

Maurizio Giangiulio\*

## Rituali per i fondatori. Callimaco (fr. 43 Pf. = 50 Mass.) e le norme rituali da Selinunte (CGRN 13 A 9–15)

<https://doi.org/10.1515/klio-2020-0306>

**Riassunto:** L'articolo prende in esame un ben noto frammento degli «Aitia» di Callimaco che offre la più importante testimonianza del culto dell'ecista nelle colonie siciliane. Una più approfondita indagine dei vv. 40–41 consente di istituire un parallelo con le norme rituali concernenti i Tritopatreis nella lex sacra di Selinunte (A 9–15). In entrambi i casi a un sacrificio animale con sversamento del sangue segue una libazione senza vino e un banchetto sacro. La sequenza rituale è inusuale e la sua diffusione nel mondo coloniale siciliano mette in luce sia la complessità del culto dell'ecista dal punto di vista religioso, sia l'intimo nesso che lo connette con la memoria sociale e l'identità della comunità politica.

**Summary:** This paper scrutinizes a well known fragment of Callimachus' «Aitia» which provides the most important evidence for the founder's cult in the colonies of ancient Sicily. A closer examination of vv. 40–41 allows a comparison with the ritual regulations concerning Tritopatreis in the lex sacra from Selinus (A 9–15). In both cases an animal sacrifice where the victim's blood is poured out is followed by a wineless libation and a sacred banquet. Such a ritual sequence is unusual, and its diffusion in Sicily both highlights the great religious complexity of the founder's cult and its intimate connection to social memory and identity of political community.

**Keywords:** Callimachus, Foundation, Sacred Banquet

Il celebre frammento callimacheo rappresenta senza dubbio la più importante testimonianza del culto degli ecisti nelle colonie di Sicilia. Il rituale è stato fatto oggetto di numerose discussioni,<sup>1</sup> ma un più attento esame dei vv. 40 e 41, nonché

---

<sup>1</sup> Per alcuni importanti studi d'insieme e i principali interventi sugli aspetti più specificamente coloniali e sicelioti: De Sanctis 1928; Ehlers 1933; Cordano 1984; Leschhorn 1984, 99; Malkin 1987, 197–200; Fabian 1992; Iannucci 1998; Lane 2009, 260 sg.; Raccuja 2002; Harder 2012.

---

\*Kontakt: Maurizio Giangiulio, E-Mail: [maurizio.giangiulio@unitn.it](mailto:maurizio.giangiulio@unitn.it)

la discussione di un trascurato parallelo nelle norme rituali selinuntine (A 9–15, a proposito dei Tritopatreis), permettono di mettere in luce una complessità del rituale sinora sfuggita e di cogliere le notevoli implicazioni che esso implica sul piano della memoria delle origini comunitarie.

## Un rituale del sangue e un invito al sacro banchetto

I versi 54–55

τάων οὐδεμιῇ γὰρ ὄτις πο[τέ] τεῖχος ἔδειμε  
ωνυμνὶ νομίμην ἔρχ[ε]τ' ἐπ' εἰλαπίνην.

«Nessuno di quelli che di queste città le mura eressero un tempo  
anonimo giunge al banchetto rituale» (trad. D'Alessio 2007).

si riferiscono a un ampio numero di *poleis* siceliote, come si evince dal testo (vv. 25–53) e dagli scolii: sono incluse almeno Siracusa, Catania, Selinunte, Nasso e Tapso, nonché Etna, Camarina, Gela, Minoa, Lentini, e si devono verosimilmente aggiungere Adrano, Megara, Eubea ed Erice.<sup>2</sup> Il rituale è sommariamente caratterizzato come un invito degli ecisti defunti al sacro banchetto.

I versi finali dell'*aition* del rito zancleo (vv. 79–83) ne integrano la descrizione:

γαῖα τὸν οἰκιστὴν οὐκ ὀνομαστὶ κ[αλε]ῖ,  
ὥδε δέ μιν καλέουσιν ἐπ' ἔντομα δημ[ι]οεργοί·  
ἴλαρος ἡμετέρεην ὅστις ἔδειμε [. . . ]ον  
ἐρ]χέσθω μετὰ δαῖτα, πάρεστι δὲ καὶ δύ' ἄγεσθαι  
κ[αὶ] πλέας· οὐκ ὀλ[ί]γως α[ἰ]μα βόος κέχυ[τ]αι.'

«La terra non chiama il fondatore per nome,  
ma così al sacrificio i sacerdoti lo chiamano:  
Propizio chiunque edificò la nostra città  
venga al banchetto, e può portarne anche due  
e più: non poco sangue di buoi è versato» (trad. D'Alessio 2007).

La menzione degli *entoma* è preziosa. Essa dice con chiarezza la natura del rituale: un sacrificio di una vittima animale, sgozzata in modo da farne defluire

<sup>2</sup> Sul catalogo, vd. ora Harder 2012, II 312.

(forse in una fossa) il sangue,<sup>3</sup> cui segue non un olocausto o comunque la distruzione della vittima,<sup>4</sup> bensì il banchetto collettivo con le carni sacrificali.

Siamo dunque di fronte a una normale *thysia*, tuttavia modificata per quanto riguarda il trattamento del sangue della vittima.<sup>5</sup> Ma un altro aspetto interviene a modificare ulteriormente la procedura standard: il fatto che il destinatario del sacrificio venga invocato. L'atto rituale doveva essere una *anaklesis*, in cui il sangue serviva a «attirare» il destinatario del rito e ad attivarne la presenza tra i vivi, come faceva Odisseo con Tiresia e la «stirpe dei morti» (ἔθνεα νεκρῶν, v. 34) nella Νέκυια (Hom. Od. 11, 23–43; 96–99).<sup>6</sup> Ma c'è di più, perché il linguaggio rituale iscrive questa «presenza» del defunto tra i vivi nella sfera della ospitalità e della convivialità. Si tratta insomma di *xenia* rituali, pratiche di culto assimilabili ai più noti *Theoxenia*,<sup>7</sup> che qui tuttavia sono riservate non a *theoi*, ma a destinatari in definitiva assimilabili a *heroes*, per i quali le pratiche teosseniche di questo tipo sono in altri casi attestate.<sup>8</sup>

In definitiva, il rituale consiste in una normale *thysia*, alla quale però si accompagnano sia un trattamento «speciale» del sangue della vittima, sia un rituale di ospitalità rivolto al defunto destinatario del culto.

Questo insieme di pratiche non è comune, e richiede alcune osservazioni. Sappiamo ormai che gli *entoma* non sono in sé caratteristici del culto eroico in generale. Piuttosto, essi sono in uso in una serie di casi in cui il culto investe sfere particolari, specialmente quella bellica e quella che ha a che vedere con il mondo dei morti.<sup>9</sup> In quest'ultimo caso, il rituale appare inteso, come opportunamente

3 Sul significato rituale di *entoma*, *entemnein*, *anatemnein*, è ancora imprescindibile Stengel 1914. Tutta la materia dei «blood rituals» è ora accuratamente riesaminata in Ekroth 2002, 135 sg.; 171–177; 242–276; 305–307; in particolare, per i culti eroici, Ekroth 2000.

4 Un quadro delle pratiche sacrificali in cui la vittima viene totalmente o parzialmente distrutta è in Ekroth 2002, 217–242.

5 Per il concetto di «modified thysia», vd. Ekroth 2002, 305 sg.

6 Sul più ampio contesto di questo uso del sangue, ancora molto utile Eitrem 1915, 416–454, con ampio sguardo comparatistico; in particolare sul sangue per le anime dei morti, Stengel 1910, 24; un'accurata messa a punto è ora in Ekroth 2002, 265–268 (a 267 un cenno ai versi callimachei qui discussi).

7 Sui *Theoxenia* e le pratiche rituali affini e connesse sono essenziali soprattutto Jameson 1994 e Ekroth 2002, 276–286.

8 Rituali teossenici per gli eroi: ve ne sono di piuttosto noti per i Dioscuri, Aiace, Eracle, Asclepio, ma quel che più importa, per figure eroiche minori o addirittura anonime in rituali quali gli Ἡροξείνια celebrati a Taso (vd. l'iscrizione pubblicata in Salviat 1958, 1. 3), gli Ἡροξείνια a Delfi (Schol. Pind., Nem. 7, 68a; cfr. 62c; 68b, con Currie 2005, 303 e n. 42), gli Ἡρόχια di cui in Esichio η 24, gli Ἡροφάνεια megaresi (IG VII, 48, con le osservazioni di Salviat 1958, 255 e nota 4); su questa tipologia rituale è importante ora, dopo Salviat 1958, 254–259; Ekroth 2002, 282–286.

9 Ekroth 2002, 257–263, 265–268.

sottolinea Gunnel Ekroth,<sup>10</sup> a stabilire un contatto e a attivare la presenza tra i vivi del recipiente del culto: onde il connesso linguaggio rituale dell'ospitalità che in questi casi regolarmente occorre. Ora, nel caso del rito zancleo la connotazione bellica è da escludere, mentre quella funeraria appare abbastanza evidente. Come si è già notato, soprattutto il versamento del sangue è funzionale all'evocazione solenne di un defunto chiamato a emergere dal mondo sotterraneo e a prendere forza bevendone. Dunque ha ragione ancora Gunnel Ekroth, quando sottolinea, con riferimento alla *thysia* con trattamento speciale del sangue e invito a banchetto del destinatario del rito, che «it is possible that the pouring out of the animal victim's blood as both an invitation and the provision of a meal for the hero should be considered as belonging to the rituals connected with the beings of underworld».<sup>11</sup>

Nel rito zancleo si trovano appunto associate la fruizione del sangue e una pratica di tipo teossenico. In questo modo il rito sovrappone l'immagine dell'eroe invitato a banchetto a quella del defunto evocato dal mondo dei morti.

Verrebbe fatto di dire che nel culto del fondatore configurato secondo questa tipologia rituale, identità eroica e identità di trapassato sono reciprocamente connesse e in definitiva si fondono.

Allora l'evocazione dell'ecista morto da generazioni e l'invito contestualmente rivoltogli a partecipare alla commensalità che cementa il gruppo sembrano acquistare una connotazione particolare. Sembra lecito credere che il fondatore sia immaginato soprattutto come l'antenato comune,<sup>12</sup> il morto «primordiale» posto all'origine della comunità. Al tempo stesso è il protettore di essa, il *polis-souchos*, come in Callimaco (v. 77) è appunto definito uno degli ecisti zanclei.

Dunque la comunità civica non deferiva al fondatore semplici onoranze funebri annuali. Piuttosto, essa rinnovava periodicamente un contatto basato sulla presenza personale del fondatore medesimo, che di anno in anno veniva «rivalizzato» e richiamato a rinnovare nel pasto comune il legame che intrecciava la sua identità con quella della comunità cittadina. Qui la rievocazione si faceva memoria e riattualizzazione del passato fondante, e la commemorazione chiamava come a nuova vita l'entità archegetica alle origini del gruppo.

Non poteva non essere in gioco l'aspetto più cruciale dell'identità collettiva della *polis*, espresso appunto dalla vicenda originaria del fondatore. Il caso di Batto a Cirene, pur con tutte le sue specificità, mostra molto bene quanto emblematici e potenti a livello simbolico fossero il culto del fondatore, e il discorso pub-

<sup>10</sup> Ekroth 2000, 274–277; Ekroth 2002, 265 sg.

<sup>11</sup> Ekroth 2002, 286.

<sup>12</sup> Antonaccio 1999, 121 era sulla buona strada, anche se in forma dubitativa e senza sviluppare l'idea («the oikist is perhaps more a communal ancestor than a local hero»).

blico che intorno ad esso si dispiegava. L'uno e l'altro dovevano avere un ruolo essenziale nei processi di costruzione e trasmissione dell'autoconsapevolezza e dell'identità di gruppo della comunità politica.<sup>13</sup>

## Offerte per gli spiriti

È ora importante notare che una ricostruzione a lungo ignorata dei vv. 40–41 del frammento callimacheo mette di fronte alla possibilità di attribuire al rituale per i fondatori delle città di Sicilia un'ulteriore significativa dimensione. Il testo da tenere presente è il seguente:

]ο.ωριδες ῥΩραι  
μείλια διὰ πεμφίγων <αί>ἐν ἄγουσι γέα.

La ricostruzione dei versi, sulla quale ormai non sembrano esservi più discussioni,<sup>14</sup> si fonda sugli esiti della ricerca di Ernst Wenkebach all'inizio degli anni Trenta del secolo scorso,<sup>15</sup> che sono stati di recente confermati da Giambattista D'Alessio anche sulla base di ulteriore materiale lessicografico.<sup>16</sup>

I termini chiave sono naturalmente μείλια e πέμφιγες. Μείλια «è omerico ed è attestato in un contesto culturale per la prima volta proprio in Callimaco, al singolare (hy. III 230, seguito da A. Rh. IV 1549, plurale, in *iunctura omerica*), come equivalente del più comune μιλίγματα»;<sup>17</sup> coerentemente, il termine occorre, insieme a πελανοί, in un chiaro riferimento epigrafico a un'offerta di tipo funerario.<sup>18</sup> Peraltro il termine più comune per questo tipo di libagione a base di miele mescolato a latte o ad acqua è *me(i)likrata*,<sup>19</sup> che è attestato sin da Omero (Hom. Od., 11, 27), appunto nella grande scena di evocazione dei defunti con cui si apre la Νέκυια. Quanto alle πέμφιγες, siamo di fronte alle anime dei morti. Lo indicano tanto la tradizione lessicografica confluita in Erodiano e una glossa esichiana,<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Giangiulio 2001.

<sup>14</sup> Vd. Harder 2012, I, 183 (testo); II, 319–321 (commento).

<sup>15</sup> Vd. Wenkebach 1931.

<sup>16</sup> D'Alessio 2006.

<sup>17</sup> D'Alessio 2006, 113.

<sup>18</sup> Vd. GVI 1451, 3–4 (da Rodi, fine III sec. a.C.), segnalato in D'Alessio 2006, 113.

<sup>19</sup> Sui *me(i)likrata* vd. soprattutto Stengel 1910, 180–186; Graf 1980, 212; Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 72 sg., nonché, nel quadro di una ampia e acuta trattazione delle libagioni «senza vino», Pirenne-Delforge 2011.

<sup>20</sup> Sulla tradizione di prima età imperiale alle spalle di Erodiano, cui rimanda l'escerto lessicografico pubblicato in Diller 1975, 51 n. 16, vd. D'Alessio 2006, 109; per la glossa esichiana, da

quanto il verso 1106 dell' «Alessandra» di Licofrone relativo all'anima di Agamennone appena ucciso, che attraverso il Tenaro sarebbe volata nel mondo di sotterra (οἰκτρά δὲ πέμφιξ Ταίναρον πετεύξεται).

In questo rituale siciliano va sottolineato anche il ruolo delle Horai. Si noterà che in alcuni casi le offerte di prodotti «della stagione» hanno proprio una connotazione funeraria. Ad esempio, nel calendario della Tetrapoli di Maratona, erano consacrate, insieme a una vittima animale, all'eponimo Hyttenios, nello stesso contesto in cui, prima della festa delle Scire, si sacrificava anche alla Kourotrophos, ai Tritopatris e agli Akamantes.<sup>21</sup> Spiriti dei morti, antenati ancestrali e la divinità che «nutre i giovani» orientavano i sacrifici nel senso della vita che si genera dalla morte nel ciclo delle generazioni.<sup>22</sup> Non sorprende che in Euripide ὠραῖα valga come metafora di «onoranze funebri».<sup>23</sup> Si deve dunque concludere che i versi 41–42 degli «Aitia» rimandano a un rituale festivo (probabilmente autunnale),<sup>24</sup> nel quale si procedeva a libagioni a base di miele per le anime dei morti. «Callimaco non sta semplicemente completando il suo distico con una leggiadra ma puramente decorativa perifrasi sulla stagione autunnale. Con la sua usuale esattezza sta indicando i termini del rito dedicato agli ecisti.»<sup>25</sup>

La città siciliana nella quale era praticato il rito non è menzionata, ma è certamente difficile che il rito in questione non sia quello per il fondatore, del quale dunque si deve pensare facessero parte anche offerte a base di miele. E in effetti libagioni e offerte mielate possono essere associate al sacrificio cruento, e si ritrovano in vari culti eroici, forse per contiguità con le pratiche del culto funerario, come sottolineato da Henrichs.<sup>26</sup>

Sulla base di quanto osservato sinora sembra lecito affermare che il culto degli ecisti sicelioti rievocato da Callimaco si articolava in tre momenti: sacrificio (nella forma di *thysia* normale e sversamento del sangue) / consacrazione di offerte mielate con una connotazione funeraria / *xenia*.

---

Diogeniano e per suo tramite dal monumentale lessico di Pamfilo di Alessandria, vd. Hesych. π 1388 (v. πέμφιξ, in cui il termine è glossato con ψυχή, forse alla luce del verso licofroneo).

21 Vd. CGRN 56 II 30–34. Su Hyttenios, vd. *infra* nel testo, con le note 34 e 35.

22 Sul calendario e in particolare sull'interpretazione delle pratiche rituali sono imprescindibili Lambert 2000 e soprattutto 2018.

23 Eur. Suppl. 174–175: ἀλλ' ὡς νεκρὸς θάψωσιν, ἄς αὐτὰς ἐχρῆν / κείνων ταφείσας χερσὶν ὠραίων τυχεῖν. Il verso è ripreso dalla tradizione lessicografica e glossato con νεκύσια: vd. Hesych. ω 286 (v. ὠραῖα), con D'Alessio 2006, 115.

24 Al v. 40 l'integrazione naturale parve già a Maas e Pfeiffer φθινοπωρίδες; vd. ora Harder 2012, II, 320.

25 D'Alessio 2006, 115.

26 Henrichs 1983, 96 (nr. 4), con un indicativo elenco di attestazioni di casi in cui libagioni e offerte mielate fanno parte integrante del rituale sacrificale.

Naturalmente, occorrerà domandarsi se esistano paralleli per una procedura rituale articolata esattamente in questo modo. In effetti è consentito di riscontrarne uno, che è per di più di ambito siceliota.

Spostiamoci dunque a Selinunte e all'ormai celebre testo epigrafico, verosimilmente della prima metà del V secolo, contenente una serie di norme rituali (la cosiddetta *lex sacra*).<sup>27</sup> Nella colonna A, dopo la *rasura* che interessa le linee 4–6, si legge il testo seguente (CGRN 13, 7–17):

τὸν ἠαρῶν ἡα θυσία πρὸ φοτυτίον καὶ τὰς ἐχεχερίας πένπ[τοι]  
 ῥέτει ἡὸιπερ ἡόκα ἡα Ὀλυνπιάς ποτεῖε τῶι Διὶ : τῶι Εὐμενεῖ θῦμα [καί]  
 ταῖς : Εὐμενίδεσι : τέλεον καὶ τῶι Διὶ : τῶι Μιλιχίοι τῶι : ἐν Μύσορ : τέλεον : τοῖς Τρ-  
 ιτοπατρεῦσι · τοῖς · μιαιοῖς ἡόσπερ τοῖς ἡερόεσι, ῥοῖνον ἡυποληεί-  
 ψας · δι' ὄροφο · καὶ τᾶν μοιρᾶν · τᾶν ἐνάταν · κατακα-  
 ίεν · μίαν θυόντο θῦμα : καὶ καταγιζόντο ἡοῖς ἡοσία · καὶ περιφά-  
 ναντες καταλινάντο : κῆπειτα : τοῖς κ(α)θαροῖς : τέλεον θυόντο : μελίκρατα ἡυπο-  
 λείβον · καὶ τράπεξαν καὶ κλίαν κένβαλέτο καθαρὸν ἡἔμα καὶ στεφά-  
 νος  
 ἔλαίας καὶ μελίκρατα ἐν καιναῖς ποτερίδε[σ]ι καὶ : πλάσματα καὶ κρᾶ κάπ-  
 αρξάμενοι κατακαάντο καὶ καταλινάντο τὰς ποτερίδας ἐνθέντες·  
 θυόντο ἡόσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρία :

Come si può constatare, viene contemplato un rituale per i Tritopatris: prima quelli impuri, poi quelli puri, e per i secondi si prevedono, nell'ordine, un sacrificio animale, l'offerta di *melikrata* e infine l'apprestamento di *xenia* rituali con banchetto collettivo!

Dunque il culto per i Tritopatris selinuntini e quello degli ecisti siciliani nella testimonianza callimachea risultano, anche solo di primo acchito, piuttosto affini. A ben vedere, analogie e corrispondenze appaiono particolarmente profonde. Esse riguardano soprattutto le figure dei Tritopatori (il nome occorre nelle forme Tripatris o Tritopatris, come appunto a Selinunte, ovvero Tripatores, o Tritopatores).<sup>28</sup> Le testimonianze erudite antiche ne fanno degli antenati collettivi, entità ancestrali, nate «prima di tutti»<sup>29</sup>, i «primi archege-

<sup>27</sup> Jameson – Jordan – Kotansky 1993; SEG XLIII 630; Dubois 1995; Clinton 1996; Dubois 2003; Dimartino 2006; IGDS II, nr. 18; NGLS2, nr. 27 (359–387; bibliografia: 359 sg.); Robertson 2010, 15–30 (testo, traduzione e commento); 31–257 (discussione d'insieme); Salvo 2012; CGRN 13 (testo, traduzione inglese e francese e commento); Bouffier 2015; Carbon 2015; Dimartino 2015; Georgoudi 2015; Kotansky 2015.

<sup>28</sup> Vd. Wüst 1939; Hemberg 1954; Taillardat 1995; Johnston 1999; Georgoudi 2001, in partic. 154 sg. sulle diverse forme di Tritopatori; Gagné 2007; Robertson 2010, 167–184 (molto importante); Kalliontzis – Papazarkadas 2013; Georgoudi 2015.

<sup>29</sup> Philoch., FGrHist 328 F 182; cfr. Hesych. τ 1413 (Τριπατρεῖς): οἱ πρῶτοι γεννώμενοι.

ti»<sup>30</sup>, coloro che hanno avviato il processo della generazione degli umani.<sup>31</sup> «Instances plurielles, – come ha notato acutamente Stella Georgoudi –, symboles des liens générationnels qui maintiennent la cohésion d’une cité, d’une communeauté, d’un group». <sup>32</sup> Non sorprenderà dunque che nel culto si esprima la stretta pertinenza dei Tritopatori con il passato della comunità. Molto indicative in questo senso alcune attestazioni attiche nelle quali rituali per i Tritopatori sono associati a quelli per eroi locali o eponimi. Il calendario sacrale del demo di Erchia includeva nello stesso contesto sacrale i Tritopatris e l’eroe Leukaspis.<sup>33</sup> Ma soprattutto, nel calendario della Tetrapoli maratonia (CGRN 56 II 30–34) sono collocati nello stesso momento il culto dei Tritopatores e quello, come si è visto, di Hyttenios, il quale non può non essere un «local hero»<sup>34</sup>, vale a dire l’eponimo di Hyttenia, l’antico nome della Tetrapoli<sup>35</sup>. Appunto all’eponimo sono riservate – lo si è già rilevato – quelle che appaiono offerte per i morti (gli ὄραϊα, l. 30). Ci sono poi casi in cui rituali in onore dei defunti quali i Genesisia, e sacrifici per eroi locali o eponimi appartengono allo stesso contesto sacrale.<sup>36</sup> È importante sottolineare che dovunque la semantica del rito appare sostanzialmente la stessa.

Si direbbe insomma che il linguaggio rituale poteva accomunare i defunti della comunità, ovvero, se si vuole, i morti ancestrali, e il suo eroe eponimo o fondatore. In questo senso pare non privo di significato il fatto che a Cirene, l’ecista e Archegete Batto sia accostato ai Tritopatori in un contesto, in cui è anche menzione degli Akamantia.<sup>37</sup> Non è forse un caso che nel calendario della Tetra-

**30** Lex. Rhet., 307, 16 Bekker, s.v. Τριτοπάτορες ([...] τούς πρώτους ἀρχηγέτας), con Phanod. FGrHist 325 F 6 [Commentary] I Text, p. 181.

**31** Hesych. τ 1448 (Τριτοπάτορας): γενέσεως ἀρχηγούς.

**32** Georgoudi 2001, 156.

**33** Vd. CGRN 52 Γ 48–52 (Leukaspis); Δ 41–46 (Tritopatris): cfr. Ekroth 2002, 347–351 e 162–263; Robertson 2010, 173, con acute notazioni. Importa osservare, con Jameson – Jordan – Kotanski 1993, 109, che il sacrificio a Leukaspis e quello ai Tritopatris avevano luogo in due giorni successivi (il primo il 20 di Munichione e il secondo il 21 o 22), erano gli unici sacrifici del mese e prevedevano entrambi sia una vittima ovina, sia una libagione senza vino: «one suspects that they are connected».

**34** Jameson – Jordan – Kotanski 1993, 26.

**35** Vd. Steph. Byz., s.v. Τετράπολις; per il culto di Hyttenios nel calendario della Tetrapoli, vd. Robertson 2010, 172 e n. 16, il quale vede in Hyttenios, con dubbia etimologia e consueta unilateralità «agraria», un eroe «della pioggia»; Parker 2011, 112, n. 24 ritiene Hyttenios e Galios (II 51) «unknown and not certainly heroes». Non si dubiterà tuttavia che Hyttenios sia un eponimo. Sul calendario in generale, vd. soprattutto Lambert 2002 e Lambert 2018.

**36** Importante al riguardo Lambert 2002.

**37** Si tratta di un noto e molto difficile passo della *lex cathartica* (SEG IX 72; LSS 115; Dobias-Lalou 2000, 295–309; Robertson 2010, 260–263 e ora soprattutto CGRN 99, con commento come



poli maratonia nello stesso momento si celebrino sacrifici sia per l'eponimo (Hyttenios), sia per i Tritopatores, sia per gli Akamantes!<sup>38</sup> Il cerchio si chiuderebbe perfettamente se cogliesse nel segno l'acuta lettura degli Akamantia come rituale per i trapassati formulata da Catherine Dobias-Lalou e Laurent Dubois.<sup>39</sup>

Ma Akamantes a parte, la presenza dei Tritopatori basta a garantire il riferimento alla dimensione ancestrale e archegetica della morte del fondatore. Come ha scritto Irad Malkin, «the connection with the Tritopatores underlines the aspect of ancestor implied in the oikist's title archegetes»<sup>40</sup>. La connessione è in realtà un'associazione nella stessa sfera semantica, perché in generale Tritopatori e fondatori hanno in comune la natura di antenati originari e di «archegeti» della comunità. I primi lo sono «collettivamente», i secondi in quanto individualità singole. Agli uni o agli altri può affiancarsi la memoria rituale dell'eponimo, la quale pur sempre rimanda, sebbene con modalità diverse, alle origini del gruppo. Quanto infine al coinvolgimento dei trapassati, esso appare in definitiva coerente con il senso più profondo di siffatte dinamiche rituali e memoriali. E le forme del culto a loro volta partecipano di questa analogia profonda: il culto dei Tritopatori selinuntini e quello degli ecisti in Callimaco prevedono un rituale simile, e importa ricordare che il rituale per un eroe focidese anonimo, ma definito *archegete* da Pausania, prevedeva una libagione (di sangue) da versare nella tomba dall'alto, attraverso un'apertura, similmente a quanto accadeva a Selinunte nel caso dei Tritopatori «impuri».<sup>41</sup>

È difficile non ritenere significativa una siffatta rete di analogie e parallelismi. I rituali in questione, in sé distinti, ma profondamente analoghi e talora associati, devono presupporre un sistema di rappresentazioni in cui hanno posto entità archegetiche originarie, ora anonime e più indistinte e plurali, ora configurate in termini personali e più tipicamente eroici.

---

sempre ottimo) che si legge a col. I, 21–25. Una sintesi della discussione è in CGRN, ad loc.; dedica molto spazio agli Akamantes, ponendoli in stretto parallelismo con i Tritopatores, Robertson 2010, cap. 19, 287–297, peraltro con osservazioni unilaterali sulla loro connotazione agraria.

**38** II 30–34. In Robertson 2010 n. 9 p. 289 si osserva convincentemente (contro Parker 1983, 337): «What connection can be closer than between deities worshipped on the same day in a small agricultural community?».

**39** Dobias-Lalou, Dubois 2007.

**40** Malkin 1987, 212.

**41** Vd. Paus. 10,4,10: ἔστι δὲ τῆς Δαυλίας χώρα καλουμένη Τρωνίς· ἐνταῦθα ἥρωον ἦρω Ἀρχηγέτου πεποιήται· τὸν δὲ ἦρω τοῦτον Ξάνθιππον οὐκ ἀφανῆ τὰ ἐς πόλεμον, οἱ δὲ Φῶκον εἶναι τὸν Ὀρνυτίωνος τοῦ Σισύφου φασίν. ἔχει δ' οὖν ἐπὶ ἡμέρα τε πάση τιμᾶς καὶ ἄγοντες ἱερεῖα οἱ Φωκεῖς τὸ μὲν αἶμα δι' ὀπῆς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον, τὰ δὲ κρέα ταύτη σφίσις ἀναλοῦν καθέστηκεν; una buona discussione è in McInerney 1997.

Se è così, allora il rituale callimacheo per le anime dei morti da cui ha preso le mosse la discussione viene a inserirsi nel quadro di un culto dell'ecista verosimilmente molto più complesso di quanto si sia sempre pensato, sia nella sua articolazione, sia nella sua semantica complessiva. Un quadro in cui l'ecista è rievocato e invocato a farsi presente in un momento in cui la comunità, riunita in una solenne occasione festiva, fa appello agli spiriti dei morti, ai defunti «ancestrali». Doveva trattarsi sia di una rievocazione delle origini della comunità, attraverso la figura del fondatore, sia di un appello ai defunti, che il fondatore rappresentava. In entrambi i casi la pratica rituale si compiva in nome della continuità delle generazioni e dunque della vita della comunità. Una sorta di «variante» siceliota – si direbbe – dei Γενέσια ateniesi.<sup>42</sup>

## Bibliografia

- Antonaccio 1999: C. M. Antonaccio, Colonization and the Origins of the Hero Cult, in: R. Hägg (a cura di), *Ancient Greek Hero Cult*, Stockholm 1999, 109–121.
- Bouffier 2015: S. Bouffier, *La lex sacra: une loi contre la malédiction? Pratiques magiques à Sélinunte au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, in: A. Iannucci – F. Muccioli – M. Zaccarini (a cura di), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milano 2015, 241–260.
- Carbon 2015: J. M. Carbon, Rereading the Ritual Tablet from Selinous, in: A. Iannucci – F. Muccioli – M. Zaccarini (a cura di), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milano 2015, 165–204.
- Clinton 1996: K. Clinton, A New *Lex Sacra* from Selinous. Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi, *CPh* 91, 1996, 159–199.
- Cordano 1984: F. Cordano, Ecisti a banchetto, *PP* 39, 1984, 366–368.
- Currie 2005: B. Currie, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005.
- D'Alessio 2006: G. B. D'Alessio, *Le Ωραι e le πέμφιγες*: fr. 43, 40–41 Pf. (= fr. 50 M.), in: G. Bastianini – A. Casanova (a cura di), *Callimaco, cent'anni di papiri*, Firenze 2006, 101–117.
- De Sanctis 1928: G. De Sanctis, *Callimaco e Messina*, *AAT* 63, 1928, 112–117.
- Diller 1975: A. Diller, *The Textual Tradition of Strabo's Geography*, Amsterdam 1975.
- Dimartino 2006: A. Dimartino, Omicidio, contaminazione, purificazione: il caso della *Lex sacra* di Selinunte, *ASNP* 8, 2006, 305–349.
- Dimartino 2015: A. Dimartino, *La lex sacra di Selinunte. Analisi paleografica e prospettive storico-religiose di una laminetta iscritta*, in: A. Iannucci – F. Muccioli – M. Zaccarini (a cura di), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milano 2015, 135–163.
- Dobias-Lalou 2000: C. Dobias-Lalou, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, Paris 2000.

<sup>42</sup> Sulla dimensione civica dei Γενέσια come spazio sociale, rinnovato ogni anno, della memoria dei morti e dunque della continuità tra passato e futuro, vd. Georgoudi 1988. Per l'assai probabile celebrazione di Γενέσια anche nei demi attici, vd. Lambert 2002.

- Dobias-Lalou – Dubois 2007: C. Dobias-Lalou – L. Dubois, La réintégration du citoyen coupable à Sélinonte et à Cyrène, *Karthago* 27, 2007, 145–158.
- Dubois 1995: L. Dubois, Une nouvelle inscription archaïque de Selinonte, *RPh* 79 1995, 127–144.
- Dubois 2003: L. Dubois, La nouvelle loi sacrée de Selinonte, *CRAI* 140 7, 2003, 105–125.
- Ehlers 1933: W. Ehlers, Die Gründung von Zankle in den Aitia des Kallimachos, Berlin 1933.
- Eitrem 1915: S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915.
- Ekroth 2000: G. Ekroth, Offerings of Blood in Greek Hero-Cults, in: V. Pirenne Delforge – E. Suárez de la Torre (a cura di), Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs, Liège 2000, 263–280.
- Ekroth 2002: G. Ekroth, The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods, Liège 2002.
- Fabian 1992: K. Fabian, Callimaco. Aitia II, Alessandria 1992.
- Gagné 2007: R. Gagné, Winds and Ancestors. The Physika of Orpheus, *HSPH* 103, 2007, 1–23.
- Georgoudi 1988: S. Georgoudi, Commemoration et celebration des morts dans les cités grecques: les rites annuels, in: La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études (sous la direction de Ph. Gignoux), Louvain – Paris 1988, 73–89.
- Georgoudi 2001: S. Georgoudi, «Ancêtres» de Selinonte et d'ailleurs: le cas des Tritopatores, in: G. Hoffmann (a cura di), Les pierres de l'offrande: autour de l'oeuvre de Christoph W. Clairmont, Zürich 2001, 152–163.
- Georgoudi 2015: S. Georgoudi, Réflexions sur des sacrifices et des purifications dans la «loi sacrée» de Sélinonte, in: A. Iannucci – F. Muccioli – M. Zaccarini (a cura di), La città inquieta. Selinunte tra *lex sacra* e *defixiones*, Milano 2015, 205–240.
- Giangiulio 2001: M. Giangiulio, Constructing the Past. Colonial Traditions and the Writing of History. The Case of Cyrene, in: N. Luraghi (a cura di), The Historian's Craft in the Age of Herodotus, Oxford 2001, 116–137.
- Graf 1980: F. Graf, Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual, in: *Perennitas*. Studi in onore di Angelo Brelich, Roma 1980, 209–221.
- Harder 2012: A. Harder, Callimachus Aetia 2, I: Introduction, Text, and Translation, II: Commentary, Oxford 2012.
- Hemberg 1954: B. Hemberg, Τριπάτωρ und τρισίρωσ. Griechischer Ahnenkult in klassischer und mykenischer Zeit, *Eranos* 52, 1954, 172–190.
- Henrichs 1983: A. Henrichs, «The Sobriety» of Oedipus. Sophocles OC 100 Misunderstood, *HSPH* 87, 1983, 87–100.
- Henrichs 1994: A. Henrichs, Anonymity and Polarity. Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagos, *ICS* 19, 1994, 27–58.
- Iannucci 1998: A. Iannucci, Callimaco e la «discordia» degli ecisti di Zankle (*Call.*, Aet. 2, 43, 73 Pf = P.Oxy., 2080 col. 2, 73), *Sileno* 24, 1998, 173–179.
- Jameson 1994: M. Jameson, Theoxenia, in: R. Hägg (a cura di), Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence, Stockholm 1994, 35–57.
- Jameson – Jordan – Kotansky 1993: M. H. Jameson – D. R. Jordan – R. D. Kotansky, *A Lex Sacra* from Selinus, Durham 1993.
- Johnston 1999: S. I. Johnston, The Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece, Berkeley 1999.
- Kalliontzis – Papazarkadas 2013: Y. Kalliontzis – N. Papazarkadas, Tritopatreis, in: Beotia, *ZPE* 184, 2013, 165–171.

- Kotansky 2015: R. D. Kotansky, The *lex sacra* from Selinous. Introduction, Translation and Notes, in: A. Iannucci – F. Muccioli – M. Zaccarini (a cura di), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milano 2015, 127–134.
- Lambert 2000: S. D. Lambert, The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis. A Revised Text, *ZPE* 130, 2000, 43–70.
- Lambert 2002: S. D. Lambert, Parerga III: The Genesia, Basile and Epops Again, *ZPE* 139, 2002, 75–82.
- Lambert 2018: S. D. Lambert, Individual and Collective in the Funding of Sacrifices in Classical Athens. Sacrificial Calendar of Marathonian Tetrapolis, in: J. Blok – F. van den Eijnde – R. Strootman (a cura di), *Feasting and Polis Institutions*, Leiden 2018, 149–180.
- Lane 2009: C. S. Lane, *Archegetes, Oikistes, New Oikistes. The Cults of Founders in Southern Italy and Sicily*, Diss. University of Columbia, Vancouver 2009.
- Leschhorn 1984: W. Leschhorn, *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984.
- Malkin 1987: I. Malkin, *Religion and Colonization*, Leiden 1987.
- McInerney 1997: J. McInerney, The Phokikon and the Hero Archegetes, *Hesperia* 66, 1997, 193–207.
- Parker 1993: R.C.T. Parker, *Miasma*, Oxford 1993.
- Parker 2011: R.C.T. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca 2011.
- Pirenne-Delforge 2011: V. Pirenne-Delforge, Les codes de l'adresse rituelle en Grèce. Le cas des libations sans vin, in: V. Pirenne-Delforge – F. Prescendi (a cura di), «Nourrir les dieux?» Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI<sup>e</sup> rencontre du Groupe de recherche européen «Figura, Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine», Université de Liège, 23–24 octobre 2009, *Kernos suppl.* 26, Liège 2011, 117–147.
- Raccuja 2002: C. Raccuja, Callim. Aetia 2, Frg. 43 Pfeiffer. Considerazioni sul culto dell'ecista a Zancle, in: B. Gentili – A. Pinzone (a cura di), *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura. Atti del Convegno della S.I.S.A.C., Messina, Reggio Calabria, 24–26 maggio 1999*, Messina 2002, 477–493.
- Robertson 2010: N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford 2010.
- Salviat 1958: F. Salviat, Une nouvelle loi thasiènne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., *BCH* 82, 1958, 193–267.
- Salvo 2012: I. Salvo, A Note on the RITUAL Norms of Purification after Homicide at Selinous and Cyrene, *Dike* 15, 2012, 125–157.
- Stengel 1910: P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig – Berlin 1910.
- Stengel 1914: P. Stengel, ENTEMNEIN, ANATEMNEIN, *Hermes* 49, 1914, 320.
- Taillardat 1995: J. Taillardat, Τριτογένεια, Τριτογενής (L'enfant premier-né), *RPh* 69, 1995, 283–288.
- Wenkebach 1931: E. Wenkebach, ΠΕΜΦΙΞ. Glossographische Verszitate in neuer Gestalt, *Philologus* 86 (N.F. 40), 1931, 300–331.
- Wüst 1939: E. Wüst, Tritopatores, *RE* VIIa, 1939, 324–327.