> Φ[οί]βου	
[ca. 9]ς τόξι[ξ]ων καὶ ηΥδρης πολυ[	
Παι]ήων, ἡὰ γὰρ αὐτὸς ἀλέξιμα φάρμακα πέ[μ]πεις,	
οὐ]κ ἂν δη[ι]λήσαιτ' οὐδεὶς {ουδαι} πολυφάρ[μακος	50

2 καλύψει Dyck et Janko : κολάψας *lam. Sel.* 3 κεκολαμμένα J.-K. : κοκολ. *lam. Sel.* 6 παντὸς J.-K. (2011), sed idem antea πάντοσ' scripserant, quod facit etiamnunc Janko, cf. v. 32 8 ασκι K : hoσσα *lam. Sel.* : ασκει M : hasce R : Ὅσσα Janko nomen puellae esse suspicans, βῶσα Faraone, uterque vix recte σκιαρῶν *lam. Sel.* : σκιερῶν M : scleron R μελανανγέα χῶρον K (sed -γηα, corr. Daniel-Maltomini) : μελανανγέϊ χῶροι *lam. Sel.* 9 ἄγει J.-K. : αγλι *lam. Sel.* 10 τετραβήμονα *lam. Sel.* : τετραβάμονα K ηαγίην cf. Bettarini (2012) 112 adn. 9 : ηαγνὴν ci. Kotansky : ηαγνῆς ci. Janko 12 βριθομένη(ν) *lam. Sel.* : θεσόμενον K, quod in θησόμενος ("mulcturus") corrigendum est (θησόμενον iam Daniel-Maltomini), ceterum verba ἔπεται ... φαειναῖς om. K (δὲ) add. Janko πεπιθοῦσα Shevchenko : ρεπιθοῦσα *lam. Sel.* 13 λαμπάσιν Janko : λαμπάδας *lam. Sel.* : λαμπάδος K, ceterum cum hoc verbo Paeanis sermonem terminat Johnston Εἰνοδία δ' <h>Εκάτη J.-K. : Εἰνοδία δ' Εκάτη *lam. Sel.* : quid K voluerit incertum 15 ἔρχομαῖ J.-K., ceterum quis hic loquatur incertum; crederes Hecatam loqui. Etiam incertius ubi oratio finiat; cum v. 17 eam terminat Janko, recte opinor. Certe errat Caliva, quae omnia quae sequuntur Hecatae tribuit νύκτα β[α]θεῖαν Dyck : νύκτ' ἀβ[α]τόνδε West : νύκτ' ἀβ[έ]βηλος Jordan 16 ἐκ μεγάρων Jordan προμολοῦσα Jordan : προμολέισα *lam. Sel.* 17 ἀθανάτοις Janko : ἀθανάτο[ς] Jordan 18 τέλεσ[σ]ων χά[ρ]ιν ηῶι κε θε[ε]λήσης Janko, satis probabiliter 20 κα[τ]ὰ δώ[μ]ατα Jordan post h. v. fort. exciderunt duo vv. 22 ἀνθρώπων Janko : ἀγγέλλων J.-K. ο[ί]κων Jordan χ. ἐρύκοις (vel ἐρύκοι) Janko 24 κέκλυθί] μου Lucarini : κηληθ]μ. οὐ Janko : καὶ φθόγ]γου J.-K. η[ύ]μνον ἐύφρων Janko, satis probabiliter 25 πᾶσιν δ' ἄ]ν. Janko : θνητοῖς δ' ἄ]ν. J.-K. : αὐτὸς ηδ]ν Lucarini ἄν[ω]γας Rutherford dubitanter : ἄν[ω]γα Kotansky 26 ἡως δῆ]μωι κᾶν εὐπολέμωι Janko : κᾶν πολέμωι κᾶνευ πολέμων J.-K. : ἐν νοῦσ]ωι καὶ ἐν πολέμωι Lucarini finem v. suppl. Burkert 27 ἄφρω ἐπ' ἄ]ν. Janko (ἄφρω) et Burkert (ἐπ' ) : δειλοῖς Lucarini ἐγγύ[θεν] ἔλθῃ Burkert : ἐγγύ[ς] ἡίκηται Janko 28 ἡως καὶ ἐπ]ῖ Janko, καὶ ἐ. iam Kotansky βροτ[ε]ῖαις vel -εῖοις Janko 29 "Παιήων" φ]θ. Lucarini : ἡούτω δῆ φ]θ. West : ἡούτω ἐπιφ]θ. Rutherford finem suppl. Burkert 30 χρησμ]ὸν Janko : θεσμ]ὸν Lucarini θυ[ρ]έτροισιν ἐν αὐτοῖς Janko : θυ[μ]όν τε καὶ αὐτόν Lucarini 31 βέλτιόν ἐ]σ. Janko, satis probabiliter; ceterum idem vir doctus hunc v. tanquam exclamationem, quae a malis urbem tueretur, accepit, vix recte ἄριστ]α Janko : ἀριστ[α] J.-K. : τὰ γὰρ ἀρχή[ς] ἐστὶν ἀρίστων Lucarini dubit. 32 initium suppl. Burkert παντὸς J.-K., qui ipsi antea πάντοσ' scripserant, sicut etiamnunc facit Janko, cf. v. 6 finem suppl. Burkert 33 {κατασκι} del. Bernabé {ασια} del. Bernabé ενδασι[αν] ex Φ J.-K. : ἐνδασι[αν] ἐν ἀμολγῶι ex Φ Σ<sup>Α</sup> suppl. Janko 34 λέγ'

hō]δε Janko : haec verba in margine appicta sunt et praefatio extra metrum totius incantamenti videntur esse (vv. 33–42) ἀμολγόν(δ') Janko αἷξ del. J.–K. ἐλαύνει Bernabé favente metro : ἔλαυνε J.–K. 35 post Τετραγος suspiceris excidisse <σοὶ δ' ὄνομα Τραξ> coll. Σ<sup>A</sup> Φ, quod in archetypo iure restituit Janko; ceterum quae in fine v. leguntur (post δ vel ι vel ε disp. Janko) in ceteris fontibus non inveniuntur 36 initium obscurum sicut finis versus superioris; ἄγε Τετ. Brixhe–Panayotou 37 ἀ[.]τή *lam. Sel. post corr.* cf. L Φ : ἀ[.]τε *lam. Sel. ante corr.* : ἀ[κ]τά Janko cf. H post hoc verbum lac. metri causa ind. Janko 39 “αἰῶ” Janko, sed cf. L Φ 43 θν[ητ] Janko 44 κέλεσ[θ]ε legerunt olim J.–K. nunc Janko 45 σα]ώσεις vel εἰς κ[ακ]λόν Janko 46 ἠΗρακλῆς] vel <h>Ηρ.] Janko : ἠΗρακλέης] J.–K. <h>υῖός Lucarini ἀ]ίστε[ο π]άγκακ[α] ἔργα Janko 47 ἴδμων ἠός τ]ε J.–K. : φράδμων ἠός τ]ε Kotansky cf. L : hυιωνός τ]ε Janko, scil. Aesculapius, vix recte μνήσαιθ' Lucarini : μνησαιδ *tab. Sel.*, unde μνήσαιδ' J.–K., μνήσαι δ' Janko <τε> Φ[οί]βου J.–K. : φ[αι]νῶν Janko 48 ἦδ' ἠΗρακλῆος] J.–K. : ἠοῖς π[α]ί[ι]ε[ι]ς Janko, vix recte πολυ[δ]ειρα κάρηνα Janko : πολυ[κ]ρήνου J.–K. 49 ἠὰ Lucarini : *ho lam. Sel.* πέμπεις Lucarini : πέμπει J.–K. 50 initium suppl. et corr. Scodel (δειλησ. *tab. Sel.*) οὐδεις {ουδαι} Kotansky : {ουδεις} οὐδ' αἰ Scodel πολυφάρ]μακος ἐλθῶν Faraone, Janko, qui tandem π. ἄλλος praetulit : π. ἀνήρ Lucarini (de ᾧ in arsi sexta cf. Ebeling *Lex. Hom.* s. v. ἀνήρ) : πολυφάρ]μακος ἦκοι J.–K. : πολυφάρ]μακα πίνοι Scodel

Ora alcune osservazioni sul testo e il metro.

V. 6: Preferisco παντός a πάντοσ' per il confronto con Hes. fr. 307, 2 M.–W. (già citato da J.–K.): ἢ αὐτὸς Παιήων, ὃς ἀπάντων φάρμακα οἶδεν. L'uso del singolare non è problematico, cfr. Stephanus s. v. πᾶς 576. Lo stesso problema si incontra al v. 32, ove preferisco del pari leggere παντός per il confronto con Eur. *Ion.* 1005 (τὸν δ' ἀκεσφόρον νόσων).

V. 8: A inizio del v. la variante di *K M R* mi sembra superiore: ὄσσα è comune all'inizio di esametro (cfr. δ 791) e questo può averne causato la presenza nella *lam. Sel.* Inoltre, non vedo cosa ὄσσα possa significare nel nostro testo. Janko propone di vedervi un nome femminile da collegare a παῖς del v. 10, ma è evidente che l'apposizione si troverebbe troppo lontano dal sostantivo cui si riferisce (lo stesso vale per βᾶσα proposto da Faraone e accolto da Bettarini 2012, 113). *Infra* proporremo di identificare il παῖς con uno dei Dattili Idei. Ασκι è la prima parola degli Ἐφέσια γράμματα e non c'è nulla di strano che essa si trovasse all'inizio di un testo così strettamente legato a tali γράμματα.

V. 12: Credo che βριθομένη(ν) (*lam. Sel.*) fosse l'originale e che θησόμενος (così correggo θεσόμενον di *K*) sia un *error singularis* di *K*; altrimenti non si spiega il genitivo νασμοῦ θαλεροῖο γάλακτος del v. precedente.

V. 27: Propongo di legare ἐγγύθεν al dativo ἀνθρώποις (cfr. X 295). Per δειλός vicino a κήρ, cfr. Theogn. 1, 837 (anche se in Theogn. κήρ ha il significato più generico di “sventura”)

Vv. 29–31: Mentre la fine di 29 si integra con certezza, l'integrazione dell'inizio è dubbia. West e Rutherford hanno pensato a οὔτω, ma con questa integrazione non è perspicuo a quale modo di (ἐπι)φθέγγεσθαι ci si riferisca. Io propongo di integrare Παιήων: in mezzo ai Peani si trova continuamente l'esclamazione Παιάν (Παιήων) e dunque Παιήων φθέγγεσθαι potrebbe significare “cantare il Peana”. L'infinito φθέγγεσθαι ha valore iussivo. Janko (2013, 35; 2015, 6) crede che 31 contenga la frase che deve essere pronunciata con scopo apotropaico e pone quindi il v. tra virgolette. Egli richiama l'auto-ipnosi degli anni '30 del XX sec. “with the mantra ‘every day in every way things are getting better and better’”. Non conosco tuttavia paralleli per un tale uso nell'antichità. Molto più semplice è supporre che il v. 31 si riferisca a quanto detto nei due vv. precedenti, che cioè il poeta voglia dire che il continuo canto del peana è positivo per la città (cfr. *infra*). Il v. 30 è difficilmente ricostruibile: all'inizio Janko propone χρησμός], ma tale proposta si lega alla sua idea, che il v. successiva contenga l'esclamazione, che dovrebbe tutelare la città. Janko (2015 *app. ad loc.*) dice che altri hanno proposto integrazioni più brevi. Non so quali esse siano; io proporrei θεσμόν, cioè la “legge” che governa la bocca; cfr. Aesch. *Suppl.* 1034, ove θεσμός indica proprio quello che viene detto, cioè il canto (cfr. anche Nonn. *Par. Ev. Ioh.* 7, 159: θεσμοφόρων στομάτων). Anche circa la seconda parte del v. si possono fare solo ipotesi: mi pare molto verosimile che θυ-, sia iniziale di θυμός, visto che l'“animo” può bene opporsi alla “bocca”, ma più di questo non credo si possa dire. Non è chiaro il significato della seconda parte del v. 31: Janko dice che la lettera successiva a τ è α e traduce: “for order is best”. J.–K. non indicano tracce di alcuna lettera dopo τ e anche dalle riproduzioni non si vede

traccia alcuna. Da un punto di vista sintattico la proposta di Janko è certo possibile, ma nel contesto non capisco cosa significhi affermare che l'ordine è cosa positiva; nulla lega tale affermazione al contesto in cui si trova. Mi aspetterei qualcosa come τὰ γὰρ ἀρχὴ ἔστιν ἀρίστων: “queste cose infatti sono principio di cose ottime”, cioè fare quanto è stato detto (cantare il Peana) porta cose positive alla città.

Vv. 47–50: In base al confronto con *L*, credo che al v. 47 le integrazioni di J.–K. e di Kotansky siano le più probabili; avevo pensato a integrare κ|ε, ma anche *L* ha τε; la posizione della congiunzione non è normale (essa dovrebbe trovarsi dopo Διός, ma per altri casi di collocazione anomala di τε cfr. Kühner–Gerth § 520 Anm. 5). Credo che J.–K. abbiano anche ragione a preferire una forma di terza persona (μνήσαι); l'imperativo di seconda persona singolare proposto da Janko non mi convince. Lo studioso propone questo testo: μνήσαι δ' ἠεκάτοιο φαεινῶν / ἠοῖς παίεις τόξων καὶ ἠΰδρης πολύδειρα κάρηνα, che traduce: “Remember the Far-shooter's blazing arrows, with which you smite the many-naked heads of the Hydra.” Il soggetto di “remember” è per Janko Eracle. Questa ricostruzione mi sembra impossibile: che Eracle possa essere il soggetto di μνήσαι è escluso dalla ricostruzione dello stesso Janko, in cui all'inizio del v. compare Asclepio: come riferire μνήσαι a un altro soggetto? Inoltre, far reggere a μνήσαι un genitivo e un accusativo e frapporre una proposizione relativa fra φαεινῶν e τόξων, mi sembra che crei un greco impossibile. Credo che la cosa migliore sia scrivere μνήσαιθ' (la forma μνήσαιδ' non credo possa essere accettata; riguardo al passaggio dalla tenue all'aspirata, negli *HexG* non ce ne sono altri casi: io suppongo che esso sia avvenuto come ci aspetteremmo in un testo che non ha incertezze circa le aspirazioni) e intendere: “saggio colui che si ricorda di Zeus e del Lungisaettante”. Il v. 48 ha evidentemente qualcosa a che fare con Eracle<sup>4</sup>, ma dato che l'arco e le frecce a Eracle le aveva date Apollo, anche qui, indirettamente, si magnificava la forza di Apollo/Peana. Se il v. 47 non parla di Eracle, credo che abbiano ragione J.–K. a integrare ἠδ' ἠΗρακλήοις (doveva infatti essere fatto il nome dell'eroe!); forse è un po' troppo lungo, ma ipotizzando che sia stata omessa l'aspirazione si ottengono le 9 lettere necessarie. Alla fine potrebbe esserci un genitivo, come e. g. πολυδειράδος ἰοῦ (“del veleno dell'Idra dai molti colli”), dato che Eracle aveva intinto le frecce dategli da Apollo nel veleno dell'Idra. Il significato di questi vv. è chiaro: per dimostrare la forza di Apollo, il poeta cita le frecce di Eracle, che appunto erano di Apollo. Dopo aver ricordato questo fatto, il poeta ne trae le conclusioni e dice che, come le frecce di Apollo non lasciano scampo, così, contro i φάρμακα che Apollo invia, nessun πολυφάρμακος può fare nulla. Qui φάρμακον vuol dire “medicina”, il significato è quindi, coerentemente con quanto detto fino a ora, che Apollo può difendere da qualsiasi male. Ho scritto ἠὰ γὰρ, in luogo di ἠο γὰρ e ho integrato πέμπεις (anziché πέμπει), poiché mi pare ovvio che, come in tutti i casi precedenti, a Παιήων segua un'allocuzione alla divinità. Per ἠὰ γὰρ in posizione iniziale, cfr. Soph. *Ai.* 968 (ὦν γὰρ ἠράσθη τυχεῖν, / ἐκτίσαθ' αὐτῶ). Al v. 50 la fine è incerta: escluderei πολυφάρμακα, poiché in questo modo dovremmo porre un verbo alla fine del v. e accettare οὐδ' αἰ al posto di οὐδεῖς (Scodel), ma questo mi pare arduo, poiché non si capisce chi sia il soggetto della frase ipotetica introdotta da αἰ. Propongo, come sostantivo da legare a πολυφάρμακος, ἀνήρ, poiché in questo modo la debolezza dell'ἀνὴρ verrebbe opposta alla forza della divinità (l'opposizione ἀνὴρ/θεός è frequente).

Per quanto riguarda la tecnica metrica, in generale essa appare buona. Si osserva una leggerissima prevalenza della cesura maschile (15 casi: cfr. i vv. 2, 3, 8, 10, 11, 12, 13, 22, 27, 28, 30, 31, 47, 48, 50) rispetto a quella femminile (14 casi: cfr. i vv. 4, 5, 6, 7, 9, 14, 15, 16, 23, 24, 25, 29, 32, 49), fenomeno tipico degli esametri del V sec. successivi a Empedocle (cfr. Martinelli 1995, 76). È impressionantemente alto il numero di eptemimere (18 casi: cfr. i vv. 2, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 24, 26, 30, 47, 48, 50). L'unica cesura rara e sgradita si incontra al v. 17: sia che si conservi δέ sia che si legga con Janko τε, la cesura cade a metà

<sup>4</sup> La presenza di Eracle in un Peana (che questo sia un Peana lo mostrerò *infra*) non è, credo, invenzione del poeta degli *HexG*, ma doveva essere diffusa: le caratteristiche di Apollo/Peana ricordano quelle di Eracle ἀλεξίκακος. Che questo fosse ben presente nel V sec., lo mostra Eur. *Her. f.* 687 sgg.: il coro fa un paragone fra i Peani cantati ad Apollo e il suo canto per Eracle il quale μοχθήσας τὸν ἄκυμον / θῆκεν βίον βροτοῖς / πέρσας δείματα θηρῶν. “Wie dem Απόλλων der Paean gesungen wird als dem Unheilsabwender zum Gedächtnis an die Überwindung der Schlange von Pytho, so dem Ἡρακλῆς ἀλεξίκακος wegen der Vertilgung der Ungeheuer; beide sind die Begründer der Gesittung”, Wilamowitz (1895<sup>2</sup>) ad 687. Cfr. anche Schröder (1999) 46–47. L'ipotesi della Caliva (2016) 152, secondo cui Eracle nel nostro testo avrebbe usato gli Ἐφέσια γράμματα per sconfiggere l'Idra, non meritava di essere proposta.

del verso, cosa insolita e sgradita (cfr. Martinelli 1995, 66). Le leggi di Hermann e Wernicke sono rispettate (ovviamente πρὸς ἀμολγόν al v. 9 non crea problemi). Ho contato 5 *correptiones epicae* (v. 5 βόσκει ἀγάστονος; v. 9 κήπου ἄγει; v. 14 βαρβάρωι ἐκκλάζουσα; ib. θεῶι ἡγεμονεύει; 29 εὐφρόνηι ἡδέ): particolarmente duri gli abbreviamenti di -ωι ed -ηι, ma anch'essi leciti nell'epica, cfr. van Leeuwen (1894) 73.

La lingua del nostro testo è stata ben analizzata da Bettarini (2012), Bremmer (2013) e, più succintamente ma più acutamente di tutti, da Janko (2013). I risultati coincidono: si tratta di una lingua omerica che però presenta notevoli somiglianze con la lirica e anche con la tragedia. In particolare è stato osservato che μελαναυγής e νασμός (vv. 8, 11) occorrono in Eur. *Hec.* 152 l'uno accanto all'altro (δειρῆς νασμῶι μελαναυγεῖ). Non c'è tuttavia nessuna ragione seria di credere che gli *HexG* presuppongano l'*Hec.* (come invece crede Bremmer 2013, 25)<sup>5</sup>: in realtà, tutti i paralleli fin qui trovati “non sono sufficienti a supporre una conoscenza diretta di Euripide: è più semplice pensare a un patrimonio poetico comune, che comunque conferma la notevole abilità versificatoria di chi compose i versi” (Bettarini 2012, 115). Non c'è modo di datare il testo con precisione, ma la lingua e la metrica suggeriscono il V sec.

\* \* \*

Le ll. 33–42 presuppongono un testo molto simile a quello che è alla base degli otto testi che ho trascritto all'inizio. Purtroppo nessuna delle redazioni a noi giunte presenta un testo sicuro: dopo una formula magica, che corrisponde a quanto altre fonti chiamano Ἐφέσια γράμματα<sup>6</sup>, si parla di una αἴξ che viene condotta per forza (ἀνάγκη) fuori da un κήπος<sup>7</sup>. Poi vengono fatti i nomi di Τέτραγος, Τράξ e Τέτραξ e si fa riferimento alla beatitudine di qualcuno (ὄλβιος, ὄς). Poi viene citato Δαμναμενεύς. Questa sezione di testo è ben riconoscibile, oltre che negli *HexG*, in *HL Σ<sup>A</sup> Σ<sup>N</sup> Φ*. È evidente che siamo davanti a un testo che ha a che fare con i misteri: la promessa di beatitudine (ὄλβιος, ὄς) è tipica dei misteri e anche l'uso degli Ἐφέσια γράμματα, che promettevano protezione a chi li pronunciava o li scriveva, è spiegabile in tale contesto. Possediamo anche un altro indizio prezioso per capire di che misteri si tratta: in *L Φ* occorre il nome di Δαμναμενεύς ed è pressoché certo che tale nome occorresse anche alle ll. 41–42 degli *HexG* (l'integrazione è pressoché certa, grazie al confronto con gli altri testi: la posizione di ε alla l. 42 la conferma al di là di ogni dubbio). Noi sappiamo che Δαμναμενεύς era uno dei Dattili Idei (già la *Phoronis* lo attesta, fr. 2, 2 Bernabé) e sappiamo anche che a tali divinità si legavano riti misterici a Samotracia e a Creta sull'Ida<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Per quanto concerne μελαναυγής, è probabile che gli aggettivi in -αυγής siano stato sempre creati da poeti e scrittori. È sufficiente dare un'occhiata al *Rückläufiges Wörterbuch* di Kretschmer, per vedere che molti aggettivi in -αυγής hanno occorrenze del tutto isolate, che sembrano dovute all'invenzione estemporanea degli scrittori, cfr. e. g. λευκαυγής (*Antiphanes* com.), λιπαραυγής (*Philoxenus Leuc.*), παναυγής (*Hymn. Orph.*), πυραυγής (*Hymn. Hom.*) χλοαυγής (*Lucianus*). Per quanto concerne νασμός, esistono molti sostantivi in -ασμός la cui prima attestazione risale al V sec. (cfr. Chantraine 1933, 141) e non c'è nessun motivo per postulare dipendenze intertestuali fra i primi testi in cui essi compaiono.

<sup>6</sup> Sugli Ἐφέσια γράμματα cfr. da ultimo Bernabé (2013), ove sono raccolte le fonti antiche.

<sup>7</sup> Sul significato che tale immagine assume nei misteri parleremo dopo. Forse l'immagine è nata come formula magica e solo successivamente è stata usata in ambito misterico. Io credo che il punto di partenza per capire questa immagine debba essere il rapporto fra una αἴξ e un κήπος: chiunque sa che le capre sono dannose nei giardini, perché mangiano tutto e distruggono le piante coltivate. Dunque l'allontanamento della capra indica probabilmente l'allontanamento di un male. Perché ἀνάγκη? In alcuni *incantamenta* si pronunciano minacce contro lo spirito maligno e lo si esorta ad andarsene (cfr. 64 Heim): forse il concetto di ἀνάγκη si legava qui al fatto che l'allontanamento del male era avvenuto con la forza, perché il demone maligno non se ne era andato da solo (che ἄγειν ἀνάγκη abbia a che fare con la magia, più che coi misteri, lo si deduce anche da quanto scrive Schreckenberg 1964, 135 sgg.). Quanto ad ἀμολγός, sembra che esso indichi la mungitura e da *HexG* si deduce che la capra viene spinta dal giardino verso la mungitura: se effettivamente l'immagine era questa (ma ci sono dubbi, perché in *Σ<sup>A</sup> Φ* il sostantivo ἀμολγός è al dativo), sembra che essa indicasse il passaggio da una situazione negativa (in cui la capra danneggia un giardino) a una positiva (in cui la capra viene munta). Il significato originario della nostra formula potrebbe essere simile a 116 Heim (ma solo se è vera l'interpretazione di K. O. Müller, secondo cui una στρίξ viene spinta da un luogo in cui è dannosa in uno in cui è proficua, cfr. Heim *ad loc.*). In *Φ* sembra che sia un'altra capra che spinge via la capra dal giardino; questo lo collegherei a quegli *incantamenta* con cui si cerca di allontanare un male κατὰ συμπάθειαν (cfr. 58 e 92 Heim). Per quanto concerne τῷ δ' ὄνομα Τέτραγος (*vel similia*), cfr. Heim p. 567 *in fine*.

<sup>8</sup> Sui Dattili Idei cfr. Kaibel (1901).

È quindi del tutto lecito supporre che siamo davanti a un testo che ha qualcosa a che fare coi misteri dei Dattili Idei. Questo trova conferma in *M*, se Δακτύλων faceva effettivamente parte del testo<sup>9</sup>.

I vv. 8 sgg. degli *HexG* presentano una scena che evidentemente è legata a quanto abbiamo appena discusso<sup>10</sup>: un(a) παῖς porta fuori per forza (ἀνάγκη) dal κῆπος di Persefone una capra, che vien definita Δήμητρος ὀπηδός; viene poi introdotta Ecate, poi il testo diviene troppo lacunoso per essere seguito. Rispetto alle ll. 33 sgg. le differenze più evidenti sono l'introduzione del παῖς e di Persefone, Demetra, Ecate. Cosa abbia spinto il poeta a introdurre queste tre divinità non è chiaro. La capra, che qui viene definita Δήμητρος ὀπηδός, non è nota da altre fonti per un suo legame con tale divinità né con Persefone o Ecate. Non c'è nessuna cerimonia religiosa pubblica (cioè non misterica), cui possa essere ricondotta la scena qui descritta; il poeta sembra aver rielaborato l'immagine preesistente della capra che viene portata via da un κῆπος introducendovi le tre divinità, ma non sembra che egli avesse in mente una cerimonia religiosa pubblica (almeno di cui noi abbiamo notizia<sup>11</sup>). L'introduzione di Demetra da parte del poeta diviene comprensibile, invece, se teniamo conto dei Dattili Idei: questi erano strettamente legati al culto della *Magna Mater* e questa divinità già nel V secolo era identificata con Demetra<sup>12</sup> (ma di questo diremo *infra*).

Ancora più importante è osservare che questa scena misterica viene messa qui in relazione con Apollo/Peana<sup>13</sup>: a quest'ultimo, infatti, vengono attribuiti gli esametri che descrivono la scena misterica. Nessuna delle altre fonti a nostra disposizione istituisce alcun legame fra Apollo e la scena misterica in questione. È evidente che si tratta di una innovazione del poeta degli *HexG*: egli voleva onorare Apollo tramite questo Peana e, come forma di omaggio e venerazione, ha attribuito alla divinità la rivelazione di questi misteri. Il tutto mi sembra abbastanza chiaro: il nostro poeta alle ll. 33 sgg. ha introdotto nel suo testo un pezzo che già esisteva (come mostra la sua diffusione in testi, che non hanno per il resto nulla a che fare con gli *HexG*), mentre alle ll. 8 sgg. ha rielaborato tale testo, attribuendone l'insegnamento fondamentale ad Apollo/Peana (scelta evidentemente legata alla scelta di scrivere un Peana).

Riassumendo i risultati fin qui raggiunti, il poeta degli *HexG* ha inserito un testo, che si legava ai misteri dei Dattili Idei, in un omaggio ad Apollo/Peana, inserendovi riferimenti a Persefone, Demetra, Ecate. Cerchiamo ora di capire il genere letterario in cui si inseriscono gli *HexG*.

<sup>9</sup> Jordan lo espunge perché lo crede una glossa, ma credo abbia ragione Bernabé (2013) 79 a difenderlo.

<sup>10</sup> I vv. 8–14 di *HexG* trovano corrispondenza nelle ll. 64–70 di *K*. Purtroppo, *K* non aiuta molto a comprendere la genesi degli *HexG*: dato che all'interno di questi ultimi i vv. 8 sgg. si separano da quanto precede per essere attribuiti a Peana, ritrovare tali vv. in un'altra fonte potrebbe suggerire che il poeta degli *HexG* abbia preso 8 sgg. da una fonte preesistente, ma nulla impedisce di pensare che questi vv. siano stati originariamente composti per gli *HexG* (cioè per l'ἔπος di cui noi possediamo un'unica copia nella *lam. Sel.*) e che di lì siano arrivati in qualche modo all'autore di *K* (si ricordi che *K* è di molto successivo a *lam. Sel.*). I rapporti fra *K* e gli *HexG* sono destinati a rimanere oscuri.

<sup>11</sup> A Selinunte Demetra era venerata come Μαλοφόρος: questo culto deriva dalla madrepatria della madrepatria, cioè da Megara Nisea. Pausania (1, 44, 3) intende l'epiteto come se esso derivasse da μῆλον ("pecora"), ma esso deriva da μάλλον ("mela, frutto"), cfr. Zuntz (1971) 100. Poiché non si hanno altri indizi di legami fra Demetra e la pastorizia (cfr. Johnston 2013, 132), se Pausania avesse ragione, si potrebbe supporre che i vv. 8 sgg. degli *HexG* si leghino a un qualche culto di Demetra, tipico di Selinunte e forse di Megara, di cui non c'è altrove traccia. Tuttavia, questa possibilità va esclusa, poiché in dorico μάλλον significa solo "mela, frutto", cfr. Kühner–Blass § 25 b Anm. 3. L'unico indizio a me noto che potrebbe legare Demetra a un uso sacro del latte si trova in Dion. Hal. *AR* 1, 33, 1, ove si parla di θυσίαί νηφάλιαι che le donne facevano alla dea: dovrebbe trattarsi di sacrifici non cruenti, in cui forse veniva usato il latte (cfr. Stengel 1890, 73), ma è un indizio troppo tenue. Anche i testi micenei non sembrano offrire alcun aiuto né indizio (cfr. Iodice 2005, ove pure ci sono novità importanti su Demetra quale protettrice dell'agricoltura in età micenea e i suoi legami con alcuni animali; nulla in Bodson 1978 né in Zuntz 1971 né in Ciaceri 1895). Ai vv. 13 sgg. degli *HexG* Ecate sembra guidare la processione che porta la capra fuori dal giardino di Persefone: questo mi aveva fatto pensare a un collegamento con il fatto che forse Ecate era προθυραία nel tempio di Demetra a Selinunte (cfr. Gabrici 1927, 75, 406; Zuntz 1971, 98). Tuttavia, il contesto misterico offre per i vv. 8 sgg. una spiegazione ben più persuasiva, cfr. *infra*.

<sup>12</sup> Per i rapporti fra Demetra e la Grande Madre (Rea), cfr. Hordern (2000) 133, Ferrari–Pauscello (2007) e da ultimo Provenza (2013) 59, nota 33; cfr. anche quanto diremo sulla *Pap. Gurôb I*, *infra*.

<sup>13</sup> Il rapporto fra Apollo e Peana è stato molto discusso: si è sostenuto che Peana non sia mai stata una divinità autonoma e che Peana non fosse altro che un epiteto di Apollo (così Deubner 1919, 401). Secondo me, già i testi greci raccolti in Roscher s. v. "Paian", 1245–1246, sarebbero sufficienti a mostrare che in età arcaica Peana era una divinità diversa da Apollo (cfr. e. g. Hes. fr. 307 M.–W.), ma adesso anche i testi micenei confermano che in origine le due divinità erano separate, cfr. Rutherford (2013) 161.

Il poeta, dopo aver detto che chi terrà nella propria casa questi versi sarà protetto contro i mali della terra e del mare (vv. 2–5), invoca Apollo/Peana. Quali sono i γράμματα ἀρίσημα che proteggono dai mali? Dato il carattere protettivo degli Ἐφέσια γράμματα, si potrebbe pensare appunto a questi ultimi e che il poeta si riferisca dunque a quanto leggiamo ai vv. 8 sgg. Lo stesso problema si pone a 24 sgg.: qui il poeta fa riferimento a qualcosa che deve essere pronunciato (ἐπιφθέγγεσθαι 25; φθέγγεσθαι 29) in situazioni di difficoltà, quali la guerra, la navigazione, l'avvicinamento della morte, forse la malattia (se il mio supplemento all'inizio di 26 è corretto). Ai vv. 28–29 sembra ci si riferisca invece a una situazione di normale quotidianità, con il lavoro e il tranquillo succedersi della notte del giorno. Io credo che sia ai vv. 2–5 sia ai vv. 24 sgg. il poeta alluda al carme nel suo complesso, non solo agli Ἐφέσια γράμματα. Al v. 26 vengono citati i pericoli della guerra e del mare: noi sappiamo che era uso cantare il Peana da parte di chi si metteva per mare (Aesch. Ag. 146 sgg.; Eur. *Iph. T.* 1403 sgg.) e, tanto più, da chi si accingeva al combattimento. In entrambi i casi si trattava di un'invocazione di aiuto rivolta a Peana, proprio come nei nostri esametri. Se è corretta la mia ricostruzione dell'inizio di 26, si ricordi che anche contro le malattie era usuale invocare Peana. Anche in situazioni di calma quotidianità, quali quelle dei vv. 28–29 c'era l'uso (sebbene probabilmente meno diffuso) di invocare Peana: era una sorta di “allgemeiner Segenswunsch” (Deubner 1919, 389), che si poteva usare in normali circostanze della vita quotidiana, senza che ci fossero pericoli o sofferenze imminenti<sup>14</sup>; quest'uso sembra particolarmente diffuso in ambito pitagorico (cfr. *infra*).

Sebbene il testo non sia sicuro, è ragionevole supporre che il v. 31 affermi che l'azione precedentemente descritta, dunque lo φθέγγεσθαι questi esametri, sarà positiva per la città. Anche questo è perfettamente in accordo con la natura del Peana: già Taleta di Gortina pare abbia usato i Peani per giovare al bene pubblico a Sparta (cfr. *infra*); Macedonio, alla fine del suo Peana (41 Käppel, vv. 19–20), chiede ad Apollo di proteggere la sua città, lo stesso fa Filodamo di Scarfea nel suo Peana a Dioniso (39 Käppel, 11–13, 24–26, 37–39) e tale uso era ancora ben presente in epoca tarda<sup>15</sup>.

Se è vero che nel v. 25 si dice che Apollo/Peana ha ordinato di cantare (ἄνωγας), il risultato è che viene attribuito ad Apollo stesso il comando di cantare il Peana. Questo può riferirsi a una notizia che ci dà Macrobio, che afferma che fu Apollo stesso a ordinare di cantare il Peana agli Ateniesi che combattevano contro le Amazzoni (*Sat.* 1, 17, 16: *hanc vocem, id est ἕ Παιάν, confirmasse fertur oraculum Delphicum Atheniensibus petentibus opem dei adversus Amazonas Theseo regnante. Namque inituros bellum iussit his ipsis verbis semet ipsum auxiliatorem invocare hortarique*). Le tre invocazioni a Peana degli *HexG* (6, 23, 32) non sono inserite in modo chiaro nella sintassi<sup>16</sup>: il valore di δέ ai vv. 6 e 32 così come quello di γάρ al v. 23 risultano piuttosto oscuri, ma la cosa si chiarisce se supponiamo che il poeta abbia inserito questi vv. come invocazioni a Peana con un legame piuttosto libero con il contesto: anche questo è in accordo con la tradizione del genere letterario: basta vedere come l'invocazione a Peana spezza spesso la sintassi e. g. nei Peani di Macedonio (41 Käppel) o nell'anonimo *Paeon Erythraeus* (37 Käppel). È vero che i Peani sono normalmente in metri lirici, ma non mancano esempi anche di Peani in esametri, come quello attribuito a

<sup>14</sup> Cfr. Deubner (1919) 388–390; Fairbanks (1900) 30 che trova nella parodos dello *Ion* di Euripide (112 sgg.) “a suggestion of some familiar prayer-hymn with paeon refrain”. Sul genere letterario del Peana, cfr. Deubner (1919); Käppel (1992); Schröder (1999); Ford (2006).

<sup>15</sup> Cfr. Zos. *Hist. n.* 2, 5 (ἕμνους ᾄδουσιν τῇ τε Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων φωνῇ καὶ παιάνας, δι' ὧν αἱ ὑπὸ Ῥωμαίουσιν σῶζονται πόλεις); cfr. anche Ford (2006) 294.

<sup>16</sup> Cfr. Faraone (2013a) 59 e Caliva (2016) 144, ma la proposta di questa studiosa di porre virgola anziché punto alla fine del v. 5 non cambia nulla. Faraone (2013b), che non crede che gli *HexG* siano un Peana, ipotizza che le invocazioni a Peana separino parti di testo che avrebbero addirittura origine diversa (egli suppone che gli *HexG* siano una sorta di antologia). È vero che ci sono alcuni testi di natura magica, che non sono Peani, in cui l'invocazione di aiuto ricorre più volte (e. g. Theocr. 2), ma questo non mette minimamente in dubbio che gli *HexG* siano un Peana. Ovviamente, qualsiasi preghiera o invocazione, sia essa un Peana o un incantesimo scritto su un amuleto, tende a ripetere invocazioni alla divinità di cui chiede l'aiuto. Se questa divinità è Peana e il testo è in versi, è probabile che chi lo ha scritto pensasse di scrivere un Peana.

Socrate, di cui Diogene Laerzio (2, 42) ci ha conservato il primo verso (52 Käppel)<sup>17</sup>. Dopo quanto abbiamo detto, non credo siano leciti dubbi sul fatto che gli *HexG* sono un Peana<sup>18</sup>.

Se è vero quanto abbiamo detto, ne segue che il poeta degli *HexG* ha scritto un Peana, in cui hanno una parte fondamentale i misteri legati ai Dattili Idei. Cerchiamo ora di spiegare il collegamento fra il genere del Peana e i misteri dei Dattili Idei!

Fra i primi autori di Peani è a noi noto Taleta di Gortina: vissuto verso la fine del VII sec. a. C., egli avrebbe utilizzato la musica per *ιάσασθαι ἀπαλλαξάι τε τοῦ κατασχόντος λιμοῦ τὴν Σπάρτην* (dagli Spartani era stato chiamato da Creta per ordine di Apollo, cfr ps.-Plut. *De mus.* 1146 b–c = Pratinas 713 III Page). I suoi Peani erano molto apprezzati da Pitagora<sup>19</sup>, il quale li usava come terapia dell'anima e ne faceva uso quotidiano assieme ai discepoli<sup>20</sup>. Sembra dunque che fra i Pitagorici l'uso del Peana non fosse legata (solo?) a occasioni pubbliche e di pericolo, ma che fosse quotidiano e avesse scopo terapeutico. Un tale uso del Peana, a quanto ne so, è attestato esplicitamente solo per i Pitagorici (cfr. Deubner 1919, 389): leggendo quanto scrivono Porfirio e Giamblico è chiarissimo che presso Pitagora e discepoli l'uso del Peana poteva non avere nulla a che fare con cerimonie pubbliche o con pericoli imminenti (Iambl., *V. Pyth.* 110, dice che cantando i Peani i Pitagorici *εὐφραίνεσθαι καὶ ἐμμελεῖς καὶ ἔνρυθμοι γίγνεσθαι ἐδόκουν*)<sup>21</sup>. Ovviamente non andrà escluso che i Pitagorici facessero uso dei Peani anche nelle situazioni in cui più comunemente si usavano (pericoli, malattie ecc.): il richiamo a Taleta in Porfirio, anzi, indica che c'era un legame con la tradizione del Peana. I Pitagorici, tuttavia, avevano anche un uso più particolare del Peana, che si legava a circostanze della vita quotidiana. Quest'ultimo aspetto non era forse esclusivamente pitagorico (cfr. l'osservazione di Fairbanks che ho citato nella nota 14), ma certo esso è documentato in modo chiaro ed esplicito solo per il Pitagorismo e dovette essere caratteristico di tale scuola. Orbene, anche gli *HexG* presuppongono, accanto all'uso più comune del Peana, un uso quotidiano, non legato a situazioni di pericolo: lo mostrano con evidenza i vv. 28 e soprattutto 29: nonostante le incertezze testuali, sembra evidente che la raccomandazione di cantare il Peana sia di notte sia di giorno si lega a un uso del Peana di tipo quotidiano, non all'uso più comune di cantarlo in una situazione di pericolo o durante una cerimonia pubblica.

Questo possibile carattere pitagorico del nostro Peana si combina perfettamente, mi pare, con l'altra sua caratteristica più evidente, il legame cioè coi Dattili Idei. Un legame fra il Pitagorismo e i Dattili Idei è, infatti, attestato e credibile (cfr. Riedweg 2007<sup>2</sup>, 26). La nostra fonte è anche in questo caso Porph. *V. Pyth.* 17: *Κρήτης δ' ἐπιβὰς [scil. ὁ Πυθαγόρας] τοῖς Μόργου μύσταις προσήει ἐνὸς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων,*

<sup>17</sup> Per il rapporto fra i versi dattilici e i Peani cfr. Käppel (1992) 77 e Fairbanks (1900) 47, che ipotizza che i Peani in origine fossero in dattili; cfr. anche Haldane (1963) 55.

<sup>18</sup> Già Rutherford (2013) ha ipotizzato (ma senza portare prove e in maniera assai dubitativa) che gli *HexG* possano essere un Peana e anche Janko sembra incline a questa ipotesi; scettico invece Faraone (2013b); Caliva (2016) non prende addirittura nemmeno in considerazione l'ipotesi!

<sup>19</sup> Per i legami fra Taleta e Pitagora cfr. da ultimo Provenza (2016) 126–128. Non sappiamo, tuttavia, se questa notizia (e in generale quanto Giamblico e Porfirio riferiscono circa Pitagora) vada riferita, più che allo stesso Pitagora, ai suoi discepoli della fine del V sec., con cui ebbe contatti Aristosseno (a cui probabilmente la notizia in ultima analisi risale), cfr. la nota 21.

<sup>20</sup> Porph. *Vita Pyth.* 32: *τὰς γοῦν διατριβὰς καὶ αὐτὸς ἔωθεν μὲν ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐποιεῖτο, ἀρμοζόμενος πρὸς λύραν τὴν ἑαυτοῦ φωνὴν καὶ ἄδων παιᾶνας ἀρχαίους τινὰς τῶν Θάλης. Καὶ ἐπῆδε τῶν Ὀμήρου τε καὶ Ἡσιόδου ὅσα καθημεροῦν τὴν ψυχὴν ἐδόξαζε.* Per la presenza dei discepoli cfr. Iambl. *Vita Pyth.* 110.

<sup>21</sup> Non è certo a chi risalta in ultima analisi la tradizione circa i Pitagorici e il Peana, che noi troviamo in Porfirio e Giamblico. È tuttavia certo che essa non può essere invenzione tarda; a mostrarlo basterebbe la tradizione (Iambl. *V. Pyth.* 110) secondo cui i Pitagorici avrebbero cantato i Peani *περὶ τὴν ἔαριν τὴν ὥραν*: che vi fosse un legame fra il Peana e la primavera è notizia rara e che trova riscontro in fonti di età molto alta (Teognide), che quindi non può essere frutto di autoschediasma (cfr. Deubner 1919, 389 sgg.); su Giamblico e la tradizione pitagorica cfr. Staab (2002). Che i Pitagorici facessero uso terapeutico della musica era già noto ad Aristosseno (fr. 26 W.), la cui autorità *in rebus Pythagoricis* nessuno può mettere in discussione (cfr. Provenza 2016, 122 sgg.); anche lo studioso che più insiste sul carattere "scientifico" più che "morale" del Pitagorismo, Zhmud (2012) 288, non mette in dubbio questa tradizione. Al massimo si può dire (come si fa comunemente studiando il Pitagorismo e come, per quanto riguarda la musica, fa West 2000, 56–57) che Aristosseno conosceva pitagorici della fine del V sec. che facevano uso terapeutico della musica e che tale uso veniva da questi attribuito allo stesso Pitagora; risulta quindi confermato l'uso terapeuticamente della musica presso i Pitagorici del V sec.

ὕφ' ὧν καὶ ἐκαθάρθη τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ, ἔωθεν μὲν παρὰ θαλάττην πρηνῆς ἑκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ ἀρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος. Dunque c'era un legame fra Pitagorismo e i misteri dei Dattili Idei celebrati a Creta sull'Ida: la tradizione cui Porfirio si rifà è senza dubbio molto antica; anche qui non possiamo certo affermare con sicurezza che la notizia sia vera per Pitagora, ma piuttosto che il legame coi Dattili Idei era presente all'interno della scuola pitagorica.

Un'ulteriore prova, che gli *HexG* sono opera legata al Pitagorismo, potrebbe offrirla il contenuto dei vv. 8 sgg.: come abbiamo visto, questi vv. attribuiscono ad Apollo/Peana la rivelazione dei misteri dei Dattili Idei. Dal momento che gli altri testi a nostra disposizione (*H L M Σ<sup>A</sup> Σ<sup>N</sup> Φ*) non danno questo ruolo ad Apollo, l'autore degli *HexG* vuole evidentemente esaltare il ruolo di tale divinità. Tutti ammettono che Apollo sia stata la divinità più venerata dai Pitagorici (cfr. da ultimo Riedweg 2007<sup>2</sup>, 18, 25, 65); se è vero che Pitagora, una volta arrivato da Samo in Magna Grecia, cercò di estendere in tutti i modi il culto apollineo<sup>22</sup>, l'attribuzione di un rito misterico alla divinità delfica da parte di un pitagorico appare del tutto naturale.

Nel passo di Porfirio appena citato (*V. Pyth.* 17) si fa riferimento alla costa del mare e di un fiume; questo può forse chiarire l'enigmatico ἀκτὴ della l. 37 e di *H L Φ*<sup>23</sup>. Se accettiamo questo legame coi Dattili Idei, anche su un altro punto enigmatico dei nostri esametri si getta un po' di luce. I vv. 9 sgg. parlano di una capra che produce latte infinito e che viene condotta dal giardino di Persefone attraverso i monti πρὸς ἀμολγόν: a prescindere da quanto abbiamo detto *supra* sul significato originario dell'espressione (αἴξ) αἴγα ἄγει πρὸς ἀμολγόν ἀνάγκη (cfr. la nota 7), nel contesto di 8 sgg. mi pare molto probabile che la capra cui ci si riferisce abbia qualcosa a che fare con Amaltea<sup>24</sup>: proprio nella grotta dell'Ida, cui si legava il culto dei Dattili Idei, veniva localizzato il luogo in cui sarebbe stato nutrito Zeus (cfr. Diod. 5, 70, 3) e noi sappiamo che Pitagora, visitando l'Ida, onorò particolarmente Zeus (*Porph. V. Pyth.* 17). Orbene, sarebbe stata proprio una capra a nutrire Zeus, sia che essa si chiamasse Amaltea sia che fosse una Ninfa a portare tale nome, la quale nutriva Zeus col latte di una capra. Questo può spiegare perché si parli di νασμὸς ἀκαμαντοροῦ ἀλαεροῖο γάλακτος: ad Amaltea si lega l'immagine del corno dell'abbondanza e della ricchezza. Il latte, inoltre, doveva avere un qualche ruolo nei misteri, come mostrano due lamine di Turi (*OF* 487, 488) e quella di Pelinna (*OF* 485): in queste lamine l'immagine del latte si lega alla felicità di chi, iniziato ai misteri, dopo la morte, è divenuto θεὸς ἐξ ἀνθρώπων. L'immagine con cui in tali tavolette viene descritto questo stato di felicità è ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες (*OF* 487, ovvero ἔπετον *OF* 488); nella tavola di Pelinna all'ἔριφος si aggiungono l'αἴξ e il κριός. È probabile che in origine esistesse l'immagine dell'ἔριφος che raggiungeva il latte, e che tale immagine fosse diffusa nel mondo rurale per indicare chi aveva raggiunto la felicità e che essa nulla avesse a che fare coi misteri (si ricordi quanto si è detto *supra* a proposito della capra, nota 7); in seguito l'immagine venne usata in contesto misterico, probabilmente perché il latte nei misteri aveva un qualche significato, che noi non possiamo determinare.

La capra e i Dattili Idei ci portano dunque in un contesto misterico legato alla nascita di Zeus<sup>25</sup>; nel nostro testo compaiono altre tre divinità, Demetra, Persefone, Ecate. Come dicevo, la presenza di Demetra può ben spiegarsi grazie al fatto che essa era identificata con la *Magna Mater*, strettamente legata ai Dattili

<sup>22</sup> Cfr. Giannelli (1924) 66, 177–178, che attribuisce a Pitagora un ruolo quasi di “fondatore” del culto apollineo-delfico in Magna Grecia. A Crotona il culto di Apollo preesistette a Pitagora, ma quest'ultimo certo lo incrementò quanto potè, cfr. Giangiulio (1989) 79–90.

<sup>23</sup> Il legame fra il mare e un rito magico di purificazione si trova anche in *Medic. Plinii* 2, 54, cfr. Heim (1892–93) 560; cfr. anche Theophr. *Char.* 16, 12. Martín Hernández (2010) 156 spiega la ἀνεμώλιος ἀκτὴ alla luce di Diod. *Bibl.* 5, 70, 5, ove si parla di πνεύματα μεγάλα presso l'Ida, ove fu allevato Zeus; tuttavia, Diodoro parla di monti, mentre ἀκτὴ indica senza dubbio un luogo basso, in prossimità di un fiume, di un lago o del mare.

<sup>24</sup> In questo senso cfr. già Martín Hernández (2010) 155; dubitativamente anche Janko (2013) 41, nota 43.

<sup>25</sup> Se non sia accetta il legame con i misteri, gran parte del nostro testo è incomprensibile (le obiezioni di Edmonds III 2013, 104 a Bernabé e Martín Hernández non mi sembrano molto rilevanti). La Johnston (2013) osserva che il latte ha qualità curative e magiche in alcuni testi egiziani e suppone che quanto narrato ai vv. 8 sgg. abbia un'origine egiziana. Tuttavia nessuno dei testi egiziani raccolti dalla Johnston presenta alcuna somiglianza con quanto leggiamo nei nostri esametri. Inoltre, come la Johnston stessa riconosce, per accogliere la sua interpretazione bisognerebbe supporre che nel nostro caso non sia il latte ad avere qualità magiche, ma una *historiola* che ha per oggetto il latte; per una cosa del genere non ci sono però paralleli. Per il latte e Demetra cfr. quanto osservo *supra* nota 11.

Idei. Si consideri anche che c'era un legame particolare fra Pitagora e Demetra: la casa di Pitagora venne trasformata in un tempio di Demetra<sup>26</sup>. Martín Hernández ha inoltre ipotizzato che anche la presenza del κῆπος e degli σκιαρὰ ὄρη (vv. 8–9) possa spiegarsi alla luce dei riti misterici cretesi legati alla nascita di Zeus: Diodoro (5, 70, 4) ci informa che a Creta, sull'Ida, vicino all'antro ove si diceva fosse stato allevato Zeus, c'erano dei λειμῶνες consacrati.

È molto difficile dire qualcosa su παῖς del v. 10. Un'ipotesi forse può essere fatta. In un contributo postumo, che è ancora la miglior cosa d'insieme dei Dattili Idei, Kaibel (1901) 513–514 arriva a questa conclusione: “Dioskuren, Tyndaride, Kabiren, Korybanten, Daktylen, sind eben nur Namen verschiedener Gegenden und verschiedener Zeiten für dieselben Wesen. Sie alle finden sich immer wieder in den gleichen Cultverbindungen, bald mit der Grossen Mutter [...], bald mit der Demeter [...] sie haben zwerghafte Gestalt, so dass Poesie und Kunst sie als παῖδες fassen”. Se questa ipotesi è vera, diviene ovvio identificare il παῖς con uno dei Dattili Idei, tanto più che uno dei Dattili che guida Amaltea è ben immaginabile, dal momento che i Dattili sono continuamente legati dalle nostre fonti alla nascita di Zeus<sup>27</sup>.

Difficile è anche determinare a chi ci si riferisca al v. 14 con θεὰ θεῶ ἡγεμονεύει. θεά è certo Ecate. Ma chi è θεός? Di dèi (maschi) non si è fin qui fatta parola<sup>28</sup>. Secondo la Johnston (2013) 130 si tratta di Peana, mentre per Janko (2013) 41, nota 46, si tratta del παῖς. L'ipotesi della Johnston si basa sul presupposto che il discorso di Apollo/Peana termini con λαμπάσιν; io ritengo tale ipotesi improbabile (non c'è nessun indizio in questo senso; il δέ immediatamente successivo fa anzi supporre l'opposto). Se davvero il παῖς fosse uno dei Dattili, l'ipotesi che esso venga chiamato θεός diverrebbe molto probabile.

Da quanto ho fin qui detto credo sia evidente che i vv. 8 sgg. si legano strettamente ai misteri dei Dattili Idei e della nascita di Zeus. È possibile parlare di legami con l'Orfismo? Per rispondere a tale domanda, bisogna tenere presente che “los Dáctilos (ya sean los del Ida ya los de Samotracia [...]) están en continua relación con Orfeo y el orfismo. Según varios pasajes literarios, Orfeo aprendió con estos dioses menores los cultos que después difundió por toda Grecia” (Martín Hernández 2010, 161). Orfeo nel V sec. era visto come il fondatore dei misteri di Eleusi<sup>29</sup> e qualsiasi cosa avesse a che fare coi misteri si legava automaticamente al suo nome. Ci sono rapporti fra gli *HexG* e Orfeo/Eleusi? A questa domanda non credo sia possibile rispondere, poiché, mentre è certo che ci siano legami fra i nostri esametri e i misteri dei Dattili Idei, noi non siamo informati sulle differenze che c'erano fra i misteri dei Dattili Idei e quelli orfico-eleusini. Al v. 9 c'è una menzione di ἀνάγκη: dire che il παῖς porta fuori dal giardino la capra ἀνάγκη sembra alludere al fatto che l'animale oppone resistenza. Ad ἀνάγκη, mi sembra, si oppone αὐτοκέλευστος; Ecate sembra cioè opporre la propria disponibilità a muoversi (ἔρχομαι all'inizio di 15 è molto attraente) alla ritrosia della capra. Tutto questo doveva avere un significato preciso nel rituale misterico. Noi non siamo in grado di comprendere tale significato, ma la presenza di ἀνάγκη potrebbe far sospettare che ci sia un qualche legame con l'Orfismo: nella cosmogonia orfica Ἀνάγκη è infatti presente, ed era già forse presente nella teogonia di Protogono (V sec. a. C. cfr. West 1983, 198). A quanto ne sappiamo, tuttavia, nelle teogonie orfiche Ἀνάγκη si univa a Chronos: che Ella giocasse un qualche ruolo nella nascita di Zeus non risulta. Per quanto riguarda ἀνάγκη (v. 9), la spiegazione più probabile è che l'espressione vada spiegata alla luce

<sup>26</sup> Rispetto a quanto leggiamo negli altri testi raccolti all'inizio che parlano dell' αἴξ e del κῆπος, l'innovazione più significativa degli *HexG* è l'introduzione di Apollo, Demetra e Core; già questo da solo è sufficiente a far sospettare che il nostro testo abbia qualcosa a che fare con la scuola pitagorica: “The gods with whom he [scil. Pythagoras] has connections in the tradition are Apollo and marginally Demeter” (West, 1983, 16). Molto prima che venissero alla luce gli *HexG*, si erano indagati i legami fra gli Ἐφέσια γράμματα e Delfi: cfr. Schultz (1909), le cui argomentazioni numeriche sono difficile da seguire; *contra* cfr. Defradas (1954) 258 sgg. Da un certo punto in poi si videro somiglianze fra la sapienza delfica e quella legata al tempio di Artemide a Efeso (cfr. Marc. Anton. *Medit.* 11, 26), ma non c'è modo di far risalire questo a un'età così alta da supporre che l'autore di *HexG* potesse averne idea.

<sup>27</sup> A quanto ne so, tuttavia, il nome παῖς (per antonomasia) nelle nostre fonti è usato per i Cabiri (Cfr. Kern 1890, 4–7), ma non per i Dattili; ma non ho fatto indagini sistematiche.

<sup>28</sup> (ἡ) θεός può usarsi anche per una dea, ma non pare che né Persefone né Demetra si stiano muovendo.

<sup>29</sup> Come è ben noto, il Lobeck cercò di negare i legami fra Orfeo ed Eleusi; ma chi legga il bel libro di Graf (1974) non può nutrire dubbi, che nel V sec. tale legame fosse creduto un fatto sicuro.

del linguaggio magico (cfr. la nota 7) più che alla luce dei misteri; dunque, la presenza di ἀνάγκη non è sufficiente a mostrare legami con l'Orfismo.

Il *Pap. Gurôb I* (III sec. a. C. = OF 578) offre materiale interessante per gli *HexG* (cfr. Martín Hernández 2010, 160 sgg.<sup>30</sup>). Non c'è dubbio che esso si leghi ad Eleusi (come mostra la menzione di Eubuleo e Brimo, cfr. Hordern 2000, 133). Purtroppo di esso si legge poco e non si riesce a seguire il filo. In un esametro (col. I 6) si legge: Δημήτηρ τε Ῥέα, in quello successivo Κουρήτες τε ἔνοπλοι e due esametri dopo: κριός τε τράγος τε. Il contesto è quello misterico: chi parla chiede di essere salvato (I, 5: σῶσόν με Βριμῶ). La presenza dei Cureti, di Demetra/Rea porta ovviamente all'Ida e alla nascita di Zeus; il *Pap. Gurôb* parla anche di “un ariete e un capro”. Questo richiama ovviamente alla memoria la αἶξ degli *HexG*. Nel frammento papiraceo forse si allude al fatto che l'animale viene mangiato (cfr. Hordern 2000, 133); forse accadeva la stessa cosa anche alla capra degli *HexG*? Non lo sappiamo; è importante però osservare che un testo che mostra legami coi misteri Eleusini presenta d'altra parte analogie con gli *HexG*, che sembrano invece riferirsi ai misteri dei Dattili Idei. Allo stato delle nostre conoscenze, l'unico indizio per collegare *HexG* all'Orfismo lo offre *Pap. Gurôb I*, in quanto tale testo si lega per certo all'Orfismo e presenta la menzione di Demetra/Rea accanto a quella dei Cureti e di un κριός e di un τράγος; dunque anche qui si ha a che fare con un mistero che riguarda la nascita di Zeus e compare un caprino, come negli *HexG*. Tuttavia, non riesco a vedere come il κριός o il τράγος del papiro possano collegarsi alla αἶξ della lamina selinuntina, che probabilmente era Amaltea.

Concludendo: la caratteristica più evidente e macroscopica del nostro testo è che esso inserisce le formule magico-misteriche presenti in  $HLR\Sigma^A\Sigma^N\Phi$ , che si legavano al culto dei Dattili Idei, in un Peana, che, a differenza dei Peani più comuni, non pare destinato a un'occasione di culto. Poiché proprio questo genere di Peana era in uso presso i Pitagorici e poiché anche i misteri dei Dattili Idei si legano al Pitagorismo e anche l'attribuzione ad Apollo/Peana della rivelazione misterica può spiegarsi con la tendenza dei Pitagorici all'esaltazione di tale divinità, io ipotizzo che gli *HexG* siano un Peana nato all'interno della scuola pitagorica, l'unico a noi pervenuto.

#### Bibliografia

- A. Bernabé 2013: The “Ephesia grammata”: Genesis of a Magical Formula, in Faraone–Obbink 2013, 71–95.  
 L. Bettarini 2005: *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria.  
 – 2012: Testo e lingua nei documenti con Ephesia grammata, *ZPE* 183, 111–128.  
 L. Bodson 1978: *IEPA ΖΩΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxells.  
 J. N. Bremmer 2013: The Getty Hexameters: Date, Author, and Place of Composition, in Faraone–Obbink 2013, 21–29.  
 K. Caliva 2016: Speech, Acts and Embodied Narrative Sctructure in the Getty Hexameters, *Archiv für Religionsgeschichte* 17, 139–164.  
 A. C. Cassio 1994: Πτένοια e il modello ionico della laminetta di Ipponion, in A. C. Cassio – P. Poccetti (edd.): *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Napoli, 183–205.  
 P. Chantraine 1933: *La formation des nomes en grec ancien*, Paris.  
 E. Ciaceri 1895: *Il culto di Demeter e Kora nell'antica Sicilia*, Catania.  
 J. B. Curbera, cfr. Kotansky.  
 J. Defradas 1954: *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris.  
 L. Deubner 1919: Paian, *Neue Jahrb. f. d. klass. Alt.* 43, 385–406 (= *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, 385–406).  
 R. G. Edmonds III 2013: The Ephesia Grammata: logos Orphaikos or Apolline Alexima Pharmaka?, in Faraone–Obbink 2013, 97–106.  
 A. Fairbanks 1900: *A Study of the Greek Paeon*, Ithaca N. Y.  
 Ch. A. Faraone 2013a: Spoken and Written Boasts in the Getty Hexameters: from Oral Composition to Inscribed Amulets, in Faraone–Obbink 2013, 57–70.

<sup>30</sup> Lo studio della Martín Hernández (2010), sebbene basato sul solo *K* (si ricordi che gli *HexG* sono stati pubblicati solo nel 2011), è, a mio giudizio, il miglior contributo alla comprensione dei vv. 8 sgg. del nostro testo.

- 2013b: Magic Verses on a Lead Tablet: Composit Amulet or Anthology, in Faraone–Obbink 2013, 107–119.
- Ch. A. Faraone – D. Obbink (edd.) 2013: *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford.
- F. Ferrari – L. Prauscello 2007: Demeter Chthonia and the Mountain Mother in a New Golden Tablet from Magoula Mati, *ZPE* 162, 193–202.
- A. Ford 2006: The Genre of Genres. Paeans and “Paian” in Early Greek Poetry, *Poetica* 38, 277–295.
- E. Gàbrici 1927: *Il Santuario della Malophoros a Selinunte*, Roma.
- M. Giangiulio 1989: *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa.
- G. Giannelli 1924: *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze.
- F. Graf 1974: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin–New York.
- M. Guarducci 1967: *Epigrafia greca*, Roma.
- J. A. Haldane 1963: A Paean in the “Philoctetes”, *Class. Quart.* n. s. 13, 53–56.
- R. Heim (1892–93): Incantamenta magica Graeca et Latina, *Jahrb. f. klass. Philol.* Suppl. 19, 463–575.
- J. Hordern 2000: Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack<sup>2</sup> 2464), *ZPE* 129, 131–140.
- M. Iodice 2005: Nomi di animali nei testi micenei di Tebe, *Aevum* 79, 9–16.
- R. Janko 1984: Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory, *CQ* n. s. 34, 89–100.
- 2013: The Hexametric Incantations against Witchcraft in the Getty Museum: from Archetype to Exemplar, in Faraone–Obbink 2013, 31–56.
- 2015: The Hexametric Paean in the Getty Museum: Reconstructing the Archetype, *ZPE* 193, 1–10.
- S. I. Johnston 2013: Myth and the Getty Hexameters, in Faraone–Obbink 2013, 121–156.
- D. R. Jordan 2001: Notes on two Michigan Papyri, *ZPE* 136, 183–193.
- D. R. Jordan – R. D. Kotansky 2011: Ritual Hexameters in the Getty Museum. Preliminary Edition, *ZPE* 178, 54–62.
- G. Kaibel 1901: ΔΑΚΤΥΛΟΙ ΙΔΑΙΟΙ, *Nachr. von der Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, 488–518.
- L. Käppel 1992: *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin–New York.
- O. Kern. 1890: Die Boiotischen Kabiren, *Hermes* 25, 1–16.
- R. D. Kotansky – J. B. Curbera 2004: Unpublished Lead Tablets in the Getty Museum, *Med. ant.* 7, 681–691.
- W. Larfeld 1907: *Handbuch der griechischen Epigraphik*, I, Leipzig.
- J. van Leeuwen 1894: *Enchiridion dictionis epicae*, Lugduni Batavorum.
- R. Martín Hernández 2010: *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*, Madrid.
- M. C. Martinelli 1995: *Gli strumenti del poeta. Elementi di metrica greca*, Bologna.
- O(rphicorum) F(ragmenta)*, in *Poetae epici Graeci*, pars II, ed. A. Bernabé, Monachii et Lipsiae 2004–2005.
- P(apyri) G(raecae) M(agicae)* 1973–74<sup>2</sup>, hrsg. von K. Preisendanz, zweite Auflage durchges. und hrsg. von A. Henrichs.
- L. Prauscello, cfr. F. Ferrari.
- A. Provenza 2013: La morte di Pitagora e i culti delle Muse e di Demetra, *ὄμιος* n. s. 5, 53–68.
- 2016: *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Roma.
- Ch. Riedweg 2007<sup>2</sup>: *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München.
- G. Rocca 2009: *Nuove iscrizioni da Selinunte*, Alessandria.
- I. Rutherford 2013: The Immortal Words of Paean, in Faraone–Obbink 2013, 157–169.
- S. Schröder 1999: *Geschichte und Theorie der Gattung Paian*, Stuttgart–Leipzig.
- H. Schreckenberg 1964: *Ananke. Unteruschungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München.
- W. Schultz 1909: Ἐφέσια und Δελφικὰ γράμματα, *Philologus* 68, 210–228.
- G. Staab 2002: *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Stuttgart.
- P. Stengel 1890: *Die griechischen Sakralaltertümer*, München.
- S(upp(lementum) M(agicum))*, ed. R. W. Daniel and F. Maltomini, 2 voll., Opladen 1990–1992.
- A. Thumb 1888: *Untersuchungen über den Spiritus asper im Griechischen*, Strassburg.
- M. L. West 1983: *The Orphic Poems*, Oxford.
- 2000: Music Therapy in Antiquity, in P. Horden (ed.): *Music as Medicine. The History of Music Therapy since Antiquity*, Aldershot–Brookfield, 51–68.
- U. von Wilamowitz-Moellendorff 1895<sup>2</sup>: Euripides, *Herakles*, Berlin.
- L. Zhmud 2012: *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford.
- G. Zuntz 1971: *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.