

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**La capra nell'ombra. Due congetture agli esametri Getty (col. 1 vv 8, 10)**

**This is a pre print version of the following article:**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1876299> since 2022-10-12T08:03:17Z

*Published version:*

DOI:10.19272/202206402006

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

## La capra nell'ombra Due congetture agli esametri Getty (col. 1 vv. 8, 10)

Abstract · *The goat in the darkness. Two conjectures to the Getty Hexameters (col. 1 vv. 8, 10)* · The opening word of the Getty Hexameters' *historiola* (col. 1 vv. 8-20) is ἱΟΣΣΑ: a term which in this context is problematic and which could be adjusted in ἄσκια. Furthermore, the expression παῖς...Δήμιτρος (col. 1 v. 10) could be a banalization of an original γ' αἴξ...Δήμιτρος. The two conjectures place coherently the text within the frame of the documents belonging to the same 'living tradition' under both a phonetic and diegetic point of view.

Keywords: Getty Hexameters, Historiola, Selinous, Greek Poetry, Epigraphy, Child, Goat, Shades.

I cosiddetti 'esametri Getty' – d'ora in poi *GH* – sono un'epigrafe plumbea vergata con ogni probabilità nella Selinunte di V-IV sec. a.C.<sup>1</sup> Il documento è opistografo e consta di 6 frammenti all'interno dei quali sono state riconosciute 3 colonne di esametri dalla buona realizzazione tecnica:<sup>2</sup> 2 sul recto (coll. 1, 2) e 1 sul verso (col. 3). Le formule incise sul piombo appartengono a una 'tradizione viva' impiegata in contesto profilattico e, da una certa epoca in poi, esecratorio.<sup>3</sup> Di tale tradizione sono per il momento edite altre 8 attestazioni:<sup>4</sup> 2 provenienti da Selinunte (V sec. a.C.),<sup>5</sup> 1 da Imera (V sec. a.C.),<sup>6</sup> 1 da Locri Epizefiri (V-IV sec. a.C.),<sup>7</sup> 1 da Falasarna (IV-III sec. a.C.),<sup>8</sup> 1 da Roma (I sec. d.C.),<sup>9</sup> 2 dall'Egitto (II/III sec. d.C. e III/IV sec. d.C.).<sup>10</sup> Sembra probabile che il testo dei *GH* sia stato copiato da un antografo in dialetto ionico orientale o occidentale.<sup>11</sup>

*GH* col. 1 contiene: a) una rivendicazione del valore di quanto cantato negli esametri stessi (v. 1); b) l'annuncio che chiunque nasconderà (o inciderà)<sup>12</sup> il testo degli esametri non verrà colpito da alcuna minaccia proveniente dalla terra o dal mare (vv. 2-5); una invocazione a Peana (vv. 6-7.); una *historiola* piuttosto criptica che – gravemente lacunosa negli ultimi 3 versi – ha conosciuto varie interpretazioni di carattere principalmente iniziatico e profilattico (vv. 8-20).<sup>13</sup> Se ne riporta la sezione

<sup>1</sup> Tale contesto di produzione – proposto già nell'*editio princeps* di Jordan-Kotansky (2011, 55) – è stato generalmente accettato negli studi successivi, cf. e.g. Bremmer 2013, 28, Janko 2015, 1, Kotansky 2016, Furley 2019, 43. Lucarini (2018, 30) propende per il V sec. a.C. Tribulato (2018) ha recentemente messo in discussione l'origine selinuntina del documento.

<sup>2</sup> Per le più accurate osservazioni sulla foggia metrica dei *GH*, cf. Lucarini 2018, 29s.

<sup>3</sup> Per i testi contenenti *ephesia grammata* come 'testi aperti', cf. e.g. Bettarini 2012, 111, Del Monaco 2012, 131.

<sup>4</sup> Per uno confronto sinottico di questi testi, cf. Rocca 2009, 45-48, Bernabé 2013, 80-84.

<sup>5</sup> Cf. Rocca 2009, N, A, pp. 23-43.

<sup>6</sup> Cf. Manni Piraino 1976, nrr. 261a, b., Jordan 2000a, *SEG* L 1001, Bernabé 2005, 830 F,f.

<sup>7</sup> Cf. Costabile 1999, 29-42, Jordan 2000, 96-101, Bernabé 2005, 830 F,e, Del Monaco 2012.

<sup>8</sup> Cf. Ziebarth 1899, 129-133, Wünsch 1900, 73-85, Jordan 1992, D'Alessio 1993, Brixhe-Panayotou 1995, Bernabé 2005, 830 F,c, Faraone-Obbink 2013, 185-187.

<sup>9</sup> Cf. Jordan 2001, 190.

<sup>10</sup> Cf. Bonner 1936, Wortmann 1968, 64s., *PGM* LXX, *Suppl. Mag.*, nr. 49, Jordan 1988 e 2001, 192, Bernabé 2005, 830 F,a, b.

<sup>11</sup> Cf. Bettarini 2012, 127 (ionico occidentale), Janko 2013, 44s., Lucarini 2018, 24s. (ionico orientale), cf. *etiam* Tribulato 2018, 12, 16-20.

<sup>12</sup> *GH* col. 1 v. 2 ΚΟΛΑΨΑΣ. L'*editio princeps* (Jordan-Kotansky 2011) mantiene κολάψας – di recente riproposto anche in Furley 2019, 55 – ma porta in apparato la congettura κολύπτει. Il testo di riferimento nella miscellanea di Faraone-Obbink (2013, 11) presenta la congettura κολύψ<ε>ψ<ει>, che ha goduto di ampio successo. Cingano (2018) propone κολάψ<ε>.

<sup>13</sup> Per l'accostamento dei *GH* alla dimensione misterica, cf. e.g. Bettarini 2012, 113s., che sottolinea come nei *GH* alcuni elementi lessicali rimandino alla sfera misterica, Bernabé 2013, Bernabé-Martín Hernández 2013, Iles Johnston 2013, che attribuisce alla *historiola* radici egiziane (su questo punto cf. *etiam* Ciampini 2018), Obbink 2013, Lucarini (2018, 30-36), che vede nel documento un peana pitagorico che avrebbe rielaborato più antiche formule magico-misteriche legate al culto dei Dattili Idei, Furley 2019, che scorge dietro alla tavoletta la realtà di un rituale iniziatico legato a misteri orfico-dionisiaci. Per le reazioni a tale corrente interpretativa, cf. e.g. Janko (2013, 36), che interpreta i *GH* come incantesimo contro la magia e il veneficio, e nega la loro afferenza alla dimensione orfico-misterica (2015, 1). Per i *GH* come incantesimo apotropaico, cf. *etiam* Caliva 2016. Edmonds (2013) nega che il testo dei *GH* contenga elementi orfico-misterici. Ghidini (2018, 105) riconosce il lessico misterico ma sottolinea come la tavoletta non paia legarsi a una pratica misterica. Per Crippa (2018, 69, 73) non vi sono gli estremi per contestualizzare i *GH* nel quadro di un rito misterico.

più integra.<sup>14</sup>

{τ}’Οσσα κατὰ σκιερῶν ὀρέων μελαναυγείῃ χώρῳ  
Φερσεφόνης ἐγ κήπου ἄγει πρὸς ἀμολγὸν ἀνάγκη[ι]  
τὴν τετραβάμονα παῖς Ἑργιῆν Δήμητρος {τ}όπηδόν, 10  
αἴγ’ ἀκαμαντορόα νασμοῦ θαλεροῖο γάλακτος  
βριθομένη <v>· <τ>έπεται <δὲ> θεαῖς πεπιθοῦσα φαειναῖς  
⊥ λ ἄμπάδας· [E]ίνοδία{ι} δ’ <τ>Εκάτε{ι} φρικώδει φωνῆι  
⊥ βά ἄβραρον ἐκκλάζουσα θεὰ θεῶι Ἑγεμονεύ⊥ ει ἄ  
ἔρχομα]ι αὐτοκέλευστος ἐγὼ διὰ νύκτα β[αθεῖαν 15  
ἐγ μεγάρω]ν προμολοῦσα· λέγω [θ]εόφρασ[τα κέλευθα  
ἀθανάτοις] θνητοῖσι τε δαίμο[ν]ος ἀγλα[οκάρπου].

Ossa (?) the child, from the shadowy mountains in the black-lit place, / leads from Persephone’s garden by force to its milking / the four-footed attendant of holy Demeter, / the goat (Amaltheia?) that weighs heavy with rich milk’s tireless flow. / She follows, obeying goddesses (Persephone and her servant Hecate?) with torches ablaze. / Hecate of the crossroads, screaming obscurely / in hair-raising voice, a goddess, leads the god (i.e. the divine goat Amaltheia?): / ‘self-commanded’ [go] I through the depth of the night / coming forth [from the halls]. To [immortals] and mortals tell I / the divinely shown [paths] of the bright harvest spirit (i.e. of Demeter. Hecate acts as intermediary between the upper and the lower worlds) – trad. Janko 2015, 5.

Il senso non risulta immediatamente intellegibile, e il testo è stato oggetto di letture tra di loro molto diverse.<sup>15</sup> Tra i punti maggiormente discussi del testo in questione vi sono la parola ἙΟΣΣΑ (v. 8) e l’identità del/della παῖς (v. 10). Per quanto riguarda la prima parola, le principali soluzioni avanzate dalla critica sono le seguenti:

- †Ἑόσσα: Jordan-Kotansky 2011, 57.
- ἔσκε? Jordan *ap.* Jordan-Kotansky 2011.
- Ἑός κε? Wallace *ap.* Jordan-Kotansky 2011.
- ῥόσσα = ῥόσα = ὄσα, ὄσπερ Obbink 2013, 182.
- Ἑός κε West *ap.* Janko 2015.
- βῆσα Faraone *ap.* Bernabé 2013.

<sup>14</sup> L’edizione di riferimento nel presente contributo è quella di Janko (2015), che ha fornito una ricostruzione dell’archetipo da cui discendono anche i *GH* attraverso il confronto del loro testo con le altre attestazioni documentarie afferenti al medesimo canovaccio. La più recente e accurata edizione del testo inciso nei *GH* è quella di Lucarini 2018. Si veda comunque anche Furley 2019.

<sup>15</sup> Tra quelle proposte finora, la più lineare mi pare quella di Bettarini (2012, 113): a) una fanciulla divina rapisce una capra dal giardino di Persefone; b) la fanciulla segue delle dee splendenti; c) la fanciulla guida Ecate e pronuncia parole divine. Per Jordan-Kotansky 2011, 57s.: a) un/una ragazzo/a porta via una capra dal giardino di Persefone; b) la capra segue il/la fanciullo/a fidandosi delle dee splendenti (dovrebbe occorrere un repentino e sottointeso cambio di soggetto dal/dalla fanciullo/a alla capra; Kotansky *ap.* Serafini 2018 congettura al v. 12 ἔπετ’ [αἴξ]); c) compare Ecate Enodia che guida il cammino di Core (ma Ecate è al dativo, bisogna dunque espungere gli iota ascritti, inoltre il nome di Core sarebbe sottointeso); d) Core (sottointesa) grida in una lingua barbarica e pronuncia parole di origine supera. Nella versione di riferimento in Faraone-Obbink (2013, 23): a) un/una ragazzo/a porta via una capra dal giardino di Persefone; b) la capra segue delle dee splendenti; c) il/la ragazzo/a guida Ecate, mentre lei grida e parla – oppure Ecate guida una divinità – forse Peana (sottointeso) – e parla. Per Serafini (2018, 171): a) un ragazzo rapisce una capra dal giardino di Persefone; b) la capra, fidandosi, segue delle dee luminose ed Ecate, dea a sua volta che conduce un dio (Elio, secondo Serafini, p. 172, cf. *etiam* Kotansky 2016); c) la capra pronuncia parole divine. Per l’interpretazione di Janko (2015, 5), vd. *supra*. Per Lucarini (2018, 31-35): a) uno dei Dattili Idei, identificato come παῖς, condurrebbe la capra Amaltea fuori dal giardino di Persefone; b) viene introdotta Ecate; c) il testo diventa troppo lacunoso per essere seguito. Secondo Furley (2019): a) una voce divina – con emendazione di ἙΟΣΣΑ in ῥόσσα – proveniente da oscure montagne richiama dal giardino di Persefone alla mungitura una giovane capra – con emendazione di παῖς in παῖδ’; b) la capra segue delle dee munite di torce; c) mentre guida il dio, Ecate grida e parla. Le letture insomma sono molte, e alcune risultano abbastanza contorte. Rimane inoltre aperta la questione su chi siano le “dee luminose” (v. 12): Demetra e Persefone? (Bettarini 2012, 113, Bremmer 2013, 27, Kotansky 2016), Ecate e Persefone? (Janko 2013, 41), le Lampadi? (Iles Johnston 2014).

-´σσα nome della παῖς? Janko 2015.

-ασκι Lucarini 2018.

-´σσα (“voce”) Furley 2019.

Tuttavia, le proposte che vedono nella parola ἮΟΣΣΑ (v. 8) una congiunzione temporale, comparativa, un pronome relativo o il nome della fanciulla ingenerano all’interno del testo alcune difficoltà di carattere sintattico;<sup>16</sup> la congettura βᾶσα di Faraone potrebbe funzionare,<sup>17</sup> ma sembra difficile intravederne una *ratio*; la proposta di Furley – che prevede la doppia correzione ἮΟΣΣΑ in {Ἦ}´σσα e di παῖς in παῖδ’ – proietta il testo completamente al di fuori della tradizione attestata dagli altri testimoni del medesimo ‘testo aperto’, dove una ‘voce divina’ non occorre, né la capra è identificata come ‘giovane’.<sup>18</sup>

Per chi al v. 8 legge ´σσα, il termine παῖς (v. 10) sarebbe di genere necessariamente femminile; lo stesso vale per chi attribuisce al predicato ἔπεται... πεπιθοῦσα (vv. 12s.) il medesimo soggetto della frase precedente.<sup>19</sup> Vi è poi chi interpreta come παῖ<δα> la capra stessa (Furley 2019), chi vede nel/nella παῖς una rappresentazione paradigmatica di coloro che cercano la protezione dei GH (Bernabé-Martin Hernández 2013, 133), chi ritiene che il παῖς possa essere uno dei Dattili Idei (Lucarini 2018, 35) e chi – nel leggere i GH come testimonianza di un rito misterico – vede nel/nella παῖς un punto di contatto tra il contenuto della *historiola* e una prassi rituale, i cui iniziati sarebbero giunti a trascendere l’originaria condizione di παῖδες (Ghidini 2018, 97). Sembrerebbe poi ipotizzabile che l’espressione παῖς ... Δήμητρος possa costituire una perifrasi indicante Persefone: la figlia di Demetra, il cui giardino (Φερσεφόνης ἐν κήπου) compare al v. 9, e di cui si sarebbe potuto al v. 10 sottacere il nome onde evitarne la ripetizione.<sup>20</sup> L’identificazione del/della παῖς è insomma incerta, e la sua comparsa costituisce un *unicum* all’interno di quei testi che riportano varianti brachilogiche del medesimo canovaccio formulare.<sup>21</sup> Proprio a tali varianti sembra dunque opportuno volgersi per cercare qualche chiarimento.

La *historiola* dei vv. 8-20 viene innanzi tutto echeggiata all’interno degli stessi GH in col. 2, vv. 13-16 (= Lucarini 2018, vv. 33-36).

⊥ ασκι κατασ ⊥κι {κατασκι} αασσια {ασια} ενδασ⊥ αν ἐν ἀμολγῶι ⊥  
[λέγ’ Ἦ´]δε· | “ἀμολγόν<δ>’ αἶξ αἶγα βίαι ἐκ κάλ που ἐλαύνει ⊥  
| τῶι δ’ ὄνομα Τετραγος· <σοι δ’ ὄνομα Τραξ>. Ἦηδι[---  
| τετροαναραγε Τετραγ[ος...”

<sup>16</sup> Se si considera ἮΟΣΣΑ (col. 1 v. 8) come particella introduttrice una subordinata verrebbe a mancare la frase principale. Se si considera ´σσα (*l.c.*) il nome della παῖς si avrebbe un salto di una riga tra i due membri del nesso, e il verbo ἄγει (v.9) che dipende da παῖς sarebbe collocato tra il nome proprio e l’apposizione.

<sup>17</sup> Per tale congettura mostra apprezzamento Bettarini (2012, 113 n. 11).

<sup>18</sup> Per le varianti del testo aperto e per la congettura di Lucarini (2018), vd. *infra*. Si noti che il *locus similis* addotto come il più stringente da Furley (2019, 59) è Hes. *Theog.* 10, dove le muse sull’Elicon fanno sfoggio di una περικαλλέα ´σαν: un testo che non sembra presentare alcun addentellato contenutistico o lessicale con i GH.

<sup>19</sup> Cf. e.g. Bettarini 2012, 113, Bremmer 2013, 27, il quale ritiene che le “dee luminose” (v. 12) siano Demetra e Persefone, e aggiunge: «given the female company of Persephone, Demeter, and Hecate we should probably think of a young girl as the goatherd in our text».

<sup>20</sup> In questo caso, il testo parrebbe mettere in scena la risalita di Persefone dall’Ade: a) Persefone conduce dal proprio giardino una capra (propria sacra compagna di viaggio) gravata dal latte; b) la capra segue le dee luminose (Persefone ed Ecate); c) Ecate guida Persefone e parla. Ad ogni modo, tale ricostruzione è sfavorita da alcuni elementi testuali: la mancanza dell’articolo prima di παῖς (v. 10); l’arzigogolata struttura delle concordanze che si ingenererebbe all’interno del v. 10 (τὴν τετραβάμονα παῖς Ἦαγίην Δήμητρος {Ἦ}´πηδόν); la constatazione che Ecate si prodigherebbe in quella che sembra una forma di autopresentazione (vv. 15-17) dopo essere già stata descritta all’opera come “dea luminosa” (v. 12) che accompagna Persefone.

<sup>21</sup> Si noti come la comparsa del παῖς ai rr. 66s. della maledizione egizia di II-III sec. d.C. (Jordan 1988, vd. *supra*) occorra in una lacuna: τὴν τετραβάμονα π[αῖς ἀγίην Δή-]/μητρος. La congettura è di Jordan (1988), il quale dichiara esplicitamente di avere riempito tale lacuna in base al parallelismo fornito dai GH (p. 257), che – pervenuti al Getty Museum nel 1981 (cf. Jordan-Kotansky 2011, 54) – erano nel 1988 già stati sottoposti ad autopsia da Jordan e da Kotansky (Jordan 1988, 245).

*aski kataski aassia endasiân en amolgôî. / [speak thus]: goat drives goat by force from the garden to milking. / His name is Tetrâgos; your name is Trâx. Hêdi.../tetroanarage Tetrâgos – trad. Janko 2015, 7.*

Formule analoghe occorrono poi anche negli 8 documenti appartenenti al medesimo *cluster* testuale dei *GH*, laddove si configurano come testimonianze di quegli *ephesia grammata*,<sup>22</sup> di cui la *historiola* di col. 1, vv. 8-20 è stata interpretata ora come razionalizzazione/rielaborazione (Obbink 2013, 182),<sup>23</sup> ora come matrice originaria (Bernabé 2013).<sup>24</sup> Nello specifico, la formula ἩΟΣΣΑ κατὰ σκιερῶν ὀρέων μελαναυγεί χώρωι (col. 1 r. 8) della *historiola* conosce i seguenti *loci similes*:

- *GH* col. 2 v. 13 (= Lucarini 2018, v. 33), Ἰ ασκι κατασ Ἰκι {κατασκι}.
- Rocca 2009, N recto r. 2 Ἰυσκι κατὰ σκιρῶν, N verso r. 1 σ]κιρῶν (Selinunte, V sec. a.C.).
- Rocca 2009, A recto r. 2 Ἰυσκι κατ[ἄ σκιρῶν, A verso r. 2 ασσκι[ (Selinunte V sec. a.C.).
- Jordan 2000a, 105 recto rr. 1s. Ασκι κ[ατ]ασ {ι}κι [<sup>vac? max 5</sup>] / υσ[κ?]ι (Imera V sec. a.C.).
- Del Monaco 2012, 132, r. 2 [Ασκι Κ]ατασ[κι] Ἰσκι (Locri Epizefiri V-IV sec. a.C.).
- Faraone-Obbink 2013, 185, v. J ασκι κατασκι {κατασκι} (Falasarna IV-III sec. a.C.).
- Jordan 2001, 190 *hasce cata scleron oriva meam melumele corde* (Roma I sec. d.C.).
- Jordan 1988, 250, rr. 64s. ἄσκι κατὰ σκιερῶν / ὀρέων μελαναυγηα χῶρον (Egitto II-III sec. d.C.).
- Jordan 2001, 192 r. 12 ασκει κατὰ σκιερῶν ὀρέων (Egitto III-IV sec. d.C.).

Tutte le realizzazioni ellittiche della parte iniziale della *historiola* contengono la sequenza fonetica [ʰáski ka'táski] o sue varianti; nessuna contiene invece alcuna lezione assimilabile all' ἩΟΣΣΑ di *GH* col. 1 v. 8. Sulla base dei *loci similes*, Lucarini (2018) pubblica ασκι κατὰ σκιαρῶν ὀρέων (v. 8) e osserva «ὄσσα è comune all'inizio di esametro [...] e questo può averne causato la presenza nella *lam. Sel.* Inoltre, non vedo cosa ὄσσα possa significare nel nostro testo [...]. 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» (p. 28). L'intuizione sembra condivisibile, tanto più che il pronome ὄσος-α-ὄν compare 2 volte al neutro plurale in *GH* col. 1 v. 4: Ἡ-όσα τρέφει εὐρεῖα χθῶν, e v. 5: <Ἡ>όσα πόντωι βόσκει ἀγάστονος Ἀμφιπρίτη. Tuttavia, il termine ασκι – per quanto dotato di valore simbolico – rappresenterebbe l'unica parola priva di senso all'interno di un contesto lessicalmente e grammaticalmente coerente. Ci si può dunque chiedere se l'interferenza dei due pronomi in *GH* col. 1 vv. 4, 5 non possa aver determinato un errore di autodettatura al v. 8, dove la parola ἩΟΣΣΑ avrebbe preso il posto di un originario ΑΣΚΙΑ, caratterizzato peraltro dal medesimo numero di lettere. Tale soluzione prevede una particolarità prosodica – iota avrebbe perso tra consonante e vocale la propria autonomia vocalica<sup>25</sup> – che, invero isolata nei *GH*, potrebbe avere favorito l'errore. In questo modo, *GH* col. 1 v. 8 risulterebbe:

<ἄσκια> κάτα σκιερῶν ὀρέων μελαναυγεί χώρωι

Attraverso le oscure lande di monti ombrosi in una tetra regione

Oltre a collocare organicamente il primo verso della *historiola* nel quadro dei testi afferenti alla medesima tradizione viva, l'anastrofe ἄσκια κάτα troverebbe un parallelismo in col. 2 v. 2 (= Lucarini 2018, v. 22) ἀνθρώπων τ' ἀνόμων οἱ[ἴκ]ων ἄπο χει[ρας] ἐρύκοις. La pericope echeggerebbe poi una formula più volte attestata in letteratura e presente pure nell'omerico *Inno a Demetra* – ὄρος

<sup>22</sup> Sugli *ephesia grammata*, cf. almeno Preisendanz 1961, Rocca 2009, 45-48, Bettarini 2012, Del Monaco 2012, Burkert 2012, Bernabé 2013.

<sup>23</sup> Cf. *etiam* Lucarini (2018, 31): «il nostro poeta alle ll. 33sgg. ha introdotto nel suo testo un pezzo che già esisteva (come mostra la sua diffusione in testi, che non hanno per il resto niente a che fare con gli *HexG*), mentre alle ll. 8sgg. ha rielaborato tale testo, attribuendone l'insegnamento fondamentale ad Apollo/Peana».

<sup>24</sup> Cf. *etiam* Kotansky 1991, 126: «their (*scil.* degli *ephesia grammata*) appearance in verses inscribed on lead, however, suggests strongly that they must have once been meaningful hexameters in their original context».

<sup>25</sup> Su tale fenomeno, cf. e.g. Martinelli 1995, 49s., Gentili-Lomiento 2003, 24s.

κάτα δάσκιον (v. 386)<sup>26</sup> – di cui attraverso la sostantivazione di ἄσκιος (con alfa copulativo, “ombroso/oscuo”) e la concorrenza con σκιερὸς raddoppierebbe nella posizione incipitaria di una *historiola* notturna il senso di oscurità.<sup>27</sup> Le affinità intercorrenti tra i *GH* e testi parenti da un lato e l’inno omerico a Demetra dall’altro sono in effetti note.<sup>28</sup> E nell’analizzare un documento i cui echi demetriaci risultano talmente evidenti da avere fatto ipotizzare come contesto di rinvenimento il tempio della Malophoros,<sup>29</sup> non si può sottacere la corrispondenza tra il racconto del rapimento forzoso – ἀνάγκη (*H. Hom. Cer.*, v. 72) – da un prato incantevole (vv. 7, 417) di Persefone poi condotta nell’Ade, e la narrazione del rapimento forzoso – ἀνάγκη (*GH* col. 1 v. 9) – di una capra che proprio dal “giardino di Persefone” (*l.c.*) viene portata nell’Ade.<sup>30</sup>

Per quanto riguarda il/la παῖς (*GH* col. 1 v. 10), egli/ella non compare in nessun altro documento tra quelli afferenti alla medesima tradizione (vd. *supra*). Nei *loci similes*, il rapimento è descritto in questi termini:

- GH* col. 2 vv. 14s (= Lucarini 2018, vv. 34s.). ἀμολγόν<δ> αἶξ αἶγα βίαι ἐκ κά που ἐλαύνει / τῶι δ’ ὄνομα **Τετραγος**.
- Rocca 2009, N recto r. 3 αἶγ]α βίαι ἐ<κ> κάπου ἐλαύνει ταιδ’ ὄνομα **τετ[ραγος**, N verso r. 2 ἐ]λαύνει τ[α?]ιδ’ ὄνομα τετ[ραγος (Selinunte V sec. a.C.).
- Rocca 2009, A recto r. 3 ]βίαι ἐ<κ> κάπου[, A verso rr. 3s. αἶξ αἶγ[α] / **τετρα[γος** (Selinunte V sec. a.C.).
- Jordan 2000a, 105 recto rr. 3s. ἐ<κ> κά[π]ο ἐλαύ[νετε] / τοῖ δ’ ὄνο<μ>α **Τετρα[γος]** (Imera V sec. a.C.).
- Faraone-Obbink 2013, 185, v. K: [αἶ]ξ αἶγα βίαι ἐκ κήπου ἐλαύνε<ι> {τε}. τ[ῶι ὄ]νομα Τέτραγ[ος] (Falasarna IV-III sec. a.C.).
- Jordan 1988, 250s., rr. 65s. <Περσεφόνης> ἐκ κήπου [ἄγει πρὸς ἀ/-]μουλγὸν ἀνάγκης (Egitto, II-III sec. d.C.).

Laddove compare, il rapitore della capra è identificato in Tetrago (*GH* col. 2 v. 15 = Lucarini 2018, v. 35; Rocca 2009, N recto r. 2, verso r. 2; Rocca 2009, A verso r. 4; Jordan 2000, 105, recto r. 4; Jordan 2000, 99 r. 2), che sarebbe a sua volta una capra (*GH* col. 2 v. 14 = Lucarini 2018, v. 34; Rocca 2009, A verso r. 3; Jordan 2000, 99, r. 1) di sesso maschile o femminile.<sup>31</sup> Se si considera dunque che nella tradizione testuale sarebbe una capra a rapire una capra – tanto che Bernabé-Martin Hernández (2013, 133) affermano: «el παῖς puede aparecer como cabra él mismo»<sup>32</sup> – e si tiene a

<sup>26</sup> Cf. *etiam* Semon. fr. 14 West v. 1 δασκίους ἐν οὐρεσιν, Pind. *Nem.* 6,43s. δασκίους /...ὕπ’ ὠγυγίους ὄρεσιν. Eur. *Bacch.* 218s. ἐν δὲ δασκίους / ὄρεσι. Aristoph. *Thesm.* 995s. ὄρη / δάσκια.

<sup>27</sup> Per la sostantivazione o avverbializzazione di aggettivi coinvolgenti la dimensione spaziale, cf. e.g. ὑψηλός-ή-όν→ἄφ’ ὑψηλῶν (Eur. *Heracl.* 611); ἔσχατος-η-ον→τὸ ἔσχατον τῆς ἀγορᾶς (Xen. *Hell.* III 3,5), ἔσχατα γαίης/γῆς (Hes. *Theog.* v. 731, Her. III 25,5, VII 140,5).

<sup>28</sup> Cf. Maas 1944, 37, Burkert 2012, 109, Faraone 2013, 63-65.

<sup>29</sup> Cf. e.g. Jordan-Kotansky 2011, 54, Janko 2015, 1. Si veda anche Bernabé-Martin Hernández 2013, 132. Serafini 2018 sottolinea l’importanza dei *GH* come testimonianza del culto di Ecate, Demetra e Persefone a Selinunte.

<sup>30</sup> Tale parallelismo è stato tuttavia escluso, in maniera a mio avviso un poco affrettata, da Iles Johnston (2013, 150s.), la quale sottolinea come Persefone sia stata rapita da un “prato” (*H. Hom. Cer.* 7, 417) mentre in *GH* col. 1 v. 9 compare la parola “giardino”. La studiosa vede nel “giardino di Persefone” un reale luogo di culto selinuntino. cf. *etiam* Bremmer 2013, 25: «unfortunately, we cannot identify the κήπος of Persephone, the spelling of whose name follows the tradition of Hesiod (*Th.* 914) and the Homeric *Hymn to Demeter* (56, 360, etc.) rather than the Homeric ‘Persephoneia’. Was this a particular garden? Or was it an old name that survived locally? [...] In any case, the archeological remains do not seem to point to a particular garden in Demeter’s temple at Selinus». Sul passo, cf. *etiam* Lucarini 2018, 30: «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 [...]: 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 n’era andato da solo», Furley 2019, 59: «a ‘voice from down the mountains’ leads the goat by magical necessity; an unseen voice here makes better sense than a child leading the goat ἀνάγκη: the voice has a mysterious and irresistible power, whereas the picture of a child leading a goat ‘by force’ is almost comic». Per la contestualizzazione infera dei “monti oscuri” (v. 8) e della “fosca terra” (*l.c.*) dove appare anche Ecate, cf. e.g. lo stesso Furley 2019, 47.

<sup>31</sup> Cf. *GH* col. 2 v. 15 (= Lucarini 2018, v. 35) τῶι δ’ ὄνομα Τετραγος, Rocca 2009 recto r. 2 ταιδ’ ὄνομα τετ[ραγος].

<sup>32</sup> Cf. Lucarini 2018, 31: «rispetto alle ll. 33sgg. 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 [...]; il poeta sembra aver

mente che il/la παῖς compare in *GH* col. 1 v. 10 nella giuntura παῖς...Δήμητρος “fanciulla...di Demetra” (= Persefone) esattamente 1 verso dopo l’esplicita menzione di Persefone,<sup>33</sup> sembra possibile chiedersi se tale giuntura non possa rappresentare la banalizzazione di un originario αἶξ ... Δήμητρος. In questo caso, il v. 10 presenterebbe uno iato tra τετραβάμονα e αἶξ. Si tratta di una difficoltà risolvibile se si ipotizza dopo τετραβάμονα una particella enclitica γε, volta a enfatizzare l’ingresso in scena della quadrupede e sacra compagna di Demetra:<sup>34</sup> nel processo di copiatura la somiglianza grafica ΓΑΙΞ e ΠΑΙΣ potrebbe avere concorso al verificarsi dell’errore. Il bisticcio ἄγει ... αἶξ ... αἶγα (vv. 9-11) – poi compendiato in αἶξ αἶγα βίαι ἐκ κά που ἐλαύνει Ἰ (*GH* col. 2 v. 14 = Lucarini 2018, v. 34) – troverebbe tra l’altro un parallelismo all’interno della stessa *historiola* nella formula θεὰ θεῶι ἱηγεμονεύει Ἰ (*GH* col. 1 v. 14).

In base alle due congetture qui proposte, e al ripristino del dativo [E]ἰνοδίαι δ’ <τ>Εκάτῃ (*GH* col. 1 v. 13) secondo la lezione incisa sul piombo, il testo di *GH* col. 1 vv. 8-17 risulterebbe così:

<ἄσκια> κάτα σκιερῶν ὀρέων μελαναυγεί χύρωι  
 Φερσεφόνης ἐν κήπου ἄγει πρὸς ἀμολγὸν ἀνάγκη[ι]  
 τὴν τετραβάμονα <γ’ αἶξ> ἱαγιήν Δήμητρος {τ}ὀπηδόν, 10  
 αἶγ’ ἀκαμαντορόα νασμοῦ θαλεροῖο γάλακτος  
 βριθομένη <ν>· <τ>έπεται <δὲ> θεαῖς πεπιθοῦσα φαιναῖς  
 Ἰ λ Ἰαμπάδας· [E]ἰνοδίαι δ’ <τ>Εκάτῃ φρικώδει φωνῆι  
 Ἰ βά Ἰβραρον ἐκκλάζουσα θεὰ θεῶι ἱηγεμονεύει Ἰ  
 Ἰ ἔρχομα]ι αὐτοκέλευστος ἐγὼ διὰ νύκτα β[αθεῖαν 15  
 ἐγ μεγάρων]ν προμολοῦσα· λέγω [θ]εόφρασ[τα κέλευθα  
 ἀθανάτοις] θνητοῖσι τε δαίμο[ν]ος ἀγλα[οκάρπου].

Attraverso le oscure lande di monti ombrosi, di notte<sup>35</sup> una capra (*scil.* Tetrago) conduce con la forza dal giardino di Persefone in una tetra regione la sacra compagna di Demetra: la quadrupede capra gravata da un fiume indomabile di latte grasso. E segue fiduciosa (*scil.* Tetrago) le dee luminose munite di fiaccole (*scil.* Ecate e Persefone). Gridando poi barbaricamente a Ecate Enodia con terribile voce, lei, dea, guida la dea: “io giungo di mia volontà attraverso la notte profonda avanzando dai penetrati. Comunico i sentieri divini del demone dai doni stupendi a immortali e mortali”.

Questa soluzione fornirebbe alla *historiola* una pianezza sintattica maggiore rispetto a quella prevista dalle altre versioni del testo: dall’inizio alla fine il protagonista sarebbe Tetrago, capra divina che condurrebbe una capra sacra a Demetra via dallo stesso luogo in cui era stata rapita pure Persefone; Tetrago scenderebbe poi verso l’Ade dove incontrerebbe Ecate e Persefone (le dee luminose illuminate dalle fiaccole),<sup>36</sup> e infine si metterebbe a capo di Ecate comunicandole il volere di Demetra (chiamata in causa con il tipico aggettivo ἀγλαόκαρπος/ἀγλαόδωρος).<sup>37</sup> Attraverso le formule ἄσκια

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».

<sup>33</sup> L’associazione tra l’espressione ‘fanciulla di Demetra’ e Persefone pare di per sé piuttosto intuitiva, ad ogni modo cf. Eur. *Heracl.* 601, Δήμητρος κόρην, *Rh.* 964, παῖδα Δήμητρος.

<sup>34</sup> Per le funzioni delle particelle enclitiche nell’esametro (omerico), cf. e.g. Ruijgh 1990, 223, Fraser 2001, 154s.

<sup>35</sup> Per il valore temporale dell’espressione πρὸς ἀμολγὸν (v. 9), cf. Rocca 2009, 36-38. Su perché tale valore sia preferibile in questo contesto, cf. Bettarini 2012, 114.

<sup>36</sup> Giusta, a mio avviso, l’osservazione di Lucarini (2018, 35) di come αὐτοκέλευστος (v. 15) si opponga a ἀνάγκη (v. 8). Secondo la presente lettura, sarebbe la rapace Tetrago a contrapporsi – per lo meno implicitamente – alla capra rapita.

<sup>37</sup> Per le varie proposte circa l’identità delle dee luminose, vd. *supra*, n. 15. In letteratura, dai poemi omerici al V-IV sec. a.C. l’aggettivo ἀγλαόκαρπος occorre legato a una singola divinità specifica solamente nell’*Inno a Demetra* al v. 4, dove è epiteto di Demetra; ἀγλαόδωρος, proposto nell’edizione di Jordan-Kotansky (2011), sarebbe epiteto altrettanto connotato in senso demetriaco: cf. *H. Hom. Cer.* 54, 192, 492. Se Tetrago comunica a Ecate il volere di Demetra, sembra evidente che quest’ultima divinità non possa essere la dea di cui Ecate è in compagnia. Insomma, secondo la presente

κάτα σκιερῶν (v. 8), e ἄγει...αἴξ...ἀγιήν...αἴγα (vv. 9-11), il racconto risulterebbe coerente con le diverse brachilogie della medesima famiglia non solo da un punto di vista fonetico ma anche narrativo. Siccome la capra rapace non sarebbe altri che Tetrago, la narrazione racchiuderebbe poi nel proprio corpo ben 4 di quei 6 *ephesia grammata* (ασκι, κατασκι, λιξ/αιξ, τετραξ, δαμναμενευς, αισια) della cui sequenza sarebbe – in questo caso sì – origine o razionalizzazione.

### Bibliografia

- Antonetti 2018 = C. A., *Gli esametri Getty e Selinunte. Testo e contesto*, Alessandria 2018.
- Bernabé 2005 = A. B., *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta*, II/2, *Orphicorum et orphicis similia testimonia et fragmenta*, Monachii-Lipsiae 2005.
- Bernabé 2013 = A. B., *The Ephesia Grammata: genesis of a magical formula*, in Faraone-Obbink 2013 [q.v.], 71-95.
- Bernabé-Martín Hernández 2013 = A. B.-R. M.H., *Orphica et magica. Rasgos órficos en las époidai suritálicas: consideraciones sobre los “Hexámetros Getty”*, in E. Suárez de la Torre-A. Pérez Jiménez (edd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona 2013, 117-148.
- Bettarini 2012 = L. B., *Testo e lingua nei documenti con ΕΦΕΣΙΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ*, «ZPE» CVXXXIII (2012) 111-128.
- Bonner 1936 = C. B., *Magical Charms*, in J.C. Winter (ed.), *Papyri in the University of Michigan Collection*, Ann Harbor 1936, 123-129.
- Bremmer 2013 = J.N. B., *The Getty hexameters: date, author and place of composition*, in Faraone-Obbink 2013 [q.v.], 21-29.
- Brixhe-Panayotou 1995 = C. B.-A. P., *Le plomb magique de Phalasarna IC II-XIX 7*, in C. Brixhe (ed.), *Hellénika Symmikta: Histoire, Linguistique, Epigraphie*, II (= *Études d’archéologie Classique VIII*), Nancy-Paris 1995, 23-38.
- Burkert 2012 = W. B., *Gegenalter Zauber: Zu den Ephesia Grammata*, «ZPE» CLXXXIII (2012) 109-110.
- Caliva 2016 = K. C., *Speech acts and embedded narrative structure in the Getty Hexameters*, «ARG» XVII (2016) 139-163.
- Ciampini 2018 = E.M. C., *Egyptians patterns in the Getty Hexameters’ historiola*, in Antonetti 2018 [q.v.], 77-90.
- Cingano 2018 = E. C., *A fresh look at the Getty Hexameters (part one)*, in Antonetti 2018 [q.v.], 23-51.
- Costabile 1999 = F. C., *Defixiones da Locri Epizefiri: nuovi dati sui culti, sulla storia e sulle istituzioni*, «MEP» II/2 (1999) 23-76.
- Crippa 2018 = S. C., *Testi rituali del mediterraneo antico. Note storico-metodologiche su contiguità e differenze*, in Antonetti 2018 [q.v.], 65-76.
- D’Alessio 1993 = G.B. D.A., *Nota alla tavoletta plumbea di Phalasarna*, «ZPE» XCVII (1993) 290.
- Del Monaco 2012 = L. D.M., *ΑΣΚΙ ΚΑΤΑΣΚΙ. Ephesia grammata da Locri Epizefiri*, «ZPE» CLXXXIII (2012) 129-139.
- Edmonds 2013 = R.G. E., *The ephesia grammata; logos Orphaikos or Apolline alexima pharmaka?*, in Faraone-Obbink 2013 [q.v.], 97-106.

---

lettura, le dee luminose munite di fiaccole altri non sarebbero che Persefone e la stessa Ecate, ancella di Persefone nell’aldilà e sua guida tradizionalmente munita di torcia nella periodica risalita dall’Ade. Su Ecate *própolis* munita di torce che illumina il cammino di Persefone, cf. e.g. Serafini 2015, 178, 263, 304, 344-346. Già Janko (2013, 41) interpreta le “dee luminose” come Ecate e Persefone. Si noti che la presente lettura consentirebbe di superare l’*impasse* segnalata da Lucarini (p. 35): «difficile è anche determinare a chi ci si riferisca al v. 14 con θεὰ θεῶ ἡγεμονεύει. θεὰ è certo Ecate. Ma chi è θεός? [...]. Se davvero il παῖς fosse uno dei Dattili, l’ipotesi che esso venga chiamato θεός diverrebbe molto probabile». Bisognerebbe però accettare: a) l’interpretazione del παῖς come uno dei Dattili – ispirata a Lucarini (2018, p. 35) non da una fonte documentaria, ma da una osservazione di Kaibel (1901, 513s.), che li associava a Dioscuri, Tindaridi, Cabiri e Coribanti per il fatto che «sie haben zwerghafte Gestalt, so dass Poesie und Kunst sie als παῖδες fassen»; b) l’espunzione degli iota ascritti al nome di Ecate Enodia (v. 13), che nel testo è al dativo. Più semplice, forse, pensare alla sola corruzione di ΓΑΙΞ in ΠΑΙΞ, per la cui possibile ragione vd. *supra*, e ricorrere a un’*esegesi* che non abbia bisogno di richiami esterni alla tradizione testuale testimoniata dalle varianti brachilogiche della *historiola*.



- Faraone 2013 = C.A. F., *Spoken and written boasts in the Getty Hexameters: from oral composition to inscribed amulet*, in Faraone-Obbink 2013 [q.v.], 57-70.
- Faraone-Obbink 2013 = C.A. F.-D. O., *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford 2013.
- Fraser 2001 = B. F., *The clause start in ancient Greek: focus and the second position*, «Glotta» LXXVII 3/4 (2001) 138-177.
- Furley 2019 = W. F., *Magic and mystery at Selinus. Another look at the Getty Hexameters*, in L.M. Bortolani-W.D. Furley-S. Nagel-J.F. Quack (edd.), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*, Tübingen 2019, 42-61.
- Gentili-Lomiento 2003 = B. G.-L. L., *Metrica e ritmica. Storia delle forme poetiche nella Grecia antica*, Milano 2003.
- Ghidini 2018 = M.T. G., *All'ombra dei misteri: per una rilettura della col. I degli esametri Getty*, in Antonetti 2018 [q.v.] 91-108.
- Iles Johnston 2013 = S. I.J., *Myth and the Getty Hexameters*, in Faraone-Obbink 2013 [q.v.], 121-156.
- Iles Johnston 2014 = S. I.J., *Goddesses with torches in the Getty hexameters and Alcman fr. 94*, «ZPE» CXCI (2014) 32-35.
- Janko 2013 = R. J., *The hexametric incantations against witchcraft at the Getty Museum: from archetype to exemplar*, in Faraone-Obbink [q.v.] 31-56.
- Janko 2015 = R. J., *The hexametric Paeon in the Getty Museum: reconstituting the archetype*, «ZPE» CXCI (2015) 1-10.
- Jordan 1988 = D. J., *A love charm with verses*, «ZPE» LXXII (1988) 245-259.
- Jordan 1992 = D. J., *The inscribed lead tablet from Phalasarua*, «ZPE» XCIV (1992) 191-194.
- Jordan 2000 = D. J., *Three texts from Lokroi Epizephyrioi*, «ZPE» CXXX (2000) 95-103.
- Jordan 2000a = D. J., *Ephesia grammata at Himera*, «ZPE» CXXX (2000) 104-107.
- Jordan 2001 = D. J., *Notes on two Michigan magical papyri*, «ZPE» CXXXVI (2001) 183-193.
- Jordan-Kotansky 2011 = D.R. J.-R. K., *Ritual hexameters in the Getty Museum. Preliminary edition*, «ZPE» CLXXVIII (2011) 54-62.
- Kaibel 1901 = G. K., *ΔΑΚΤΥΛΟΙ ΙΔΑΙΟΙ*, «Nachr. von der Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen» (1901) 488-518.
- Kotansky 1991 = R. K., *Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets*, in C.A. Faraone-D. Obbink 1991, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 107-137.
- Kotansky 2016 = R. K., *Getty Hexameters, the*, «Oxford Classical Dictionary», 7 march 2016, <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8123>. Consultato il 27 dicembre 2020.
- Lucarini 2018 = C.M. L., *Il nuovo peana misterico-pitagorico di Selinunte*, «ZPE» CCV (2018) 24-37.
- Maas 1944 = P. M., *ΕΠΕΝΙΚΤΟΣ*, «Hesperia» XIII/1 (1944) 36-37.
- Manni Piraino 1976 = M.T. M.P., *Le iscrizioni*, in N. Allegro et al. (edd.), *Himera, II, Campagne di scavo 1966-1973*, Roma 1976, 665-701.
- Martinelli 1995 = M.C. M., *Gli strumenti del poeta*, Bologna 1995.
- Obbink 2013 = D. O., *Poetry and mysteries*, in Faraone-Obbink 2013 [q.v.], 171-184.
- Preisendanz 1961 = K. P., *Ephesia Grammata*, «RLAC» V (1961) 515-520.
- Rocca 2009 = G. R., *Nuove iscrizioni da Selinunte*, Alessandria 2009.
- Ruijgh 1990 = C.J. R., *La Place des enclitiques dans l'ordre des mots chez Homère d'après la loi de Wackernagel*, in H. Eichner-H. Rix (edd.), *Sprachwissenschaft und Philologie: Jacob Wackernagel und die Indogermanistik heute. Kolloquium der Indogermanischen Gesellschaft vom 13. bis 15. Oktober 1988 in Basel*, Wiesbaden 1990, 213-233.
- Serafini 2015 = N. S., *La dea Ecate nell'antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Ariccia 2015.
- Serafini 2018 = N. S., *“Attraverso la fonda notte”. La dea Ecate a Selinunte: una ‘messenger’ della Malophoros*, in Antonetti 2018 [q.v.], 149-176.
- Tribulato 2018 = O. T., *Writing and language in the Getty Hexameters*, in Antonetti 2018 [q.v.], 5-22.
- Wortmann 1968 = D. W., *Neue magische Texte*, «BJ» LXVIII (1968) 56-111.
- Wünsch 1900 = R. W., *Neue Fluchtafeln, I-II*, «RhM» LV (1900) 62-85, 232-271.
- Ziebarth 1899 = E. Z., *Neue attische Fluchtafeln*, «NGWG» II (1899) 105-135.