

- L. E. Rossi, *Mondo pastorale e poesia bucolica di maniera: l'idillio ottavo del corpus teoretico*, «SIFC» 43, 1971, pp. 5-25
- C. F. Russo, *Aristofane autore di teatro*, Firenze 1984² (Id., *Aristophanes, an Author for the Stage*, London - New York 1994³)
- G. Schiassi, *De Eupolidis comicis poeae fragmentis*, Bologna 1944
- A. Scholtz, *Friends, Lovers, Flatters: Demophilic Courtship in Aristophanes' Knights*, «TAPhA» 134, 2004, pp. 263-293
- S. Schröder, *Nachmals zum Ostrakon gegen Krates Ahimoneus*, «ZPE» 96, 1993, pp. 37-45
- H. A. Shapiro, *Kallias Kratiou Alopekethen*, «Hesperia» 51, 1982, pp. 69-73
- B. Snell, *Szenen aus griechischen Dramen*, Berlin 1971
- A. H. Sommerstein, *Platon, Eupolis and the 'Demagogue-Comedy'*, in D. Harvey - J. Wilkins (Eds.), *The Rituals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*, London - Swansea 2000, pp. 437-451
- S. Srebrny, *Comica*, in AA. VV., *Characteria Morawski*, Cracoviae 1922, pp. 77-87
- I. Stark, *Die hämische Muse. Spott als soziale und mentale Kontrolle in der griechischen Komödie*, München 2004
- I. C. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford 2003
- J. Svennung, *Arradeformen. Vergleichende Forschungen zur indirekten Arrade in der dritten Person und zum Nominativ für den Vokativ*, Lund 1958
- H. Swoboda, *Kallias (3)*, in RE X 2, 1916, coll. 1618-1622
- D. Tarrant, *Colloquialisms, Semi-Proverbs, and Word-Play in Plato*, «CQ» 40, 1946, pp. 109-117
- D. Tarrant, *More Colloquialisms, Semi-Proverbs, and Word-Play in Plato*, «CQ» n. s. 8 (52), 1958, pp. 158-160
- M. Telò, *Gli stinchi degli alberti: epica, commedia e fisiognomica in Eurp. fr. 107 K-A*, «SemRom» 7, 2004, pp. 31-50
- J. Töppel, *De Eupolidis Adulatoribus*, Diss. Lipsiae 1846
- M. Vetta, *Theognis: Elegiarum liber secundus*, Romae 1980
- M. Vetta, *Artistofane. Le donne all'assemblea*, Milano 1989
- T. Wendel, *Die Gesprächsarrade im griechischen Epos und Drama der Blütezeit*, Stuttgart 1929
- F. Willmannsen - S. Brenne, *Verzeichnis der Karamakos-Ostraka*, «AM» 106, 1991, pp. 147-156
- M. Zorzi, *Arene e il santuario di Ammone (per una storia delle relazioni greco-etiche)*, in L. Braccisi (cur.), *Hesperia, 1. Studi sulla greccità di Occidente*, Roma 1990, pp. 89-123

Università di Cassino

LUIGI BATTEZZATO

Le vie dell'Ade e le vie di Parmenide Filologia, filosofia e presenze femminili nelle lamine d'oro "orfiche"

Quelli di noi che, nell'aldilà, pensano di andare da qualche parte si fidano di chi organizza il viaggio. I greci e gli egizi erano più previdenti. Molti di loro si informavano, e trovavano persone autorevoli disposte a dare consigli sulle vie ultraterrene.

Omero, Esiodo, Pindaro, Aristofane, Platone e molti altri scrittori ci descrivono il mondo ultraterreno in dettaglio¹. Le indicazioni più precise e utili, però, ci vengono fornite da serie di famosi testi greci, scritti su lamelle d'oro. Ventuno di esse risalgono al periodo tra il V e il III sec. a. C.; solo una è del III sec. d. C., ma è importantissima, perché testimonia la continuità di questa tradizione per ben otto secoli. Le lamelle sono state trovate di solito in tombe: otto in Magna Grecia, una a Roma, le altre in Grecia continentale (Tessaglia e Macedonia) o a Creta. Per alcune di queste l'origine è incerta². Ne esistono numerose importanti edizioni: farò riferimento in particolare a quelle di Pugliese Carratelli (PC), Bernabé-Jiménez (B-J) e Bernabé³.

¹ Ringrazio F. Ferrari per avermi incoraggiato a sviluppare le idee espone in questo saggio. Per osservazioni e correzioni sono debitore a L. Spardella, G. Cerri, G. B. D'Alessio e L. Russo.

² Sulla geografia dell'Hades cf. Cerri 1995; Kingsley 1995, pp. 71-148; Albinus 2000; sui viaggi nell'aldilà Edmunds 2004.

³ Per i dettagli, si veda sotto, sez. 1. 1-1. 2 e 2. 2. Sono stati pubblicati anche ulteriori testi riconducibili allo stesso ambito, ma di lunghezza minima e non utili alla nostra discussione: frammento 16 B-J¹.

¹ Pugliese Carratelli 2001 (si ricordino la prima edizione, fuori commercio, del 1993, e la traduzione francese con correzioni e aggiunte, del 2003); Bernabé-Jiménez 2001; Bernabé 2005 (*Irony*); nel basso sui numeri di Bernabé-Jiménez 2001). Per riferirni ai frammenti nelle loro edizioni userò rispettivamente le sigle PC, B-J, e il nome di Bernabé, mentre la citazione con nome e anno rimanda a pagine del loro commento o dei loro saggi. Queste sono le corrispondenze tra le varie edizioni: Bernabé-Jiménez 2001 = Bernabé 2005 = Pugliese Carratelli 2001: 1 = 474 = I A 1; 2 = 475 = I A 4; 3 = 476 = I A 2; 4 = 477 = I A 3; 5a = 478 = I B 1; 5b = 479 = I B 2; 5c = 480 = I B 3; 5d = 481 = I B 4; 5e = 482 = I B 5; 5f = 483 = I B 6; 6 = 484 = I B 7; 7a = 485 = I B 3; 7b = 486 = I B 4; 8 = 487 = I B 2; 9 = 488 = I B 1; 10a = 489 = I A 1; 10b = 490 = I A 2; 11 = 491 = I C 1; 12 = 492 = III 1; 13 = 493 = II C 2; 14 = non presente = non presente; 15 = 495 = II C 1. L'edizione di B-J presenta purtroppo alcuni errori di stampa, anche nel greco (correggere 5a. 2 τῆς <-> sic in τῆς <-> 9. 6 ἡεῖρο-> sic in ἡεῖρο-> 6 apparato 1 «Cassio» in «Cassio»). Sono molto importanti anche le edizioni di Comparetti 1910 (ancora molto utile per i rescritti sui ritrovamenti), Olivieri 1915, Zuntz 1971 e Riedweg 1998. Gli studi su questi testi "orfici" sono numerosissimi; per una ricca bibliografia si veda Bernabé 2004, pp. LI-LXVI.

Dopo la morte, come è noto, si ha sete⁴. Dodici tavolette spiegano come trovare la fonte giusta. Undici di esse dicono di andare a destra (con alcune ulteriori differenziazioni), una sola a sinistra. Come mai? Rispondere a questa domanda comporta una discussione dell'ambito culturale e filosofico in cui questi testi si collocano. Comporta anche analizzare i destinatari di questi testi.

Il riutilizzo di testi semi-formulari a seconda del sesso degli iniziati è l'oggetto della seconda sezione. Verranno discussi i casi in cui l'adattamento delle formule provoca irregolarità metriche e (per le scelte di alcuni editori) anche linguistiche. Non solo: uno dei versi riutilizzati veniva probabilmente inteso in modo sintatticamente diverso a seconda del destinatario. Il riuso antico presupponeva una reinterpretazione, o addirittura il verso era stato congegnato in modo da potersi adattare a diversi contesti.

L'ultima sezione ricorderà brevemente i legami tra le lamelle orfiche e la filosofia della Magna Grecia, in particolare Parmenide e i Pitagorici: Parmenide e le lamine orfiche sono accomunati non solo per l'immaginario del viaggio e per alcuni concetti filosofici, ma anche per alcuni tratti linguistici.

1. *Le vie dell'Hadēs e le fonti sotterranee*

1.1. *Le fonti a destra*

Cosa troverà l'iniziato nell'aldilà? Tre lamelle dicono che il morto troverà una fonte sulla destra, a cui il morto non deve avvicinarsi; bisogna trovare un'altra fonte, collocata «più avanti, oltre». La prima di esse proviene da una tomba di Hipponion, l'odierna Vibò Valentia, in Calabria, e risale al 400 a. C. circa:

εἰς Ἄϊδαο δόμους εὐήρεας· ἔστ' ἐπὶ θεξιά κρήνα,
πᾶρ δ' αὐτῶν >σεστ<ακία λευκὰ κντάρισσον·
ἐνθα κατερχόμεναί ψυ<χ>σι νεκρῶν ψυχούραι.
ταύτας τὰς κρήνας μηδέ σχεδὸν ἐγγυθεὺν ἔλαθης·
πρόσθευ δὲ χειρήρεϊς τὰς Μνημοσύνας ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν >θ<υδωρ πρῶτον· φύλακες δὲ ἐπιτρέθειν ἔσσι.

Andrai alle case ben costruite di Ade: v'è sulla destra una fonte, accanto ad essa si erge un bianco cipresso; li discendono le anime dei morti per aver refrigerio. A questa fonte non accostarti neppure; ma più avanti troverai la fredda acqua che scorre dal lago di Mnemosyne: vi stanno innanzi custodi, ...

⁴ Su questo motivo si veda ad es. Zuntz 1971, pp. 370-374; Merkelbach 1999, p. 3 s.; Bernabé-Jiménez 2001, pp. 49-58; Edmonds 2004, p. 47. Luc. *Lucr.* 8 parla della sete di Tantalò, che è «ritarso» (αἰός), un termine chiave nelle lamelle.

(I A 1. 2-7, testo e trad. Pugliese Carratelli 2001, pp. 40-41 = 1. 2-7 B-J = 474. 2-7 Bernabé).

Troviamo la formula poi nella lamina numero 4 B-J, proveniente da Farsalo, in Tessaglia, e risalente al 350-330 a. C.; essa fu trovata all'interno di un'*hydria* bronzea su cui sono raffigurati Borea e Orizia; il vaso conteneva le ceneri del defunto, con frammenti di ossa. La formulazione è simile:

εὐήρεϊς Ἄϊδαο δόμους εὐδέξια κρήνην,
πᾶρ δ' αὐτῆ· λευκῆν ἔστριακῶαν κντάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδέ σχεδὸν πελάσθησθα.
πρόσσω δ' εὐήρεϊς τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προ<φείν>· φύλακες δ' ἐπιτρέθειν ἔσσι.

Troverai a destra delle case di Ade una fonte, e accanto ad essa eretto un bianco cipresso: a questa fonte non avvicinarti neppure.

Più oltre troverai la fredda acqua che scorre

Dal lago di Mnemosyne. Vi stanno innanzi custodi, ...

(I A 3. 1-5, testo e trad. Pugliese Carratelli 2001, p. 74 = 4. 1-5 B-J = 477. 1-5 Bernabé).

Probabilmente anche la lamella 2 B-J (= 475 Bernabé = I A 4 PC) fa parte di questo gruppo: è stata trovata, a quanto sembra, in Sicilia, vicino Entella. Il testo è molto lacunoso e incerto. Si legge solo ἐπὶ θεξιά λίμνη «[a] destra un laghetto» (verso 4) e ἔστριακῶαν κντάρισσον «collocato il cipresso» (verso 5). Il testo è molto simile a quello della lamina numero 1.

In conclusione, questo primo gruppo magno-greco e tessalo, collocato alla fine del V e nel IV sec. a. C, offre l'indicazione di andare «a destra e poi avanti».

La lamina 8 B-J (del IV sec. a. C., dal Timpone grande di Thurii) dice semplicemente di andare a destra dopo la morte, ma non menziona la presenza di una fonte:

χαῖρ<ε> χαῖρε, θεξιάν ὄβουτροπ<ῶν>
λειμῶνδς τε λεπὸς καὶ ἄλσέα φερεσφουεῖας.

Allègrati, allègrati tu che procedi a destra verso i prati sacri e i boschi di Persefone (II B 2. 5-6 testo e trad. Pugliese Carratelli 2001, p. 113 = 8. 5-6 B-J = 487. 5-6 Bernabé).

Solo questa lamina indica la direzione della strada, mentre nelle altre si ordina di *non* andare a destra e, di conseguenza, di continuare per il proprio

cammino (evidentemente in linea retta). Questa lamina era rinchiusa all'interno della lamina 12 B-J (= 492 Bernabé = III 1 PC), una serie di nomi divini mascherati all'interno di un testo composto da lettere apparentemente messe a caso, per confondere i profani⁵. Il cadavere era quello di un uomo⁶.

Un altro gruppo, costituito da sei o sette lamelle con un testo praticamente identico, dice semplicemente che la fonte si trova a destra. Si tratta delle lamelle 5a, 5b, 5c, 5d, 5e, 5f B-J. Esse hanno un testo praticamente identico, e risalgono tutte al III sec. a. C. Sono state tutte trovate a Creta, nella regione di Myliopotamos (5d) e più in particolare presso la località di Eleutherna (le altre). Ecco il testo di una di esse:

βίψαι αὐὸς ἐγὼ καὶ ἀπόλυμα. ἀλλὰ πῆ-ει-> μοι
κράνας αἰεῖρῶ ἐνὶ θεΐῳ, τῆ κοράβιζος.
τῆς δ' ἐξί: πῶ δ' ἐξί: τὰς υἱὸς ἡμι καὶ Ἰρῶνῳ ἀστρεπέντρος.

Son arso di sete e vengo meno: ma datemi da bere (l'acqua) della fonte che scorre perenne, a destra, ove il cipresso.

– Chi sei? Donde sei? – Son figlio della Terra e del Cielo stellato. (I B 1 testo e trad. Pugliese Carratelli 2001, p. 78 = 5a B-J = 478 Bernabé)⁷.

1. 2. La fonte a sinistra

Una sola lamella dice che nell'aldilà la fonte si trova non a destra ma a sinistra. Risale al IV sec. a. C., ed è stata trovata a Petelia (odierna Strongoli, in Calabria). Dove trovare la fonte giusta dipende dalla scelta testuale che si adotta al verso 4. Il testo recita:

εὐρήσεις δ' Αἰδοὸ δόμων ἐπ' ἀπυτορὰ κρήνην,
πῶ δ' αὐτῆν λευκῆν ἑστῆκεῖαν κοινάσσοιν.
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσεταις.
εὐρήσεις δ' ἐτέραν, τῆς Μυαμοσύνης ἀπὸ λίμνας
φυγχρὸν ἴδωρ ποπέων· φύλακες δ' ἐπίτροοθεν ἔασιν.

Troverai a sinistra delle case di Ade una fonte, e accanto ad essa eretto un bianco cipresso:

a questa fonte non avvicinarti neppure.
Ma ne troverai un'altra, la fredda acqua che scorre dal lago di Memnosyne: vi stanno innanzi custodi.

⁵ Per l'interpretazione di questo testo 'enigmatico' è importante Bernabé-Jiménez 2001, pp. 183-200.

⁶ Zuntz 1971, p. 289, e sotto, n. 93.

⁷ Anche la tavoletta I B 7 = 6 B-J = 484 Bernabé dipende dallo stesso modello, con qualche piccola differenza. Sembrava risalire al IV sec. a. C., ed essere stata trovata in Tessaglia; è ora a Malibu. Al verso 2 Bernabé-Jiménez 2001, p. 84, così come Pugliese Carratelli 2001, p. 94, collegano «a destra» con «bianco cipresso» (ἐνὶ θεΐῳ λευκῆ κοινάσσοιν «A destra (c'è) il bianco cipresso»).

(testo e trad. I A 2. 1-5 Pugliese Carratelli 2001, p. 68 = 3. 1-5 B-J = 476. 1-5 Bernabé).

West, seguito da Bernabé e Jiménez, propone di scrivere ἐτέραν «da un'altra parte» al v. 4 («troverai da un'altra parte dell'acqua fredda che scorre dal lago di Memnosyne»), perché la fonte giusta *deve* in ogni modo trovarsi a destra⁸. La proposta però suona abbastanza vuota: perché una indicazione così generica? «Da un'altra parte» non aiuta per nulla chi cerca la strada. Forse il testo voleva essere misterioso, ma già la parola ἐτέραν, «un'altra (fonte)» lo è, né è complicato pensare che le parole che seguono siano una apposizione di «un'altra fonte». La sintassi di questi testi spesso è poco armoniosa, e poco precise sono spesso l'ortografia, la disposizione del testo sul materiale e il metro: non c'è da stupirsi di una sistemazione sintattica non elegante⁹, ma chiara. Essa deriva probabilmente da un adattamento poco armonioso del verso πρῶτον δ' εὐρήσεις τὸ Μυαμοσύνης ἀπὸ λίμνας di I A 3. 4 = 4. 4 B-J o da I A 1. 6 PC = 1. 6 B-J. Pugliese Carratelli ha fatto bene a mantenere qui il testo del manoscritto.

C'è un'altra variazione nella lamella di Petelia: i guardiani sono «davanti» (3. 5 B-J ἐπίτροοθεν) alla fonte mentre nei versi 1. 7, 2. 9 e 4. 5 B-J (Hippomion, Entella, Farsalo) sono «sopra» (ἐπίτροοθεν).

1. 3. Differenze e spiegazioni. Simbologie della destra e della sinistra

Come si spiegano le differenze tra questi gruppi?

Innanzitutto notiamo che non c'è concordanza all'interno del gruppo «destorso». Per il gruppo magno-greco e tessalo (lamelle 1, 2, 3, 4 B-J), più antico, la prima sorgente, quella segnalata dalla presenza del cipresso, va evitata; per le tavolette del gruppo «cretese» (5a-f B-J) e la tavoletta tessala 6 B-J, testualmente quasi identica alle altre) la fonte «a destra, dove si trova il cipresso» è proprio quella da cui si deve bere. Molti ritengono che le lamine cretesi siano un abbreviamento del testo più lungo (1, 2, 3 e 4 B-J)¹⁰. Bernabé-Jiménez osservano che lamelle magnogreche-tessale sono più antiche e diffuse in un'area più vasta¹². Questo è vero solo in parte: la distanza tra Creta e la Tessaglia,

⁸ Cf. West 1975, pp. 229 e 232-233.

⁹ Merkelbach 1967, p. 78, congetturando εὐρήσεις δ' ἐτέραν <ἐνὶ θεΐῳ> ἦς-> ἀπὸ λίμνης / φυγχρὸν ἴδωρ ποπέων (forse meglio πρῶτεῖ?) ha mostrato che era abbastanza facile inserire una indicazione sulla posizione a destra della fonte «buona». Chi ha rielaborato il testo di Petelia era in ogni caso interessato a intervenire sul testo per un problema «filosofico» e non mancava di capacità. Su altre peculiarità di questa lamella cf. le importanti osservazioni di Di Benedetto 2004a, pp. 293-302 (cd. sotto, sez. 1. 4, in fine).

¹⁰ West 1975, p. 233: «ἐτέραν ... φυγχρὸν ἴδωρ ποπέων wäre übrgens eine recht harte Apposition».

¹¹ Così ad es. Musti 1984, p. 76; cf. Bernabé-Jiménez 2001, pp. 84-86. Burkert 1975, p. 92, considera la direzione a destra una confusione derivante dalla semplificazione di un testo dal «simbolismo sottile».

¹² Cf. Bernabé-Jiménez 2001, p. 85 s.

dove è stata trovata la lamella 6, non è molto minore di quella tra la Magna Grecia e la Tessaglia, dove è stata trovata la lamella 4; entrambe le due lamelle tessale presentano differenze rispetto a quelle magnogreche e cretesi.

Ciascuna versione ha una sua logica e può essere spiegata in maniera coerente. Il gruppo cretese risponde a una diffusa logica culturale: la parte positiva è la destra. Il gruppo magno-greco e tessalo richiede un ulteriore passo avanti, corrispondente a una ascesi di tipo pitagorico: non la fonte a destra ma una fonte più avanti. Come si spiega invece il testo di Petelia, che parla di una fonte "a sinistra"? Sono state avanzate varie spiegazioni, che ora analizzeremo in dettaglio.

a) Verdélis afferma che è forse possibile che, nella lamina di Farsalo, la "destra" sia dal punto di vista del palazzo di Hades, e non, come nella lamina di Petelia, dal punto di vista dell'anima che cammina. In questo modo non ci sarebbe contraddizione¹³. Questo sembra improbabile: se si danno indicazioni a chi cammina non ha senso usare "destra" e "sinistra" se non in riferimento a chi cammina.

Ma soprattutto la lamina di Farsalo dice εὐήσοις Ἄϊδαο δόμου ἐνδέξια κρήνη (4. 1 B-J = IA 3. 1 PC). Non bisogna tradurre (Pugliese Carratelli 2001, p. 74) «Troverai a destra delle case di Ade una fonte», ma «Nel palazzo di Hades troverai a destra una fonte»: abbiamo un dativo locativo. Il «Palazzo di Hades», la «casa di Hades» (in greco al plurale) sono l'aldilà nella sua interezza: la strada, la fonte, i guardiani, sono all'interno della casa. Quando si muore si passano le porte dell'Hades (Il. 5. 646). Chi è morto è «nella casa di Hades» (Il. 22. 52) o ci entra (Il. 22. 482), e si trova sottoterra. Quest'uso si è cristallizzato nelle espressioni εἰς Ἄϊδον, ἐν Ἄϊδον e simili. La lamina di Petelia dice εὐήσοις δ' Ἄϊδαο δόμου ἐν ἄριστερὰ κρήνη. Qui l'uso del genitivo corrisponde a quello omerico, come ha notato Zuntz 1971, p. 368 e n. 1, che citava Il. 11. 498 μάχης ἐν ἄριστερὰ μάχουατο πάσης e 13. 326 ἐπ' ἄριστερ' ἔχε στρατοῦ, espressioni con cui si indica «la parte destra della battaglia» o «dell'esercito». In queste espressioni il genitivo indica il luogo al cui interno si trova la parte sinistra stessa¹⁴.

b) Musso, nel contesto di un articolo molto interessante sull'uso dell'anfitrasi nelle lamelle orfiche, sostiene però che l'espressione ἐπὶ δεξιά sia un eufemismo: si vuole evitare di pronunciare la parola «sinistra» che è di malaugurio¹⁵. Ma il termine stesso «sinistra» ἀριστερὰ è eufemistico¹⁶. Perché usare

¹³ Cf. Verdélis 1951, p. 102; menzionato da Pugliese Carratelli 2001, p. 57.

¹⁴ Cf. K. Alpers s. v. δαίμονες in *LgE*, B 1 b: «An alle Stellen, außer B 526, handelt es sich um Angaben innerhalb des durch den Gen. bezeichneten Beziehungspunktes».

¹⁵ Musso 1977, p. 175; Bernabé-Jiménez 2001, p. 42 e n. 68.

¹⁶ Cf. Chartraine 1956, p. 63.

l'eufemismo di un eufemismo? E per di più perché usare come eufemismo un termine che è in uso per indicare l'oggetto opposto? Inoltre in questo modo dove sarebbe la parte giusta?

c) La spiegazione di gran lunga più frequentemente accolta, e più convincente è quella riassunta recentemente da Pugliese Carratelli¹⁷:

è ben noto che anche nell'antica Grecia il lato destro, identificato con l'oriente, aveva un significato favorevole, protettivo e il sinistro, identificato con l'occidente, un valore contrario ... può darsi che il redattore [della lamina di Petelia] abbia ritenuto che la fonte vitanda dovesse collocarsi a sinistra, per accentuare la contrapposizione alla fonte salutare, implicitamente connessa col lato destro. (Pugliese Carratelli 2001, p. 56 s.).

Questa è appunto l'opinione di Rohde, Olivieri, Zuntz, West, Janko ed Edmunds¹⁸. La spiegazione che insiste sul valore culturale della destra è sicuramente sulla strada giusta, anche se richiede qualche aggiustamento¹⁹. Partendo da queste considerazioni, vari studiosi, tra cui Zuntz, West, e Janko, hanno tentato di ricostruire un "archetipo" da cui tutte le versioni derivano, un tentativo che presenta varie difficoltà²⁰.

Zuntz pensava che la lamina di Petelia fornisse la versione originale, con la fonte "cattiva" a sinistra²¹. In questo egli è isolato, e abbandonò quest'idea quando fu pubblicata la lamina di Hipponion. Sostenne che le lamine cretesi rappresentavano la versione originale, con la fonte a destra; quelle di Hipponion e Farsalo avrebbero rappresentato uno sviluppo successivo, che conservava la fonte a destra, anche se la consideravano una fonte da evitare;

¹⁷ Si veda anche Bernabé-Jiménez 2001, p. 40-43, con bibliografia.

¹⁸ Rohde 1982, II 551 n. 4, cita importanti testi a conferma: Plat. *Resp.* 614c; la *hypostion* di Pitagora (il rapporto con l'aldilà è considerato post-classico da Burkert 1961, p. 230); Plat. *Gorg.* 524a τὸ ὄδον, Hegesipp. *A. P.* 7. 545, *Virg. Aen.* 6. 136, *Hipp. ref. lucres.* 5. 8. 43 Marcovich = 28 B 20 DK (cf. sotto, n. 22); Olivieri 1915, p. 13; Zuntz 1971, p. 368; West 1975, pp. 229 e 232-233; Janko 1984, p. 93; Edmunds 2004, p. 50; Pugliese Carratelli 2001, p. 56; ricorda anche 58 B 30 DK = *Impanaro* Cardini 1964, p. 187, discusso sotto.

¹⁹ Sulla preminenza della destra si può ricordare il lavoro di Lloyd 1962 (ripreso in Lloyd 1991, pp. 27-48, con una importante premessa). Cf. anche Chartraine 1956, Cullander 1944, Willes 1997, pp. 135-143. Aretni 1998. Carratelli ricorda anche il motivo del dare la mano destra, presente in Parmenide (28 B 1. 22-23 DK). Il motivo è naturalmente diffusissimo, e non peculiare del testo di Parmenide. Cerri 1999, p. 182, nel commento *ad loc.*, cita Il. 21. 286 e altri passi omerici; cf. anche Kingsley 1999, pp. 94 e 243, che ricorda le immagini di Persefone che accoglie Eracle nell'Hades. È rappresentativo della «preminenza della destra», ma non prova nulla sulla destra come via di salvezza oltremondana.

²⁰ Si vedano le critiche di Di Benedetto 2004a, p. 298 s.; Edmunds 2004, p. 36; Pugliese Carratelli 1975, pp. 226-231.

²¹ Zuntz 1971, p. 368. Per Zuntz, in questa sua prima ipotesi, le lamine cretesi non sono semplici *excerpta* dalle lamine *laurighe* (1971, p. 363 s.), anche se non possono essere considerate l'«originale» della versione lunga (1971, p. 381). Queste considerazioni mi sembrano convincenti.

la lamina di Petelia rappresentava l'ultimo stadio, con una correzione logica che riportava a sinistra la fonte (Zuntz 1976, p. 137 s.).

West 1975, p. 229 s., seguito da Janko 1984, p. 93, ha ipotizzato che ci fosse un altro stadio originario, in cui la fonte giusta era sulla destra. Questo stadio sarebbe stato però distinto da quello delle lamine cretesi: era una opinione "comune" sull'aldilà. I testi "lunghi" avrebbero aggiunto una seconda fonte per distinguere gli iniziati, ma lasciando la prima fonte (cattiva) a destra. La lamina di Petelia avrebbe corretto questo errore della geografia simbolica. Invece le lamine cretesi avrebbero corretto l'errore eliminando la seconda fonte, e rendendo il «bianco cipresso» il segno della fonte buona. Questo è abbastanza paradossale: le lamine cretesi ritrovano la forma "originaria", non iniziata, per puro caso, senza rendersi conto di perdere la particolarità degli iniziati; e inoltre i testi lunghi differenziano le fonti senza rendersi conto della stranezza della fonte cattiva a sinistra.

Alcune osservazioni importanti sulla lamina di Petelia sono state fatte da Propp. Discutendo di alcuni racconti di magia russi in cui l'eroe viene spruzzato con «acqua morta» e «acqua viva», Propp porta a confronto la lamina di Petelia. Sostiene che la seconda fonte «dà pace al morto, gli concede cioè la morte definitiva o il diritto a rimanere nel regno di Ade»²⁵. Queste osservazioni sono importanti perché mostrano come sicuramente la polarità di acqua positiva e negativa sia originaria, e perché sottolineano che in realtà la seconda acqua, pur essendo vista come preziosa, lega per sempre al mondo dei morti²⁴.

Si noti che nelle lamine il defunto dice di essere «riarso» e di «perire» (ἀρόλληται: 1. 11; 2. 13; 3. 8 B-J = I A 1. 11; I A 4. 13; I A 2. 8 PC): il pericolo è quello di una ulteriore "morte" nell'Hades. Certo la prima fonte procura

²⁴ West 1975, p. 229 n. 2, cita la lamina del Timpono grande di Thuri (8. 5 B-J = II B 2. 5 PC). Le lamine cretesi, e alcuni dei testi citati da Rohde (sopra, n. 18), e inserisce riferimenti a testi egiziani. Si può ricordare anche il santuario di Trofonio a Lebadea: Paus. 9. 49. 1-44 e (tra gli altri) Scalera McClintock 1991, p. 402; Edmunds 2004, p. 107.

²⁵ Propp 2004, p. 318. Egli sottolinea che il testo non spiega l'effetto della prima fonte, ma ipotizza che «si tratti dell'«acqua della vita», l'acqua per i morti che non entrano nell'Ade ma ne tornano. Prima dell'ingresso nell'Ade essa non ha alcun effetto e perciò non è sorvegliata» (*ibidem*). Aggiunge poi il parallelo con la discesa alla dea Ishtar nel poema babilonese *La discesa di Ishtar all'aldilà*. Quando Ishtar deve tornare dall'aldilà, viene spruzzata con «le acque della vita» (cf. Dalley 1991, p. 159).

²⁶ Come Propp stesso sottolinea, l'analogia folklorica è importante, ma non assoluta: egli spiega come, in un certo senso, «l'acqua viva e quella morta, l'acqua debole e quella forte siano la stessa cosa» (2004, p. 319): un passaggio tra il mondo dei vivi e quello dei morti. «Il morto che aspira ad entrare nell'altro mondo beve un solo tipo di acqua» (*ibidem*) e così fa chi, morto, deve ritornare al mondo dei vivi. Cf. anche Scalera McClintock 1991, pp. 398-404. Si noti che al santuario di Trofonio, il rito richiedeva di bere sia l'acqua di Lethe, sia quella di Mnemosyne (Paus. 9. 49, sopra, n. 22). Propp 2004, p. 319, ricorda un'altra fiaba in cui «l'acqua forte sta alla destra del ponte e quella debole alla sinistra»... L'eroe beve l'acqua "forte", uccide il drago ed entra nell'altro regno».

l'oblio²⁵, ma è probabile che si intenda l'oblio che serve ai morti per ritornare in vita (Plat. *Resp.* 621a). Come per i morti di Aristofane (*Ran.* 177), morire nell'Hades significa ritornare in vita.

1. 4. Destra e sinistra: *superlativo geografico e connotazioni culturali*

Ricostruire un archetipo presenta varie difficoltà. Se la fonte di destra è quella buona per trovare la salvezza, perché nel gruppo magno-greco-tessalo si dice che deve essere evitata? E perché nella lamina di Petelia non si dice di andare a destra per trovare la fonte buona? Non a caso Merkelbach proponeva di correggere il testo della lamina per ottenere una indicazione «verso destra»²⁶. Vorrei proporre una spiegazione più generale.

Inanzitutto cominciamo dal gruppo magno-greco-tessalo: se la parte destra è buona, perché non ci si accontenta della fonte di destra? La mia ipotesi è che la spiegazione sia nelle parole di Simplicio citate da Pugliese Carratelli 2001, p. 56: non solo «destra» è «buono», ma anche *sopra*, e *davanti*:

τὸ γοῦν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ἄραθὸν ἐκδόνων, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὀπίσθεν καὶ κακὸν ἐνεργον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἰσορροπεῖν ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείου ἀποσκόνησιν συναγωγῇ

e così chiamavano la destra anche sopra, e davanti, e bene; e la sinistra, anche sotto, e dietro, e male, come lo stesso Aristotele espone nella *Raccolta delle dottrine pitagoriche*

(Simp. in *Cael.* 386. 20-23 Heiberg = Aristot. fr. 200 Rose = 58 B 30 DK; trad. Timpanaro Cardini 1964, p. 186 s.²⁷).

Si noti che il termine presente nella lamina di Hipponion è πρῶθεν (1. 6 B-J = I A 1. 6 PC), molto vicino a ἐμπροσθεν del frammento di Aristotele²⁸. Si noti inoltre che il frammento di Aristotele è di poco posteriore, cronologicamente, al testo di Hipponion, e che è sicuramente appropriato come testimonianza sulle credenze dei Pitagorici a lui contemporanei. Questo accostamento è uno dei vari casi in cui si può vedere bene l'influenza del pensiero pitagorico sui testi cosiddetti orfici della Magna Grecia²⁹. Edmunds ha giustamente collegato l'idea della seconda fonte con la pratica dell'ascesi pitagorica³⁰.

²⁵ Così ad es. da ultimo Edmunds 2004, pp. 52-55, con riferimenti bibliografici. Edmunds giustamente considera la metempsicosi come un possibile sfondo religioso delle lamine.

²⁶ Cf. Merkelbach 1967, p. 78.

²⁷ Si veda anche il commento in nota della Timpanaro Cardini 1964, p. 187; Kingsley 1995, p. 331 e n. 50, per paralleli ai di fuori della Grecia.

²⁸ La tavolotta di Farsalo usa il termine πρῶτον (4. 4 B-J = I A 3. 4 PC), di significato analogo, ma si discosta dalla lettera del termine usato dai Pitagorici. Non sappiamo che termine fosse usato nella lamina di Enella (2. 8 B-J = I A 4. 9 PC).

²⁹ Sulla questione cf. ad es. Pugliese Carratelli 2001, p. 28 e sotto, sez. 3. 4.

³⁰ Edmunds 2004, pp. 50-52.

La lamina di Hipponion combina «a destra» con «davanti»; in questo modo rafforza la "bontà" della fonte. Si tratta di una sorta di "superlativo geografico", un modo di esaltare la qualità della fonte collocandola nella posizione migliore. Questa tecnica è anche evidente nel mito di Er in Platone, riportato da Pugliese Carratelli. I giusti vanno «a destra» e «in alto», e portano un segno «davanti»; gli ingiusti «a sinistra» e «in basso», e per di più portano un segno «dietro».

Perché la lamina di Petelia parla di evitare la sinistra? È senz'altro possibile che si tratti di una variazione motivata dal desiderio di relegare a sinistra la fonte meno buona, anche se suona strano che non si aggiunga che la fonte "buona" è a destra. L'indicazione della lamella, «un'altra fonte», è vaga, e non mi sembra giusto modificare il testo proprio in questo punto cruciale per far dire alla lamina che la fonte buone è da un'altra parte.

C'è un altro fattore su cui vorrei attirare l'attenzione: il sesso della persona per cui la lamina è scritta.

Le lamine 1 e 4 sono scritte per una persona di sesso maschile. Il genere del defunto sembra chiaro dalla forma maschile *aiōs*, «riaso» (1. 11 B-1), che ricompare nella lamella di Farsalo (4. 9 B-f)³¹. L'aggettivo *aiōs* ha normalmente tre uscite, ma talvolta due³². Certo sarebbe possibile pensare che il testo fosse stato studiato per adattarsi ad entrambi i sessi: *raiōs* può essere sia maschile che femminile, e *aiōs* poteva essere ambiguo. Però il testo, a chi ha scritto la lamina di Petelia, non sembrava essere ambiguo né adatto ad una donna. La lamina usa il termine *raiōs* (3. 6) e la forma femminile *aiōn* (3. 8). Inoltre la lamina di Hipponion presenta il maschile *raiōv* al v. 15, in una posizione in cui sarebbe stato facile inserire il femminile *raiōv*: *kai sē kai sv̄ raiōv dōv̄v ēp̄x̄eai d̄v̄ tē kai d̄lav̄*. Il participio maschile ha valore generalizzante solo al plurale, e non può essere riferito a un soggetto femminile³³.

Nella lamina di Hipponion, secondo il testo normalmente accettato, il defunto direbbe di essere «figlio» (1. 10 *uōs*) della terra³⁴. Questo passo è di lettura controversa. Pugliese Carratelli ha letto il testo della lamina come *IOΣBAPEAΣ*³⁵, interpretandolo come *<hv>ōs βαρέας* «figlio della greve», cioè della terra. Questa lettura è stata contestata per motivi paleografici, metrici (la rarità di *<hv>ōs* con valore *v̄* -, attestato però in Omero) e di senso («la greve» = «la terra» è sembrato improbabile)³⁶. Sacco, di recente, ha proposto di

leggere la sequenza controversa come *IEΣTIAEMI*, interpretandolo come *v̄riōs raiō <sv> ēμi*, lettura che è stata accolta da Pugliese Carratelli stesso³⁷. Questo ha il grande vantaggio di rendere il testo della lamina di Hipponion conforme a quello delle lamine di Farsalo e di Petelia. In base alle foto pubblicate e alla descrizione molto dettagliata della Sacco non mi sembra ancora del tutto esclusa una lettura *IOΣTAPEMI* o *IOΣTAIMI*, riconducibile a *iōs yās ēμi*, ipotizzata dalla Guarducci³⁸. In ogni caso la lettura della Sacco non può essere esclusa. La presenza di *iōs* non può dirsi sicura, e non ci si può basare su di essa per determinare il sesso del defunto. È possibile che, se il testo recava *v̄riōs raiō <sv> ēμi*, chi lo aveva scritto pensava a *aiōs* femminile, e che non si curasse del participio maschile del v. 15; in questo modo non ci sarebbe discordanza con il sesso del defunto a cui si accompagnava: ma è necessario fare troppe supposizioni improbabili, e il sesso del defunto tra l'altro non è stabilito con sicurezza³⁹.

Proprio la tradizione pitagorica ricordata sopra collega il mondo femminile alla sinistra e il mondo maschile alla destra. Nella serie di opposti pitagorici, ricordati da Aristotele nella *Metafisica*, troviamo:

Altri poi di questa medesima scuola affermano che i principii sono dieci, chiamati in coppie di contrari così:	
termini	interminato
pari	dispari
uno	molteplice
destro	sinistro
maschio	femmina
quieto	mosso
retto	curvo
luce	tenebra
buono	cattivo
quadrato	rettangolo

Allo stesso modo sembra che opinasse anche Alcmeone di Crotona, sia che prendesse tale dottrina da quelli, sia quelli da lui (Aristot. *Met.* a 986a = 58 B 5 DK = Timpanaro Cardini 1964, pp. 81-85)⁴⁰.

³⁷ Cf. Sacco 2001, pp. 28-30, e Pugliese Carratelli 2002, p. 228; Pugliese Carratelli 2003, p. 34 s.

³⁸ Guarducci 1985, p. 389, che leggeva (pp. 386-387): *IOΣTAIMI*.

³⁹ Cf. sotto, n. 76.

⁴⁰ Importante anche il commento della Timpanaro Cardini, nelle stesse pagine. Le coppie in opposizione sono, nel greco: *τέρας καὶ ἀνείρον, μέγιστον καὶ ἀπτόν, ἐν καὶ πᾶθος, βέλτιον καὶ ἀπώστερον, ἀπερ καὶ ἥλιον, ἡγεμονὸν καὶ κινουμένον, εἶθι καὶ καλῆραον, φῶς καὶ ὀσῶτος, δρυάδων καὶ καρόν, τετραγώνων καὶ ἐρεθιστικῶν*. Sulle teorie della generazione di Alcmeone, che sarebbe rilevante conoscere con precisione, cf. Timpanaro Cardini 1958, p. 142 s., con bibliografia. La fonte principale, piuttosto confusa, è un frammento di Censorin. 5. 2 (cf. Anaxagor. 59 A 107 DK; Lanza 1966, p. 178 s.). Si noti che l'associazione tra bianco e destro, nero e sinistra si ritrova nella figura di Thanuris, che era immaginato con l'occhio destro bianco, e quello sinistro nero (cf. Asclep. Trag. 12 F 10 Jacoby).

³¹ La lamina di Entella ha una lacuna nel punto corrispondente.

³² *LSJ s. v.* segnala come eccezioni solo Aristot. *Pr.* 860a 28, Philostr. *VS* 1. 20. 2. Sull'alternanza dell'uso a due o tre uscite negli aggettivi, un fenomeno frequente in tragedia, cf. Diggle 1994, pp. 167, 186 e 262 (con bibliografia).

³³ Barrett 1964, pp. 366-368.

³⁴ La lamina di Farsalo, ha la forma *raiōs* (4. 8), ambigua rispetto al sesso, utilizzata anche dalla lamina di Petelia (3. 6).

³⁵ Pugliese Carratelli 2001, p. 39; Pugliese Carratelli 1974, p. 110, leggeva *YIOΣBAPEAΣ*.

³⁶ Per una rassegna delle interpretazioni cf. West 1975, p. 233; Zuntz 1976, p. 142 s.; Janko 1984, p. 95; Cassio 1994, p. 196 s., e soprattutto Sacco 2001, p. 28.

C'è un'altra serie di dottrine antiche che collegano la parte destra al mondo maschile, e quella sinistra al mondo femminile: le teorie sulla generazione. Parmenide (28 B 17) e Anassagora (59 A 1, 41, 107) sostenevano che i feti maschili si formassero nella parte destra del corpo della madre, mentre i feti femminili si formavano nella parte sinistra.

Possiamo ricordare la testimonianza di Aristotele su Anassagora (*de gen. anim.* 763b 30 = 59 A 107 DK), un testo che ci informa anche su altri pensatori:

Sostengono infatti gli uni che questa opposizione esiste già nei semi, come Anassagora ed altri fisiologi. Il seme è infatti prodotto dal maschio e la femmina offre solo il luogo, e il maschio è da destra, la femmina da sinistra, e i maschi si formano nella parte destra dell'utero, le femmine in quella sinistra (trad. Lanza 1966, pp. 177-179)⁴¹.

Questo è il riassunto più chiaro della questione, anche se alcuni dettagli sono stati contestati, e non si accordano sempre con quelli riportati da altre testimonianze. Galeno, discutendo le teorie della generazione, sostiene, nel riassunto offerto da Lloyd, che, «dato che il lato destro dell'utero è più caldo (e ha sangue più puro) [...] aiuta a produrre una prole più calda (cioè maschile)»⁴². Per avvalorare queste sue affermazioni, nel corso della sua discussione di Ippocrate, *Epidemie* 6, 48, Galeno cita un passo di Parmenide che dice (28 B 17 DK = fr. 17 Cerri):

δεξιτερῶτον μὲν κόρυς, λαίως δ' αὖ κόρυς

Maschi nella parte destra, femmine nella sinistra ... (trad. Cerri 1999, p. 159)⁴³.

Anche Empedocle, il quale dava importanza alla temperatura come fattore essenziale per la determinazione del sesso, riteneva che la parte più calda del corpo della madre fosse quella destra, che portava alla nascita di figli maschili⁴⁴.

⁴¹ Ci sono discordanze nelle fonti antiche in merito all'attribuzione di queste teorie: si vedano Lesky 1961, pp. 1263-1293, Peretti 1966, Lanza 1966, pp. 177-179, Lloyd 1962, Kember 1971, Lloyd 1971, Coxon 1986, pp. 252-255, Lloyd 1991, p. 39 s., e, con un inquadramento più generale, Sassi 1988a, pp. 81-95. Per il collegamento tra parte sinistra e il femminile, cf. anche Aretini 1998, p. 23, che cita, tra gli altri, Artemidoro (*Onir.* 1, 2, 21, 26, 31, 42).

⁴² Così ritiene Lloyd 1972, p. 178, che riassume una serie di passi di Galeno e di Ippocrate di interpretazione controversa.

⁴³ Cf., oltre alla bibliografia citata sopra, n. 41, i commenti di Kirk-Raven-Schofield 1983, p. 260, e di Cerri 1999, p. 283 s.

⁴⁴ Galeno cita Empedocle 31 B 67, frammento il cui testo e interpretazione sono discussi. Per un orientamento sulla teoria di Empedocle si vedano 31 A 81, 83, Lesky 1951, pp. 1255-1262.

Analoghe sono le testimonianze di Aezio e di Censorino, anche se contraddicono alcuni dei particolari offerti da Aristotele:

Anassagora e Parmenide sostengono che dalla parte destra il seme si versa nella destra parte della matrice, dalla parte sinistra nella sinistra; quando invece il processo di versamento venga invertito si hanno femmine (Aët. 5. 7. 4)

Uscito il seme dalla parte destra nascono maschi, dalla sinistra femmine; su questo Anassagora ed Empedocle sono d'accordo (Censor. 6. 6; cf. 59 A 111 DK) (trad. Lanza 1966, p. 181).

Queste opinioni sono riprese nella medicina ippocratica. In *Aforismi*, 5, 48, si afferma che «gli embrioni maschili si trovano normalmente nella parte destra, quelli femminili nella parte sinistra» (del corpo della madre) (cf. anche 5. 38). Le teorie sulla generazione dei presocratici e di Ippocrate combinano in modi differenti gli elementi in gioco (parte destra o sinistra del corpo del padre o della madre; caldo e freddo), ma secondo una logica comune: alla parte destra e al caldo viene associato il genere maschile, a quella sinistra e freddo il genere femminile. Questo tipo di logica si trova riflesso in almeno una pratica culturale. La legge sacra che disciplinava l'Amphiarcon attico stabiliva che gli uomini dormissero ad est rispetto all'altare (sulla destra, guardando a nord), e le donne ad ovest⁴⁵.

Che rilevanza può avere questo per la lanina di Petelia? Si può suggerire che il cambiamento della posizione, da destra a sinistra, sia collegato al procedimento di adattamento di un testo che era stato immaginato per degli iniziati maschi. Chi si è preoccupato di modificare il genere dell'aggettivo *αἴος* al femminile, ha anche cambiato la posizione della fonte. Se gli uomini incontravano una fonte a destra, ma dovevano proseguire, una donna doveva incontrare la fonte di sinistra. Gli iniziati, sia uomini che donne, dovevano proseguire alla ricerca di un'altra fonte. Il testo di Petelia indica semplicemente «un'altra fonte», senza specificare che essa si trova più avanti. Anche questo è probabilmente parte del processo di adattamento della formula: è possibile che si volesse evitare di usare la stessa formula per l'iniziatore donna. È anche possibile immaginare altre ricostruzioni: ad esempio, la fonte era unica, ma appariva a destra agli uomini, e a sinistra alle donne, perché venivano da posizioni diverse, o si muovevano in direzioni diverse. Non credo che i dettagli topografici precisi fossero veramente importanti per gli autori di questi testi, quanto i valori simbolici dello spazio⁴⁶. È una topografia simbolica, che imita quella reale, ma che non deve giustificare tutti i dettagli del luogo ultraterreno⁴⁷.

⁴⁵ SEG 31 (1981) 416, righe 43-47; cf. Mee-Spawforth 2001, p. 128.

⁴⁶ Su questi temi si veda Kingaley 1995, pp. 77 e 186-187, e la bibliografia citata sopra, n. 1.

⁴⁷ Sulla escatologia greca cf. Albinus 2000.

Naturalmente non è possibile *dimostrare* questa ipotesi allo stato delle cose. Si cerca di comprendere cosa spiega una specifica modifica avvenuta in una determinata lamina. Solo se trovassimo un altro testo della stessa area geografica, chiaramente scritto per una donna, e se anch'esso indicasse la fonte di sinistra, l'ipotesi del legame tra il sesso del defunto e la strada da seguire sarebbe confermata.

Si noti che in ogni caso la lamina di Petelia occupa una posizione peculiare sulle prospettive escatologiche dell'iniziata. Di Benedetto, in un importante lavoro, ha dimostrato come il v. 11 δ[λ]λοιοι πε[θ]ί η[μ]ώεσσιν ἀνδ[ε]λ[φ]ο[ι]σ[ι]ν vada inteso «regnerai sugli altri eroi», in conformità all'uso omerico del verbo⁴⁸. Di Benedetto sottolinea che, a differenza di altre lamine (9 B-J = II B 1 PC, da Thurii), questa non promette una divinizzazione; e d'altra parte lo *status* sembra superiore a quello prospettato dalla lamina di Hipponion, con cui ha per il resto fortissime somiglianze. La volontà di individualizzare il testo, adattandolo a una defunta dotata di un particolare *status* elevato, è chiara.

1. 5 La lamina di Mylopotamos: una eccezione?

Le lamine del gruppo cretese-tessalo, che invitano ad andare alla fonte di destra, sono scritte per uomini: la forma υἱός, «figlio», ricorre in tutte le tavolette di Eleutherna (5a, b, c, e, f) e in quella tessala (6). Questo non consente ambiguità. C'è una eccezione: la lamina 5d B-J (= I B 4 PC), trovata nella regione Mylopotamos. Ci sono problemi di lettura e di interpretazione. La lamina presenterebbe il testo ΓΑΣΗΜΙΥΗΤΗΗΡ⁴⁹. La Guarducci ha proposto di correggere in Γās η̄ιυ θυράττη. Questa è la soluzione più convincente⁵⁰, si potrebbe pensare anche a forme come Γās η̄ιυ ικττη, o Γās η̄ιυ μύοττη, ma queste correzioni si allontanano troppo dal testo della lamina, e non hanno paralleli precisi per il contenuto, anche se le nozioni di "supplisce" e di "iniziato" sono presenti in altre lamelle.

Se l'interpretazione della Guarducci è giusta, si può notare che anche a Creta troviamo un occasionale adattamento della formula maschile per una donna, e che l'adattamento è imperfetto: la forma αἰός, che è normalmente a tre uscite (si ricordi αἰὼν nella lamina di Petelia, 3. 8 B-J), verrebbe usata come

⁴⁸ Di Benedetto 2004a, p. 294, confrontando Il. 1. 252, 4. 61 = 18. 366, 14. 94, 23. 471, Od. 7. 23. Anche se «eroi» è maschile, il redattore della lamina di Petelia non aveva bisogno di mutarlo al femminile, poiché era un plurale generalizzante, comprendente sia eroi che eroine.

⁴⁹ Così la Guarducci, accettata da Bernabé-Jiménez 2001, p. 266, e Pugliese Carratelli 2001, p. 82. Zuntz 1971, pp. 362 e 363 n. 3, leggeva ΓΑΣΗΜΙΥΗΤΗΡ, ma considerava θυράττη una possibile correzione.

⁵⁰ Pugliese Carratelli 2001, p. 82 s., ha proposto Γās η̄ιυ γ<ε>υ<ε>ττη, intendendo γ<ε>υ<ε>ττη = γεῦεττη? e confrontando Soph. OR 472 ó Διός γεῦεττῶς, Eur. Ion 916 ó δ' εἰυός γεῦεττῶς καὶ οἰός. La difficoltà di questa proposta è ovvia: solo γεῦεττῶς è attestato nel senso di «figlio», e solo nei due casi segnalati da Lsjf (s. n. 1.2), ripresi da Pugliese Carratelli. Bisogna far equivalere un termine attestato nel senso di «genitore», con un ovvio suffisso di agente -ττη, a un nome diverso, con una terminazione diversa, che occasionalmente significa «figlio» anche se normalmente significa «padre».

se ne avesse due⁵¹. Inoltre anche il nome «figlia» è scritto con caratteristica incertezza, questo può essere un segno di un processo di adattamento estemporaneo. Certo è eccezionale anche il fatto che questa sia l'unica lamina cretese a non essere stata trovata piegata, e l'unica di forma semilunare⁵². In ogni caso, questa lamina fa parte di una tipologia testuale diversa da quella di Petelia, e non smentisce l'ipotesi avanzata sulla localizzazione della prima fonte.

2. Il sesso degli iniziati e la critica del testo

2. 1. «Pura dai puri»

Individuare il sesso degli iniziati è importante anche per comprendere il gruppo di lamine contenenti un discorso indirizzato a Persefone. Si tratta delle lamine 9, 10a, 10b e 11 dell'edizione Bernabé-Jiménez⁵³. Le prime tre sono state ritrovate nel Timpone piccolo, una tomba del IV sec. a. C. nel territorio di Thurii (Sibarì). La lamina numero 11 è di età imperiale romana (II-III sec. d. C.); è stata ritrovata a Roma, forse in una tomba presso S. Paolo sulla via Ostiense, e mostra la lunghissima sopravvivenza sotterranea di questi testi misteriosi. Il primo verso delle tre lamine di Thurii, a parte alcuni dettagli ortografici, è identico:

ἐρχομαι ἐκ καθάρων καθάρῳ, χθονίων πατρίαιετα

vengo pura dai puri, regina di chi sta sotto terra.

Il testo prosegue invocando Eukles, Eubouleus e gli altri dei immortali (e, in 10a e 10b, i *daimones*).

La lamina 11 presenta una leggera variazione:

ἐρχεται ἐκ καθάρων καθάρῳ, χθονίων πατρίαιετα

viene pura dai puri, regina di chi sta sotto terra.

Anche questo testo continua invocando Eukles, Eubouleus e forse un'altra divinità.

Nell'interpretare il primo verso di queste lamelle ci sono due possibilità. La prima è di collegare καθάρῳ con il soggetto: «io, pura, vengo dai puri». Questo ha il grande vantaggio di essere conforme a espressioni frequenti nella lingua greca⁵⁴. È vero che di solito queste espressioni hanno un καὶ rafforzamento

⁵¹ Cf. sopra, n. 32.

⁵² Cf. Pugliese Carratelli 2001, p. 82.

⁵³ Rispettivamente II B 1, II A 1, II A 2, I C 1 PC; sono catalogate come gruppo A da Zuntz 1971 e Riadweg 1998.

⁵⁴ Cf. Soph. Phil. 364 κακῶτον κακ κακῶν, 874 εὐγενῆς ... κατ' εὐγενῶν, OR 1397, Plat. Phaedr. 246a δυοῖσι καὶ ἐξ δυοῶν, 274a, 249e ἀποστῆτε καὶ ἐξ ἀποστῶν (Rohde 1982, II, p. 548 n. 2; Zuntz 1971, p. 306 s.; Bernabé-Jiménez 2001, p. 138 n. 360).

tivo («nobile e di antenati nobili»): ma un esempio senza *kai* rafforzativo si trova in Andocide (*myst.* 109 *ἀγαθὸν ἔξ ἀγαθῶν ὀντες*)⁵⁵. È vero inoltre che queste espressioni si riferiscono di solito alla ascendenza, agli antenati; non sappiamo se nelle lamine si presupponga che anche gli antenati del defunto siano puri, o se invece si alluda a una comunità di puri (cioè di iniziati) da cui il defunto proviene. D'altra parte, che l'iniziazione fosse trasmessa ai discendenti e costituisse un segno di nobiltà spirituale, non stupisce: inoltre il processo di iniziazione era talvolta visto come un processo di adozione⁵⁶. Questo si accorda bene anche con un senso accessorio di *καθαρός*: «di stirpe genuina» (LSJ s. v. 4). Gli iniziati sono «puri» sia in senso rituale sia per nobiltà di discendenza (spirituale o fisica). Infine è chiaro che i due termini in poliptoto *καθαῶν καθαρά* sono collegati. Inoltre è più appropriato sottolineare la purezza del defunto, derivante da rituali che lo hanno reso degno di accedere a una condizione privilegiata nell'aldilà (nonostante alcune discussioni sul significato preciso di *καθαρός* in opposizione a *ὄσιος, ἄγιος* e ad altri termini). Così Comparetti, Olivieri, Zuntz, Riedweg, Bernabé-Jiménez, tra gli altri, scelgono di collegare l'aggettivo al soggetto del verbo⁵⁷. Si può aggiungere che esiste un parallelo abbastanza stretto nella filosofia presocratica. Aezio afferma che Empedocle

θεῖας μὲν οἴεται τὰς ψυχὰς, θεῖους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς
(Aet. I. 7. 28 = 31 A32 DK)

ritiene divine le anime, e divini anche quelli che le possiedono puri puramente (trad. Gallavotti 1975, p. 116).

La coincidenza con il testo delle lamine è strettissima: non solo troviamo il poliptoto *καθαροὺς καθαροὺς* ma anche l'affermazione che le anime «pure» sono «divine». Sia in Empedocle che nelle lamine, la purezza è una condizione per la divinizzazione, anche se l'accento è su aspetti differenti. Empedocle nella redazione trasmessa da Aezio, insiste sulla necessità di mantenere il possesso delle anime in modo puro (*καθαροῖς*): le lamine insistono sul fatto che il defunto discenda da esseri puri (o provenga da una comunità di puri). La coincidenza più notevole si ha nel motivo della divinizzazione. Una delle lamine di Thuri dice che il defunto diventerà «dio» (*θεὸς δ' ἔσθι ἀντὶ βροτοῦ*)⁵⁸, quella di Roma dice che Cecilia Secondina è

⁵⁵ Segnalato da Rohde 1982, II, p. 548 n. 2.

⁵⁶ Cf. Kingsley 1999, pp. 150-152 e 249, con bibliografia.

⁵⁷ Comparetti 1910, p. 25; Olivieri 1915, p. 5; Zuntz 1971, p. 306 s.; Riedweg 1998, p. 379; Bernabé-Jiménez 2001, p. 138 s.

⁵⁸ Lamina 9, 9 B-J = II B 1, 9 PC = 488, 9 Bernabé.

«divenuta divina» (*στὴν γυνῶσα*)⁵⁹. Inoltre, cosa ancora più importante, tutti i defunti del Timpone piccolo di Thurri dicono: «mi vanto di appartenere anche io alla vostra stirpe beata»⁶⁰, cioè dicono di appartenere alla stirpe degli dèi immortali o dei *daimones*. Non si tratta quindi solo di un processo di divinizzazione successivo alla morte, ma di una vera e propria origine divina, come nell'affermazione attribuita ad Empedocle. I legami di Empedocle con la tradizione pitagorica e con quella misterica sono fortissimi, come è stato recentemente ribadito⁶¹. Questo tassello si aggiunge agli altri e conferma che Empedocle conosceva la tradizione delle lamine cosiddette orfiche, e che vi alludeva nei suoi versi: anche nella parte esoterica avrebbe potuto inserire un'allusione che solo gli iniziati avrebbero colto, e che solo a chi conosceva i riti poteva essere utile⁶².

Altri interpreti invece, tra cui un primo tempo Comparetti stesso, Diels-Kranz e di recente Pugliese Carratelli, collegano *καθαρά* delle lamine a Persefone⁶³. Anche in questo caso gli interpreti hanno pensato che ci sia una unica interpretazione originaria, una interpretazione "giusta". Zuntz, Riedweg e altri (tra cui Bernabé-Jiménez) si trovano però a produrre dei testi incoerenti dal punto di vista del genere grammaticale, cosa notata da Pugliese Carratelli⁶⁴. Il frammento 9 B-J, nella loro edizione, inizia con *καθαρά*, un soggetto femminile. Però al verso 9 troviamo due vocativi maschili. Il verdetto sul morto è questo:

ὀβιε καὶ μακαροτέρε, θεὸς δ' ἔσθι ἀντὶ βροτοῦ
beato e felice, sarai dio invece che mortale
(9, 9 B-J = 488, 9 Bernabé = II B 1, 9 PC).

La parola *ὀβιος* ha due uscite solo in Tzetzes, e per *μακαροτέρως* LSJ non segnala esempi a due uscite. La forma *θεός* è in sé ambigua rispetto al genere (*ἦ θεός* è frequente), ma non in questo contesto.

Chi difende *καθαρά* come riferito al soggetto spesso afferma che la forma femminile si riferisca all'anima (*ψυχὴ*) femminile quindi in greco⁶⁵. Ma il ter-

⁵⁹ Lamina 11, 4 B-J = I C 1, 4 PC = 491, 4 Bernabé.

⁶⁰ Lamina 9, 3, 10a, 3, 10b, 3 B-J = II B 1, 3, II A 1, 3, II A 2, 3 PC = 488, 3, 490, 3 Bernabé.

⁶¹ Kingsley 1995. Per altre comunanze tra Empedocle e Parmenide si veda sopra, sez. 1, 4 (teorie della generazione) e sotto, sez. 3, 3.

⁶² Gallavotti 1975, p. 116, riteneva che questo passo dossografico fosse una «aggiunta eterogenea» (*infern*), ma è improbabile che Aezio o un tardo commentatore interpolasse qualcosa che corrisponde così bene all'ambiente filosofico e religioso da cui Empedocle proviene.

⁶³ Cf. Comparetti in Fiorelli 1880, p. 158; Comparetti 1882, p. 115; Diels-Kranz 1951, testo I B 18, 1, 19, 1; Pugliese Carratelli 2001, p. 104.

⁶⁴ Pugliese Carratelli 2001, p. 104.

⁶⁵ Ad es. Rohde 1982, II, p. 548 n. 2; Olivieri 1915, p. 5; Bernabé-Jiménez 2001, pp. 73 n. 165, 135 s.

mine «anima» appunto non compare⁶⁶. Non solo: l'unica lamina (numero 8 B-J, da Thuri) che menziona esplicitamente la ψυχὴ al verso 1, utilizza però al verso 3 il participio *maschile* παθών. Quindi anche quando si menziona l'anima ψυχὴ, non è necessario usare il femminile. Inoltre il riferimento all'anima non spiega perché la lamina 9 B-J usi la forma maschile ὄβριε al v. 9. Perché non fu scritto tutto il testo al maschile, anche al primo verso? La forma maschile καθρός era metricamente possibile e stilisticamente non ambigua. Kotansky, sulla base di queste osservazioni, ha avanzato l'idea che il testo fosse stato scritto primariamente per donne; in questo è stato seguito da Edmonds⁶⁷. Anche per questo tipo di testo abbiamo solo un caso in cui l'interpretazione di καθρός come nominativo femminile sembra inevitabile per il contesto, chiaramente riferito a una donna: la lamina di Cecilia Secondina, risalente a sette secoli dopo quelle di Thuri. D'altra parte la lamina 9 da Thuri richiede un'interpretazione "maschile".

Si può pensare a una soluzione più semplice: il primo verso di queste lamine è un verso intenzionalmente ambiguo. Quando la formula è usata per una donna, l'aggettivo si riferisce al soggetto, quando ad un uomo, probabilmente veniva inteso come epitetto di Perfesone, come variazione, certo eccezionale, di ἀνὴρ Πεφεφόνεια (Od. 11. 386). Questa ambiguità del verso viene sfruttata da chi creò il testo delle lamine di Thuri. È possibile che la versione "originaria" prevedesse che il soggetto della frase fosse femminile, e che l'uso per Perfesone sia una reinterpretazione. Certo l'aggettivo καθρός riferito a una divinità è di una audacia senza confronti, perché presuppone che la divinità potrebbe non essere pura.

C'è un'altra via. Bisogna notare che al primo verso della lamina 10a B-J in realtà sembra possibile integrare la forma maschile καθρός. La lamina ha l'omicon di καθρός (καθροσινλ*α) e gran parte del resto del testo deve essere integrata. Si noti che l'α capo prima di οβασινλ*α può aver favorito la confusione dello scriba⁶⁸. Il problema si pone anche al verso 6 delle lamine 10a e

⁶⁶ Notare che Zuntz 1971, p. 363, ritiene addirittura che θυράριππ della lamina di Myriopotamos sia una modifica introdotta per riferirsi a una ψυχὴ sottintesa, piuttosto che ammettere la presenza di una donna tra gli iniziati; come prova rimanda a καθρός della serie ora analizzata, dove di nuovo il termine ψυχὴ sarebbe sottinteso. G. B. D'Alessio mi segnala la variazione tra femminile (con la presenza del termine ψυχὴ) e maschile in Od. 11. 477 e 487 (e *passim* nella *Nelkyda*). Si noti anche la variazione, con prevalenza del maschile, all'interno della stessa frase in Od. 11. 90-91 ἦδὲ δ' ἐνὶ ψυχῇ Ἐπιβαίων Τελεστοῦ / χυθέρων ορκίτηρτων ἔχων.

⁶⁷ Kotansky 1994, p. 109 s.; Edmonds 2004, p. 65 s.

⁶⁸ Riporto qui i dati testuali relativi ai versi discussi. Verso 10a. 1 B-J: ἐργουαεκαρουχογωνυ καθραγω,χουινωβαοσινλητ lamina ἐργουα <> ἐ<> κα<βα>πωυ (σχογουω) καθραγῶ χ<δ>ουιλῶν βαοιλῆλε<α> Olivieri. Verso 10a. 6 B-J: κερτιυκο lamina κέτ<τ><ς> ἦκω Diels-Kanz 1951. 1 B 1.7, κέτ<τ><ς> ἦκω Pugliese Carratelli 2001, p. 101, κέτ<τ><ς> ἦκω Olivieri 1915, pp. 9-11. Verso 10b. 1 B-J: ἐργουαεκαθραγωκαθὸ βαοσινλ*α lamina ἐργουα ἐ<> καθ<α>ραγῶ <> καθ<α>ραγῶ χθ<δ>ουιλῶν βαοιλῆεα Comparatti, ἐργουα ἐ<>> καθ<α>ραγῶ<> καθ<α>ραγῶ<δ><ς> χθουιλῶν > βαοιλῆεα Battezzato. Verso 10b. 6 B-J: δερτιυκου lamina, ἐρκιπκοου ἦκω Pugliese Carratelli 2001, p. 101 (cf. 1974, p. 116), κέτ<τ><ς> ἦκω Olivieri 1915, pp. 9-11.

10b B-J (= 489-490 Bernabé = II A 1-2 PC), da Thuri. Al verso 6, in contesti di lettura molto difficile, bisogna decidere se scrivere κέτ<τ><ς> «supplice» al femminile, oppure κέτ<τ><ς> al maschile. Il testo 10a sembra puntare a κέτ<τ><ς>, e 10b, con le sue *etia* fuori posto, a κέτ<τ><ς>. La forma femminile κέτ<τ><ς> è «ametrica», cioè presuppone una sillaba breve nel punto in cui dovremmo avere il secondo *longum* dell'esametro. In realtà questo fenomeno ha paralleli in Omero⁷⁰. Si noti in ogni caso che la parola κέτ<τ><ς> finisce con un sigma, anche questo fonte di eccezioni⁷¹. Questa irregolarità metrica non sorprende molto in questi testi, spesso tutt'altro che inappuntabili.

In conclusione: nelle lamine che iniziano con ἐργουα ἔκ καθρῶν, se il testo è per una donna, la parola καθρός va riferita alla defunta stessa. Quando il testo è per un uomo, come nella lamina 9 B-J, è forse possibile riferire καθρός a Perfesone, e far precedere il termine da una virgola. Nella lamina 10a. 1 B-J, in alternativa, è possibile integrare καθρός. Al v. 6 bisogna restituire la forma della parola «supplice» in concordanza con il genere del soggetto del v. 1.

2. 2. Testo e archeologia

Offro qui una tabella che riassume le indicazioni testuali e archeologiche sul genere sessuale dei singoli defunti, relativamente alle lamine con testi estesi. Seguo la numerazione di B-J⁷². La colonna "testo" riporta le indicazioni sul sesso del defunto presenti nel testo; quella successiva i dati archeologici; la quarta indica se la lamina è stata piegata o no; la colonna finale indica la "coerenza" tra testo e dati archeologici per quanto riguarda il sesso del defunto. La Guarducci offre lo studio più completo e dettagliato sulle circostanze archeologiche dei ritrovamenti⁷³. Edmonds e Kotansky sono tra i pochi studiosi ad essersi occupati del genere sessuale dei defunti⁷⁴.

⁶⁹ Si noti che Edmonds 2004, p. 82 sceglie di leggere κέτ<τ><ς> in entrambe le lamine, anche se insiste che i testi si riferiscano a donne.

⁷⁰ Si vedano Maas 1976, p. 107; Martinelli 1995, p. 64; Chantraine 1948, p. 104, che cita Od. 10. 64 πῶς ἦδης, Ὀδυσσεύ, con sigma finale, e nella stessa posizione metrica di κέτ<τ><ς>.

⁷¹ Maas 1976, p. 110, che ricorda tra l'altro Bacchyl. 17. 90; Snell accetta anche Pind. Ol. 6. 77 e Pylh. 3. 6 (cf. Maehler 1989, p. 188).

⁷² Le lamine raggruppate da Bernabé-Jiménez 2001, pp. 279-281 al n. 16 (486 Bernabé 2005; non raccolte in Pugliese Carratelli 2001) presentano una porzione di testo ridottissima, spesso unicamente il nome dell'iniziatore o un saluto a una o più divinità inferie; quando il nome dell'iniziatore è presente dobbiamo presupporre una coerenza tra testo e contesto, almeno nell'intenzione originaria; negli altri casi la questione del genere sessuale non è rilevante.

⁷³ Guarducci 1974, pp. 8-18.

⁷⁴ Cf. Kotansky 1994, pp. 109-110; Edmonds 2004, pp. 65-66, con ulteriore bibliografia.

Tabella di corrispondenze tra i dati archeologici e quelli testuali relativi al genere del defunto

Provenienza	Testo	Defunto	Piegatura	Coe
1 Hipponon	Maschio (ὄος 10?; αἰὼς 11; πῦρ 15) ⁷⁵	«probabilmente femminile» ⁷⁶	SI	NO
2 Eritellia?	Maschio? (ἡλεμηνικὸς ἦπος 2/7)	non identificabile ⁷⁸	?	
3 Petelia	Femmina (αἰὼν 8)	non identificabile ⁷⁹	SI	
4 Pharsalos	Maschio (αἰὼς 9) ⁸⁰	non identificabile ⁸¹	SI/pez	
5a Eleutherna	Maschio (αἰὼς 1; υἱὸς 3)	non identificabile ⁸³	SI/pe	

⁷⁵ Edmonds 2004, p. 66, propone di interpretarla come riferita a un defunto femminile, ritenendo (n. 101) che l'uso di forme maschili sia non marcatto, e si riferisca a una donna. La cosa non sembra probabile: per il participio cf. Barrett 1964, pp. 366-368, ad Eur. Hipp. 1102-1150.

⁷⁶ Foti 1974, p. 97: «individuo di giovane età probabilmente di sesso femminile»; Pugliese Carratelli 1974, p. 109; Musti 1984, p. 73, nota che il corredo è femminile «anche se ciò sembra in contrasto, non insanabile però di fatto, con l'uso del maschile nell'ambito della lamina stessa»; Bottini 1992, p. 52, afferma che «sul sesso femminile non vi sono incertezze», sottolinea che le *lekythoi* e la piccola *hydria* trovate insieme al cadavere fossero da collegarsi non solo ad un «ampiego rituale» ma anche «alla sfera femminile, identificata tradizionalmente da quanto attiene alla *kosmetikè* e alla *kommotikè bednè*, all'arte del trucco e della cura della persona e dell'abbigliamento» (p. 54). D'altra parte Arslan 1986, p. 1044, parla di «l'ombel 19, che si presume femminile», ma aggiunge che (p. 1047) «si è avuta una quasi completa distruzione delle tracce ossee. È stato quindi impossibile raccogliere dati antropologici». Egli nota alcune peculiarità della tomba 19 dal punto di vista dell'orientamento (Est-Ovest) e del corredo (Arslan 1986, p. 1058).

⁷⁷ Anche in questo caso Edmonds 2004, p. 66, pensa a una donna, cosa non dimostrabile.

⁷⁸ Il testo non è accessibile al pubblico; cf. Bernabé 1999, p. 53. Il testo fu ritrovato «dentro una lampada di terracotta, perduta, forse del 3. secolo a. C.» (Frel 1994, p. 183).

⁷⁹ «Fu trovata questa lamina, non si sa da chi, presso Strongoli, sul luogo dell'antica Petelia, certamente in un sepolcro» (Comparati 1910, p. 31; cf. il documento ottocentesco edito in Pugliese Carratelli 2001, p. 69 s., e Bottini 1992, p. 56, con riferimenti alla pubblicazione originale). La lamina, secondo il curatore del catalogo del British Museum, sarebbe stata conservata in un astuccio per anello sospeso al collo con una catenella (Guarducci 1974, pp. 8-11; Bottini 1992, p. 57); il contenitore è però del II-III sec. d. C. (Zuntz 1971, p. 355). Un nuso posteriore non sembra sorprendente (cf. la lamina di Cecilia Secundina; Zuntz 1971, p. 355 s.; Kingsley 1995, pp. 308-311; R. Olinos in Bernabé-Jiménez 2001, pp. 339-341). Guarducci 1974, p. 11, osserva che il contenitore è troppo piccolo per contenere la lamina («la lamina era ripiegata costoliva, come ho detto, un fagotino regolare di cm 1 x 1, 5. La capsula misura cm 3,5 di larghezza e al massimo, 0,5 di diametro»). Questo non è decisivo, perché, come la Guarducci stessa afferma, la lamina (4,5 x 2,7 cm) è stata «ripiegata quattro volte verticalmente e almeno una orizzontalmente» (Guarducci 1974, p. 9); se le piegature orizzontali fossero state due o più, come la Guarducci ammette, la lamina sarebbe potuta entrare nella custodia. Bisogna notare che forse anche il testo di Hipponon era portato al collo dal defunto, essendo stato trovato collocato sulla parte alta dello sterno (cf. Arslan 1986, p. 1037; Bottini 1992, p. 57).

⁸⁰ Edmonds 2004, p. 66, pensa a una donna; cf. sopra, n. 32.

⁸¹ Cf. Guarducci 1974, p. 11 s. La lamina fu ritrovata in un'*hydria* di bronzo. Certamente il ratto di Orizia, raffigurato sul vaso, fa pensare a una immortalizzazione di una donna.

⁸² Cf. la fotografia di Verdalis 1951, p. 99, e Guarducci 1974, p. 12.

⁸³ Comparati 1910, p. 37: furono acquistate dall'agente consolare austro-ungarico a Rhehymnon, il signor Trifilli; tavolette «provenienti probabilmente, se non sicuramente, egli diceva, da Eleutherna, ove dovettero esser trovate da qualche villico certamente in antichi sepolcri, sul luogo però e modo del ritrovamento egli non aveva alcuna precisa notizia».

⁸⁴ Guarducci 1974, p. 13: «una sola delle sette laminae cretesi non dimostra tracce di piegatura [= 5d B-1]. Delle altre alcune furono ripiegate, altre - forse - arrotondate. Le due della collezione

5b Eleutherna	Maschio (αἰὼς 1; υἱὸς 3)	non identificabile:	SI
5c Eleutherna	Maschio (αἰὼς 1; υἱὸς 3)	non identificabile:	SI
5d Mylopotamos	Femmina (αἰὼς 1; θυ<σ>δ<τριπ> 3) ⁸⁵	non identificabile ⁸⁶	NO
5e Eleutherna	Maschio (αἰὼς 1; υἱὸς 3)	non identificabile ⁸⁷	SI
5f Eleutherna	Maschio (αἰὼς 1; υἱὸς 3)	non identificabile:	SI
		come 5e	
6 Tessaglia?	Maschio (αἰὼς 1; υἱὸς 3)	non identificabile ⁸⁸	NO
7a Pelinna	Maschio? (πρὸς ὄβλιε 1; ταῖπος 3; κρῶς 5) ⁹¹	femminile ⁸⁹	NO ⁹⁰
7b Pelinna	Maschio? (πρὸς ὄβλιε 1; ταῖπος 3; κρῶς 4)	Femminile (come 7a)	NO
8 Thuri (Thimpe grande)	Maschio (ταῖβ 3) ⁹²	Maschile ⁹³	SI
9 Thuri (Thimpe piccolo)	Maschio (ὄβλιε καὶ μακαροτρε 9)	non identificabile ⁹⁴	NO
10a Thuri (Thimpe piccolo)	Femmina? (κῆραρ 1; ἰκέτρι <S>? 6)	non identificabile (come 9)	SI

Stathis erano, a detta del venditore, inserite in piccole custodie cilindriche»: affermazione che la Guarducci considera sospetta (cf. sopra, a proposito della lamina di Petelia).

⁸⁵ Sull'incocerenza grammaticale tra αἰὼς e θυ<σ>δ<τριπ> cf. sopra, sezione 1. 5.

⁸⁶ Bottini 1992, p. 125.

⁸⁷ Acquistate sul mercato antiquario da una collezionista greca; Verdalis 1954, p. 56.

⁸⁸ Le circostanze del ritrovamento non sono note; Bottini 1992, p. 127; Pugliese Carratelli 2001, p. 94, con riferimenti. L'oggetto è stato acquistato dal P. Getty Museum di Malibu.

⁸⁹ Cf. Bottini 1992, p. 129, con riferimenti.

⁹⁰ Guarducci 1990 stranamente non discute la non piegatura di questo testo, che confermerebbe la sua tesi secondo cui sono piegate solo le lamine inserite nella bocca del defunto (cf. Guarducci 1974).

⁹¹ La lettura *τελέσας* al v. 7 è incerta, e in ogni caso non è possibile escludere il femminile *τελέσασα* (cf. l'apparato di Bernabé-Jiménez 2001, p. 268, e Riedweg 1998, p. 392). Lo stesso problema riguarda anche la lamina 7b. Si noti che Scarpi 2002, p. 437, traduce *πρὸς ὄβλιε* come un femminile: «de volte beata». D'altra parte la menzione di «oro» e «ariete» fanno pensare a un uomo, più che a una donna. L'aggettivo *πρὸς ὄβλιος* è considerato a due terminazioni da LSJ, conformemente alla maggioranza dei composti con *πρ<ν>*, ma le attestazioni femmine partono dal II sec. d. C. (Secund. Sent. 20; Giovanni Damasceno, *Laudatio S. Barbarae*, in Migne, PG, 96, col. 797. 27). Inoltre alcuni composti simili hanno tre uscite in età classica, cf. ad es. *πρὸς ὄβλιος* (*πρὸς ὄβλιος* in Archil. fr. 163. 2 e 228 West), *πρὸς ὄβλιος*; *πρὸς ὄβλιος*. È importante notare che la prima attestazione di *πρὸς ὄβλιος* (Soph. fr. 837. 1 R., al plurale maschile) si riferisce agli iniziati al mistero.

⁹² Comparati ricostruiva un'altra forma maschile al v. 5, integrando il testo *ὄβριος* in *ὄβριος* <αἰ>. Comparati è seguito ad es. da Pugliese Carratelli 2001, p. 113. Al contrario Zuntz 1971, pp. 329 e 332, seguì ad es. da Riedweg 1998, p. 394, Bernabé-Jiménez 2001, p. 269, legge *ὄβριος* <ει>.

⁹³ Fiorilli 1879, p. 156, parla di «defunto»; cf. Zuntz 1971, p. 289, e Bottini 1992, p. 43, che tengono per certa l'identità maschile del defunto. Burkert 1975, pp. 101-104, suggerisce una possibile identificazione del defunto con l'indovino e profeta Lampro; si veda però Guarducci 1978, p. 259 n. 3, che ritiene la scrittura troppo tarda. Sul ritrovamento cf. anche Guarducci 1974, p. 12.

⁹⁴ Sulla campagna di scavo, non impeccabile, cf. Zuntz 1971, pp. 290-293; Bottini 1992, p. 41; Guarducci 1974, p. 12.

10b	Thurii (Timpone piccolo)	Maschio? ⁹⁷ (καθάρσ 1; ⊂->κ<ετ1> 0 ⊂->κ<ετ1> 6)	non identificabile (come 9)	NO	
11	Roma?	Femmina (καθάρσ 1; Καρκλία Ζεκουβέλτα ... Σία γεγόρα 4)	Femmini? ⁹⁸	SI	SI?
12	Thurii (Timpone grande)	Nessuna indicazione di sesso	(avvolgeva 8)	SI	

Il fatto è che il contesto archeologico è raramente identificabile o chiaro: molte di queste lamelle furono depredate da ignoti e introdotte sul mercato antiquario, portando così alla perdita di preziose informazioni sulla provenienza e sul contesto. Il materiale prezioso aveva ovviamente attirato i tombatori. Non sempre i resoconti degli scavi sono sufficientemente accurati (spicciolmente per il Timpone piccolo di Thurii). Troviamo incoerenze tra testo e contesto archeologico nella sepoltura di Hipponion e in quella di Pelinna: il Timpone grande invece sembra aver contenuto un defunto di sesso maschile, in coerenza con il testo.

Nei casi in cui abbiamo l'indicazione del nome del defunto dobbiamo presupporre che, almeno nelle intenzioni di chi scriveva o faceva scrivere la lamina, essa fosse destinata per accompagnare il defunto nominato. Nei casi di testi più lunghi è evidente che il processo di adattamento richiesto era in alcuni casi visto come troppo difficile linguisticamente. Talvolta (5d, 7a e 7b?) veniva effettuato in maniera parziale, sfruttando le possibili ambiguità degli aggettivi della prima classe (a due o tre terminazioni) oppure veniva tralasciato del tutto, perché considerato non necessario: il genere maschile appariva abbastanza generico da poter essere adatto anche a una donna. Risultano così tanti più significativi i casi in cui si è prodotto uno sforzo di adattamento al sesso del defunto: in particolare la lamina di Petelia.

Non è tutto, però. Le sepolture maschili e femminili sono differenziate da un dato archeologico abbastanza interessante: la posizione della lamina rispetto al cadavere. Le sepolture chiaramente identificate come femminili presentano la lamina sul petto, probabilmente indossata come amuleto. Questo vale per la lamella di Hipponion⁹⁶, forse per quella di Petelia, che era utiliz-

⁹⁶ Compare nel negozio di un antiquario romano; «il luogo preciso del ritrovamento sarebbe ignoto, ma forti ragioni inducono a pensare che provenga dalla necropoli della via Ostense presso S. Faolo» (Comparetti 1910, p. 42). La presenza del nome della defunta indica con certezza una destinazione, almeno in prima istanza, legata alla sepoltura della stessa Cecilia Secondina. Si trattava forse una parente di Plinio il Giovane: cf. Kotarsky 1994, p. 107 s.

⁹⁷ Cf. Foti 1974, pp. 97 e 103. Cf. Arslan 1986, p. 1047: «laminetta aurea con testo orfico nella tomba 19 ... probabilmente appesa al collo con un filo in materiale deperibile: non ci sono segni di buchi per il filo, nella tavoletta». Egli nota che «gli oggetti ornamentali (anelli, fibule, orecchini, pendenti, spille) appaiono sempre nel posto corrispondente alla loro posizione sul cadavere vestito» (Arslan 1986, p. 1039). Bottini 1992, p. 55, è in sostanza favorevole all'ipotesi di Arslan.

zata in età romana come amuleto inserito in una catena⁹⁷, e per le lamine di Pelinna, ritrovate «sul petto, in posizione simmetrica»⁹⁸.

Nel Timpone grande di Thurii (8 e 12 B-j = II B 2 e III 1 PC) le «laminette di oro finissimo giacevano presso i resti del cranio»⁹⁹, mentre sul petto del defunto furono trovati medaglioni d'argento con teste femminili¹⁰⁰. Nel primo sepolcro del Timpone piccolo il cadavere era «rivolto ad oriente» e la lamella (9 B-j = II B 1) si trovava «vicino alla mano destra»¹⁰¹. Lo stesso vale per la seconda sepoltura: il cadavere era «collocato come l'altro»; «presso la mano destra si rinvenne parimenti una laminetta di oro spiegata, con due piccoli bottoni di bronzo» (10b B-j = II A 2)¹⁰². Per il terzo sepolcro le informazioni sono meno chiare: «dentro la cassa sepolcrale, presso lo scheletro, fu poi raccolta altra laminetta di oro ripiegata»¹⁰³ (lamina 10a = II A 1). Quindi «non sappiamo se anch'essa fosse collocata nella medesima posizione delle due precedenti»¹⁰⁴. È notevole il fatto che questa lamina, tra quelle di Thurii, sia quella che ha più probabilità di essere stata scritta per una donna.

Possiamo ricordare che nel sepolcro di Kallatts (odierna Romania) fu ritrovato un sepolcro in cui il defunto «teneva nella mano destra un rotolo di papiro iscritto» (Bottini 1992, 150), andato irrimediabilmente distrutto, rotolo che presumibilmente aveva una funzione analoga a quella delle lamine auree di Thurii. La contrapposizione sembrerebbe essere quindi tra una collocazione delle lamine sul petto o in una collana, con funzione di «amuleto», e una collocazione nella mano destra, come se il defunto dovesse utilizzare il testo scritto. Naturalmente il campione di reperti è molto ristretto, e non possiamo sapere quanto la prassi fosse frequente; non conosciamo nemmeno per certo l'identificazione dei defunti del Timpone piccolo, e il testo delle lamine è anch'esso poco sicuro.

La Guarducci analizza un altro fattore: la piegatura delle lamine. Ipotizza che «le laminette "orfiche" pervenuteci ripiegate o arrotolate siano state deposte nella bocca dei defunti», come l'obolo di Caronte (Guarducci 1974, p. 16): questo varrebbe per quella del Timpone Grande di Thurii e per quella di Hipponion. La Guarducci rifiuta spiegazioni legate alla segretezza del contenuto e sostiene che «il ripiegamento o l'arrotolemento della laminetta "orfi-

⁹⁷ Cf. sopra, n. 79.

⁹⁸ Cf. Bottini 1992, p. 130, con riferimenti alla pubblicazione originale.

⁹⁹ Fiorelli 1879, p. 156; Comparetti 1910, p. 5; cf. anche Bottini 1992, p. 35.

¹⁰⁰ Zuntz 1971, p. 290.

¹⁰¹ L. Fulvio in Fiorelli 1880, p. 154; cf. Bottini 1992, p. 40. Le informazioni sugli scavi del Timpone piccolo sono dettagliatamente riprodotte e chiaramente analizzate da Comparetti 1910, pp. 16-22.

¹⁰² L. Fulvio in Fiorelli 1880, p. 155; cf. anche Bottini 1992, p. 40.

¹⁰³ Fiorelli 1880, p. 155.

¹⁰⁴ Bottini 1992, p. 40; Zuntz 1971, p. 292, erroneamente afferma che tutte e tre le lamelle furono ritrovate accanto alla mano destra.

che" sembrano obbedire ad un'esigenza di carattere pratico: quella di inserirle meglio là dove si pensava di metterle; cioè, come credo, nel ripostiglio sicuro della bocca» (1974, p. 18), anche se ammette che «non si può escludere che la più recente delle laminette finora note, quella di Roma, sia stata arrotolata ed inserita in un cilindretto porta-ammuleto» (1974, n. 41). Questo è un collegamento plausibile. Naturalmente la bocca è anche la parte del corpo con cui si recitava la formula della lamina. Come si è accennato, è notevole che tra tutte le lamine cretesi l'unica non piegata sia quella scritta per una donna.

3. Le lamine "orfiche", i pitagorici e Parmenide

3.1. Parmenide e le lamine: la lingua

Esistono molti legami tra questi testi "orfici" e la filosofia della Magna Grecia, in particolare con i testi di Parmenide e dei Pitagorici.

Un primo punto da considerare è la lingua¹⁰⁵. Parmenide usa due volte la forma *τελέναι*, un infinito presente con la desinenza *-ναι* invece che quella usuale *-ειν*¹⁰⁶. La forma, senza paralleli nella lingua letteraria, è abbastanza sorprendente perché seguita da consonante: una forma *τελέναι* sarebbe stata metricamente equivalente e linguisticamente usuale in epica (un tipo di infinito eolico attestato in Omero). Questa forma corrisponde a quella letta da Pugliese Carratelli 1993 al v. 12 della lamina di Hipponion: *τελέναι*. La stessa forma è stata ricostruita da Cassio al v. 9 della lamina di Farsalo: *τελέναι ἀνὸ τῆς κρήνης*¹⁰⁷. Una iscrizione recentemente pubblicata conferma questa forma¹⁰⁸.

Questa «solidarietà linguistica» (Cassio 1996, p. 20) tra Parmenide e i testi delle lamine mostra che i testi delle lamine sono probabilmente di origine ita-lica¹⁰⁹. L'origine linguistica comune rafforzerebbe la plausibilità dei raffronti contenutistici.

3.2. Viaggi nell'aldilà e incontri con «la dea»

Un secondo punto di consonanza tra il poema di Parmenide e il testo delle lamine "orfiche" si ritrova nella rappresentazione del viaggio oltremondano. Questo è stato osservato da tempo, a partire da alcune intuizioni di Diels:

¹⁰⁵ Su questo aspetto ripercorro le eccellenti considerazioni di Cassio 1996. Si vedano ora anche le osservazioni di F. Ferrari, in questo stesso numero della rivista.

¹⁰⁶ Parmen. 28 B 8. 11 D-K = 7/8. 16 Cerrì οἴρετ' ἢ ἰδιπυρὰν τελέναι χρεού' ἔστου ἢ οὐκί, 28 B 8. 45 D-K = 7/8. 50 Cerrì οἴρετ' ἢ παύστερον τελέναι χρεού' ἔστου τῆ ἢ τῆ.

¹⁰⁷ 4. 9 B-J = 1 A.3. 10 P.C.

¹⁰⁸ Si tratta di uno *skyphos* in alfabeto calcidese, risalente al primo quarto del V sec. a. C., ritrovato in Sicilia. Il testo è così ricostruito da Cassio: *μὲ μὲ μὲ κερτέναι* «non mi rubare». Si tratta di un ordine espresso da un' + infinito presente: Cassio 1996, p. 16 s.

¹⁰⁹ Per Cassio 1996, p. 15, così come per Janko 1984, «la lamina di Hipponion è una versione locale, dattata superficialmente, di un originale ionico». Sulla lingua delle laminette orfiche cf. anche Cassio 1994 e Dettori 1996, pp. 293-299 (Eniella) e 304-310 (arvolate ossee di Olbia).

«la proposta di vedere nel viaggio di Parmenide una *katharsis* è stata avanzata per la prima volta da Gilbert agli inizi di questo secolo, ma ha preso piede un cinquantennio più tardi, via via arricchita da nutriti confronti: con le laminette di Turi e l'escatologia platonica (Morrison), con la *katharsis* di Pitagora (Burkert), con la lamina di Hipponion [...] (Feyerabend)» (Sassi 1988b, p. 386)¹¹⁰.

Questa interpretazione è stata poi sviluppata in tempi recenti da importanti studi della Sassi stessa, di Cerrì, Kingsley e Ferrari¹¹¹. Parmenide in effetti attraversa «il portale che segna il cammino della Notte e del Giorno», al di là del quale si apre «un vuoto infinito», *χάου ἄχανός*¹¹². Questo corrisponde alla descrizione esiodea delle porte del Giorno e della Notte (Th. 741, 748-758, 811-814), porte contigue alla casa di Hades e di Persefone (Th. 767-769): corrisponde inoltre al *Χάου μύρα* (Th. 740) in cui si trovano le radici e i confini di tutte le cose¹¹³.

Maria Michela Sassi ha operato un confronto dettagliato tra il viaggio di Parmenide, le narrazioni sull'aldilà di Platone, e l'itinerario descritto nelle lamine auree, confronto a cui rimando (Sassi 1988b). Ha aggiunto un importante argomento: Parmenide, come il defunto delle lamine auree, si trova a dover decidere tra «due vie»: la via dell'«essere» e quella del «non essere» (28 B 2 D-K = fr. 2 Cerrì). Un ulteriore punto di contatto è probabilmente nell'identità della dea incontrata da Parmenide (28 B 1. 22 = fr. 1. 22 Cerrì). Come è noto Parmenide parla semplicemente di una «dea»: ma si deve trattare della dea dell'aldilà, Persefone (la proposta più semplice; cf. le lamine 7a, 7b, 8, 9, 10a, 10b, 11 B-J), o comunque di una divinità legata al mondo ultraterreno (Notte; *Mnemosyne*, cf. le lamine 1, 2, 3, e 4 B-J)¹¹⁴.

Un aspetto interessante di entrambi i testi è l'uso dell'indeterminata spaziale. Parmenide inizia il suo poema senza invocazione alla musa, senza spiegare dove lui si trovi, semplicemente parlando delle «cavalle che mi portano fin dove l'animo giunge» e della «strada ricca di canti, / divina, che porta l'uomo sapiente per tutte le cose che siano» (28 B 1. 1-3 DK = fr. 1. 1-3 Cerrì; trad. Cerrì 1999, p. 147)¹¹⁵. Il testo delle lamine è indeterminato per un altro

¹¹⁰ Cf. Morrison 1955, Burkert 1969, Feyerabend 1984. Per una più completa bibliografia sul problema di Parmenide rimando a questi lavori, e a quelli citati nella nota seguente.

¹¹¹ Cf. Sassi 1988b, Cerrì 1995 e Cerrì 1999, pp. 96-110; Kingsley 1995, pp. 54-55, 392-393; Kingsley 1999, pp. 51-54; Ferrari 2003, p. 193 s. D'Alessio 1995, pp. 143-146 e *passim*, situa il problema di Parmenide in un quadro più ampio, che comprende anche, ma non solo, i viaggi nell'aldilà, e offre ampia bibliografia.

¹¹² Cf. 28 B 1. 11, 18 D-K = fr. 1. 11, 18 Cerrì.

¹¹³ Cf. Morrison 1955, p. 60; Burkert 1969, pp. 6-12; Sassi 1988b, p. 388; Cerrì 1995, pp. 437-462, e la bibliografia ivi citata.

¹¹⁴ Per Ferséfone cf. gli argomenti di Cerrì 1999, p. 107 s., e Kingsley 1999, pp. 93-100, 243-244; per Notte Morrison 1955, p. 60 (il quale pensava anche a Hestia), Burkert 1969, p. 13; Ferrari 2003, p. 204 s.; per *Mnemosyne* Pugliese Carratelli 1988 = 1990, pp. 421-430, spec. 427 e 429 (ipotesi già formulata nel 1983); Sassi 1988b, pp. 393 e 396.

¹¹⁵ Che si tratti dell'inizio risulta da Sert. *Emp. adu. math.* 7. 111, che usa ἐναρχόμενος, così come fa a 7. 60, citando Protagora, «di tutte le cose la misura è l'uomo» e a 7. 132, riportando il fr. 1 di Eraclito.

motivo: si presuppone che almeno il punto di partenza fosse noto. Se il viaggio di Parmenide è un viaggio oltremontano effettuato mentre Parmenide è ancora in vita, l'indeterminatezza si spiega bene¹¹⁶.

3.3. *Parmenide pitagorico*

I legami tra Parmenide e i circoli pitagorici dell'Italia meridionale sono molto chiari¹¹⁷. La tradizione dossografica ci ricorda che maestro di Parmenide fu un certo Aminia (Diog. Laert. 9, 21) «Parmenide ... ebbe familiarità con Aminia figlio di Diocete, pitagorico, uomo povero, ma nobile e retto di animo, il che tanto più lo indusse a seguirne l'insegnamento. Quando Aminia morì, egli, che era di famiglia elevata e ricca, gli costruì un sepolcro. E fu Aminia, non Senofane, a volgerlo a una vita di studio» (trad. Timpanaro Cardini 1958, p. 161). Cerri ha giustamente valorizzato questa testimonianza, collegandola al fr. 20: «I cieli forgiarono il corpo di quella persona sacra»¹¹⁸.

Non solo: Strabone definisce Parmenide e Zenone «uomini pitagorici» (6. 1. 1 = 28 A 12 DK); Giamblico inserisce il nome di Parmenide tra quello dei seguaci di Pitagora (*Vita Pyth.* 267 = test. 154 Coxon: cf. Cerri 1999, p. 50 s.); due delle scoperte "scientifiche" importanti di Parmenide sono attribuite anche a Pitagora: la sfericità della terra (Diog. Laert. 9, 21, 8, 48)¹¹⁹, e l'identificazione di Espero e Lucifero (Diog. Laert. 8, 14, 9, 23). È possibile che in entrambi i casi (o almeno in uno di essi) Parmenide abbia ripreso teorie di Pitagora¹²⁰. Kingsley ha recentemente avvalorato le notizie sull'importanza della tradizione pitagorica (e iniziatica) sia per Empedocle che per Parmenide¹²¹. L'esistenza di un

¹¹⁶ Sui aspetti iniziatici e estatici del viaggio di Parmenide ha attirato l'attenzione Burkert 1969, pp. 15-29, spec. 27 n. 60. Kingsley 1999, *passim* (spec. pp. 77-92, 106-115, 162-172, 179-183, 242, 244-245) ritiene che l'esperienza di Parmenide sia da collegare a un tipo di estasi ottenuta con una incubazione nell'ambito di un culto apollineo: egli riprende e amplia Burkert 1969, p. 28, basandosi su un passo di Strabone (14. 1. 44) e sul titolo *φωβόλητος* «signore della tana/caverna», ricollegabile a dei "successori" di Parmenide nel culto di Apollo *Ὀβόλος*. In questo egli riprende gli importanti studi di Burkert 1969, p. 22; Mustelli 1980; Pugliese Carratelli 1990, pp. 269-280 (da consultarsi per l'ulteriore bibliografia).

¹¹⁷ L'attività di Pitagora nell'Italia meridionale va collocata alla fine del VI sec. a. C., all'incirca contemporanea con la nascita di Parmenide. Per Diogene Laerzio Parmenide sarebbe nato nel 540 a. C., contemporaneamente alla fondazione di Vella. Platone implica invece che sia nato attorno al 515 a. C. La questione è sostanzialmente irrisolvibile. Si tratta in ogni caso di cronologia di comodo: una pennette lo svolgimento di un confronto filosofico altrimenti impossibile, l'altra dà risalto al sincronismo tra la nascita dell'autore e la fondazione della sua patria. Cf. D'Alessio 1995, p. 155 s. (a favore della datazione alta). Cerri 1999, p. 52 (incerto tra le due cronologie). Kingsley 1999, pp. 39-45 e 245 (scettico sulla data implicata da Platone), tutti con ulteriore bibliografia.

¹¹⁸ Ibid. Cerri 1999, p. 160 (il frammento non è in DK). Cf. anche Burkert 1972, p. 280; Kingsley 1999, pp. 162, 173-183, 250-251 su Amnias.

¹¹⁹ Kingsley 1995, pp. 89 e n. 5 (la terra è rotonda). 329-330; Cerri 1999, p. 53.

¹²⁰ Cerri 1999, p. 55, considera che, nel caso di Espero, sia stata di Pitagora, e che Parmenide (suo allievo indiretto) sia stato il primo a divulgarla per iscritto. Per quanto riguarda la sfericità della terra Cerri è meno incline ad accettare l'effettiva origine pitagorica della scoperta.

¹²¹ Kingsley 1995 *passim* (Empedocle); Kingsley 1999 (Parmenide).

background religioso e filosofico comune è avvalorato dal confronto proposto sopra tra Empedocle 31 A 32 DK e le lamine di Thurii.

3.4. *Le lamine d'oro: orfiche e pitagoriche?*

E per quanto riguarda le lamine d'oro? Quali sono i legami con la dottrina pitagorica? Non è possibile qui offrire una panoramica esaustiva su questi complicati problemi, ma si possono offrire alcuni riferimenti. Innanzitutto bisogna ricordare che le tavolette furono ritrovate in aree geograficamente non lontane da Croton, dove visse Pitagora (Thurii, Hipponion, Petelia). Vari studiosi hanno indicato punti di contatto tra dottrine pitagoriche e la religiosità delle lamine. Pugliese Carratelli ricollega agli ambienti pitagorici l'importanza di Memnosyne nelle tavolette, e ricorda il frammento del pitagorico Alcmeone (24 B 2 DK) secondo cui «per questo muoiono gli uomini, perché non possono ricongiungere il principio con la fine»¹²². Zuntz insisteva sull'importanza della dottrina pitagorica, e cercava (vanamente) di eliminare ogni riferimento dionisiaco dalla religiosità delle lamine¹²³. Kingsley e Edmonds hanno recentemente discusso altri particolari della concezione pitagorica in relazione con le lamine, sottolineando alcuni collegamenti e alcune differenze¹²⁴.

Un altro aspetto importante collega la religiosità delle lamine auree al pitagorismo. Sappiamo da varie fonti quanto le donne fossero importanti nelle comunità pitagoriche¹²⁵. Questo è un punto di distanza con l'orfismo; e in effetti c'è chi ha negato del tutto, in maniera però non convincente, una componente orfica nella religiosità delle lamine auree¹²⁶. La marginalità delle donne nell'orfismo sembra affermata da alcuni dati del mito. Nell'*Ippolito* di Euripide (952-955) Teseo parla della dieta vegetariana e del culto per «fumosi libroni» come caratteristiche di chi ha «Orfeo per signore». Non è un caso che Ippolito rifiuti la compagnia femminile, così come nel mito Orfeo forma una comunità maschile separata e viene ucciso dalle donne (si vedano le *Bassaridi* di Eschilo)¹²⁷. D'altra parte però i rapporti tra queste correnti spirituali e filosofiche non sono così nettamente distinti, ed esistono vari punti di contatto

¹²² Pugliese Carratelli 2001, p. 28; cf. Timpanaro Cardini 1958, p. 151.

¹²³ Zuntz 1971, pp. 275-393.

¹²⁴ Kingsley 1995, pp. 260-264. Edmonds 2004, pp. 43 s., 50-52 (ascesi pitagorica), 93-96 (discute l'identificazione con la divinità e il ciclo di reincarnazioni, ma sottolinea le differenze tra la concezione pitagorica e quella delle lamine).

¹²⁵ Si vedano le testimonianze e il commento della Timpanaro Cardini 1958, pp. 42 s., 51; Timpanaro Cardini 1964, pp. 44-47; Kingsley 1995, pp. 160-164; Edmonds 2004, p. 68, con bibliografia e riferimenti.

¹²⁶ Schliesser 2001, pp. 166-172, con bibliografia (Ingrazio G. B. D'Alessio per avermi segnalato questo saggio). Il tentativo non riesce ad eliminare alcuni elementi evidenti, come la menzione di *Ἱππολύτου* come prima parola della lamella 12 B 1 = III C P.C. Si vedano, per l'orfismo, Burkert 1999, pp. 61-78; Bernabé-Jiménez 2001, pp. 231-242; Edmonds 2004, pp. 37-46, e i loro abbondanti riferimenti.

¹²⁷ Su questi aspetti insiste molto Detienne 1975, pp. 76-80, ma cf. Edmonds 2004, p. 45 n. 51.

tra pitagorismo e orfismo¹²⁸. Un altro punto di contatto possibile è quello tra orfismo e dionisismo¹²⁹; i punti di contatto però non significano identità di vedute¹³⁰.

Un altro aspetto è dato dai possibili legami con l'Egitto. È ben noto che le lamine orfiche hanno paralleli importanti nel *Libro dei morti* egiziano risalente al periodo del Nuovo Regno (XVI-XI sec. a. C.)¹³¹. Tra i tanti aspetti di comunanza si può ricordare che anche nel libro dei morti egiziano si parla di due laghi¹³², e troviamo anche un dialogo tra il morto e le potenze dell'aldilà¹³³. Inoltre il morto afferma di essere di stirpe divina: «io appartengo alla tua gente, o Horo, poiché io ho combattuto per te». Il fedele addirittura si identifica con il dio: «O voi che fate passare le anime perfette nella casa di Osiri, fate passare l'anima preziosa dell'Osiri N. N. con voi alla casa di Osiri»¹³⁴. D'altra parte gli antichi ritenevano che la sapienza di Pitagora derivasse dall'Egitto, come ricordano Erodoto ed Isocrate in passi famosi¹³⁵. Questo collegamento deve rimanere ipotetico, anche se in epoca storica i legami tra Egitto e Magna Grecia, in particolare per quanto riguarda dottrine pitagoriche (anche nel loro sviluppo ermetico tardo-antico) sembrano sicuri¹³⁶.

4. Conclusione

Gli autori delle lamine auree, nel presentare la geografia dell'aldilà, si avvalgono di schemi di pensiero attestati in alcuni pensatori presocratici, in particolare i pitagorici. Il riferimento ai pitagorici spiega bene il motivo delle due fonti nelle lamine di Hipponion, Entella e Farsalo, con il curioso "superlativo geografico" della doppia fonte di destra.

Non solo: gli autori si impegnano ad adattare alcuni testi volgendoli al femminile. L'operazione è culturalmente interessante, perché presuppone che l'iniziazione, o più in generale i riti sottili alle lamine, non fossero limitati

¹²⁸ Ad es. Graf 1987, pp. 89-92. Pugliese Carratelli 1990, pp. 403-419. Kingsley 1995, pp. 115, 125-126, 131-132, 139, 143-144, 159-164, 259-264, 282-283; Zihmud 1997, pp. 117-128 (metempsicosi); si vedano i saggi raccolti in Tortorelli Ghidini-Storchi Marino-Visconti 2000.

¹²⁹ Casadio 1994, p. 97.

¹³⁰ Di Benedetto 2004, pp. 24-30, sottolinea giustamente alcune distinzioni di fondo.

¹³¹ Cf. Zuntz 1971, pp. 370-376, e Merkelbach 1999, con bibliografia.

¹³² È allontanato il male che mi è connesso. Cos'è questo? È la mia purificazione il giorno della nascita in questi due grandi ed eccelsi laghi che sono in Eracleopoli. Le offerte della gente a questo dio che è là. Chi è questo? "Milion" è il nome dell'uno, "Oceano" il nome dell'altro. È il lago di Salinro e il Lago di Maas" (Capitolo XVII: Donadoni 1997, p. 161).

¹³³ «Capitolo del respirare il soffio e dall'aver potere sull'acqua nella necropoli. Si dicono le parole: "Apritemi". "Ma tu chi sei? Chi sei tu? Dove sei venuto in esistenza?" "Io sono uno di voi." Il testo continua dicendo: «Quanto a chi conosce questo capitolo, egli esce dopo essere entrato nella necropoli del bello Occidente». (Capitolo LVIII: Donadoni 1997, p. 177).

¹³⁴ Capitolo I: Donadoni 1997, pp. 155-156.

¹³⁵ Herodot. 2, 81 e 123; Isocr. *Bis.* 28, cf. Timpanaro Cardini 1958, pp. 21, 23, 27.

¹³⁶ Kingsley 1995, pp. 54, 242-244, 263, 331, 343-346, con bibliografia e ulteriori riferimenti.

agli uomini. Nel caso di alcune lamine di Thuri, è probabile che il verso iniziale «vengo dai puri pura regina di chi sta sotto terra» sia stato congegnato come ambiguo, o che sia stato reinterpretato già nell'antichità a seconda delle esigenze del contesto.

Il processo di adattamento però spesso sembra partire da testi "al maschile" nel caso delle lamine "lunghe" (1, 2, 3, 4 B-J): il caso della lamina di Petelia è il più evidente. Lì l'adattamento avveniva seguendo uno schema culturale attestato in maniera massiccia presso i pitagorici. Il motivo del collegamento tra il lato sinistro e il genere femminile è però culturalmente diffuso, non specifico dei pitagorici: si ritrova in una costellazione di filosofi e "scenziati" (Pitagora, Parmenide, Empedocle) e diventa poi patrimonio filosofico e culturale comune, utilizzato anche da Anassagora e Ippocrate. Sia questo aspetto culturale, sia una caratteristica linguistica molto rara collegano le lamine "orfiche" alla filosofia presocratica della Magna Grecia, e a Parmenide in particolare. Appare inoltre chiaro che Empedocle riecheggiasse i versi delle lamine di Thuri in una sezione della sua opera (31 A 32 DK).

ADDENDUM

Bernabé 2005, che ho potuto consultare solo quando questo articolo era già in bozza, pubblica una nuova iscrizione cretese del II-I sec. d. C. (numerata 484a):

σίψια [roi] <a>νός παρὰ <δ> λυττα· ἀνὰ π[α]λέν πο
 κάβως α[ι] <ε[ι]-π[ρ]ό-δ[ο]υ ἐπ[ι] (α[ι] ἀπ[ο]-<σ[ο]-τ[ε]ρά τ[α]ς κομ[μ]ή[ρ]ισσ[α].
 τ[ι]ς δ' ε[ι] ἦ π[ρ]ὸ δ' ε[ι]. τ[α]ς ψ[ι]ψ[ι]α μ[α]τ[ρ]ι [π[ρ]οταετ] << <α[ι] <ο> σ[ι]ψαὺ <δ> <ο[ρ]τ[ε]-<π[ό]ετρος >
 [π[ρ]οδύπα[ρ]το[υ]α[τ]ρο[υ]π[ο]οπαρταρνο]

"Per la sete disseccato si distrugge." "Orsù, datemi da bere dalla sorgente che scorre perenne a sinistra del cipresso."

"Chi sei? Di dove sei?" "Sono madre (?) della Terra e del Cielo stellato"

Le indicazioni di destra e sinistra sono rovesciate, perché il punto di riferimento è cambiato: non «a destra, dove è il cipresso» ma «a sinistra del cipresso». Si tratta di una variante interna alla tipologia delle lamine cretesi. Si noti anche il cambiamento dalla prima alla terza persona nel primo verbo ("si distrugge"): probabilmente si tratta di un goffo tentativo di introdurre il dialogo anche al primo verso. Il testo del v. 1 è problematico: Bernabé espunge τ[ο]υ, e in apparato propone di scrivere σίψια <a>νός <ε[ι]ψ[ι]α > παρὰ <δ> λυττα. Credo che il τ[ο]υ, per quanto poco elegante, sia originario, ed è necessario al metro. Il v. 3, così come stampato da Bernabé, sembra assurdo; Bernabé in apparato, sviluppando una proposta di Tzifopoulos, pensa a una contaminazione tra la formula usuale (τ[α]ς ν[ό]ς ψ[ι]α καὶ Ἰπαυ[ί] δ[ο]τ[ε]ρ[ε]πο[υ]τ[ο]ς) e τ[α] δ' ε[ι]ποι (vel δ[ι] μοι) μ[α]τ[ρ]ι, παρὰ δ' Ἰπαυ[ί]δ[ο]ς. Sulla base di questo verso Tzifopoulos suggerisce [v] <α[ι]-<τ[ρ]ι in I B 4. 3 PC = 5d. 3 B-J = 481. 3 Bernabé (si veda sopra, sez. 1. 5).

Per quanto riguarda i rapporti tra le lamine orfiche ed Empedocle, si ricordi inoltre la presenza della dea Nestis nella lamina III 1. 5 PC = 12. 5 B-J = 492. 5 Bernabé e la

centralità di Nestis in Empedocle, cf. 31 A 33, B 6. 3, 96. 2 DK. Il collegamento tra Empedocle e Thuri è discusso da G. Cerri, *Il poema di Empedocle. Sulla natura ed un rituale siciliano*, in M. C. Fera-S. Grandolini, *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. A. Privitera*, I Napoli 2000, pp. 205-212: il commediografo Alessi, nato proprio a Thuri, menziona la dea siciliana Nestis (fr. 323 K.-A.), forse da identificare con Proserpina; Empedocle visitò Thuri (Diog. Laert. 8. 52 = 31 A 1 DK, p. 277. 6-16); cf. anche Bernabé 2005, p. 70, ad F 492. 5.

Si vedano inoltre E. Bignone, *Empedocle*, Torino 1916, pp. 94 e 330 n. 7; C. Riedweg, *Orphisches bei Empedokles*, «A&A» 41, 1995, pp. 34-59; G. Casertano, *Orfismo e pitagorismo in Empedocle?*, in Tortorelli Ghidini-Skorchi Martino-Visconti 2000, pp. 195-236. Una discussione archeologica delle lamine si trova anche in S. G. Cole, *Landscape of Dionysus and Elysian Fields*, in M. B. Cosmopoulos, *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York 2003, pp. 193-217, spec. pp. 202-205.

BIBLIOGRAFIA

- L. Albinus, *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus 2000
- P. Aetini, *A destra e a sinistra: l'orientamento nel mondo classico*, Pisa 1998
- E. Arslan, 4. Necropoli «INAM» di Vibo Valentia - Hipponion, «ASNP» 16, 1986, pp. 1029-1058
- W. S. Barrett, *Euripides*, Hippolytos, Oxford 1964
- A. Bernabé, *La Laminetta orfica di Entella*, in M. I. Gulletta (cur.), *Sicilia Epigraphica*, Pisa 1999, pp. 53-63
- A. Bernabé, *Poetiae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et orphicis similia testimonia et fragmenta. Fasciculus I, Monachii - Lipsiae 2004*
- A. Bernabé, *Poetiae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et orphicis similia testimonia et fragmenta. Fasciculus 2, Monachii et Lipsiae 2005*
- A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas orficas de oro*, Madrid 2001
- A. Bottani, *Archeologia della salvezza. L'eschatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992
- W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, «Philologus» 105, 1961, pp. 16-43 e 226-246
- W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, «Phronesis» 14, 1969, pp. 1-30
- W. Burkert, *Love and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972 (ed. or. Nürnberg 1962)
- W. Burkert, *Le lamine auree: da Orfeo a Lamprote*, in AA. VV., *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV convegno di studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1975, pp. 81-104
- W. Burkert, *Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, "Sitz im Leben"*, in W. Burkert - L. Gemelli Marciano - E. Matelli - L. Orelli (Hrsg.), *Fragmentsammlung philosophischer Texte der Antike. Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi*, Göttingen 1998, pp. 387-400
- W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999
- G. Casadio, *Dioniso Italiozar: un dio greco in Italia meridionale*, in A. C. Cassio - P. Poccetti (curr.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, «AION» (fil.), 16, 1994, pp. 79-107
- A. C. Cassio, *Ilévaai e il modello ionico della Laminetta di Hipponion*, in A. C. Cassio - P. Poccetti (curr.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, «AION» (fil.), 16, 1994, pp. 183-205
- A. C. Cassio, *Da Elea a Hipponion e Leontinoi: lingua di Parmenide e testi epigrafici*, «ZPE» 113, 1996, pp. 14-20
- G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero. Esiodo e Parmenide*, «PP» 50, 1995, pp. 437-467
- G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano 1999
- P. Chantraine, *Grammaire Homérique. I. Phonétique et morphologie*, Paris 1948
- P. Chantraine, *Les mots désignant la gauche en grec ancien*, in H. Kronasser (Hrsg.), *MNHMHZ XAPIN*. Gedenkschrift Paul Kretschmer, I, Wien 1956, pp. 61-69
- D. Comparetti, *The Petelia Gold Tablet*, «JHS» 3, 1882, pp. 111-118
- D. Comparetti, *Laminette orfica*, Firenze 1910
- A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen 1986
- J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques, en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*, Paris 1944
- G. B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. Fr. 1+6 D.-K; Pind. Ol. VI 22-27. pae. VIIb 10-20)*, «SIFCS» s. III 88, 1995, pp. 143-181
- S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford - New York 1991
- M. Detienne, *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, in AA. VV., *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV convegno di studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1975, pp. 49-80
- E. Dettoni, *Testi "orfici" dalla Magna Grecia al Mar Nero*, «PP» 51, 1996, pp. 292-310
- V. Di Benedetto, *Fra Hipponion e Petelia*, «PP» 59, 2004a, pp. 293-308
- V. Di Benedetto, *Euripide. Le Baccanti*, Milano 2004b
- H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951⁶
- J. Diggle, *Euripidea*, Oxford 1994
- S. Donadoni (cur.), *Testi religiosi egizi*, Milano 1997 (ed. or. Torino 1970)
- R. G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*, Cambridge 2004
- F. Ferrari, *Il ritorno del kouros: tradizione epica e articolazione narrativa in Parmenide 28 B 1 D.-K.*, in D. Accorinti - P. Chuvin (curr.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, pp. 189-205
- G. Fiorelli, *XXI Sibari*, «NSo» 1879, pp. 156-159
- G. Fiorelli, *XXVI Corigliano-Catadro*, «NSo» 1880, pp. 152-162
- G. Foti (prima parte di), *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, «PP» 29, 1974, pp. 91-107 (cf. Pugliese Carratelli 1974)
- J. Frel, *Una nuova laminetta "orfica"*, «Eirene» 30, 1994, pp. 183-184
- F. Graf, *Orpheus: A Poet among Men*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 80-106
- M. Guarducci, *Laminette auree orfiche: alcuni problemi*, «Epigraphica» 36, 1974, pp. 7-32
- M. Guarducci, *Epigraphia Graeca*, IV, *Epigraphi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978
- M. Guarducci, *Nuove riflessioni sulla laminetta "orfica" di Hipponion*, «RFIC» 113, 1985, pp. 385-387
- G. Casadio, *Dioniso Italiozar: un dio greco in Italia meridionale*, in A. C. Cassio - P. Poccetti (curr.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, «AION» (fil.), 16, 1994, pp. 79-107
- A. C. Cassio, *Ilévaai e il modello ionico della Laminetta di Hipponion*, in A. C. Cassio - P. Poccetti (curr.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, «AION» (fil.), 16, 1994, pp. 183-205
- A. C. Cassio, *Da Elea a Hipponion e Leontinoi: lingua di Parmenide e testi epigrafici*, «ZPE» 113, 1996, pp. 14-20
- G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero. Esiodo e Parmenide*, «PP» 50, 1995, pp. 437-467
- G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano 1999
- P. Chantraine, *Grammaire Homérique. I. Phonétique et morphologie*, Paris 1948
- P. Chantraine, *Les mots désignant la gauche en grec ancien*, in H. Kronasser (Hrsg.), *MNHMHZ XAPIN*. Gedenkschrift Paul Kretschmer, I, Wien 1956, pp. 61-69
- D. Comparetti, *The Petelia Gold Tablet*, «JHS» 3, 1882, pp. 111-118
- D. Comparetti, *Laminette orfica*, Firenze 1910
- A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen 1986
- J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques, en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*, Paris 1944
- G. B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. Fr. 1+6 D.-K; Pind. Ol. VI 22-27. pae. VIIb 10-20)*, «SIFCS» s. III 88, 1995, pp. 143-181
- S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford - New York 1991
- M. Detienne, *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, in AA. VV., *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV convegno di studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1975, pp. 49-80
- E. Dettoni, *Testi "orfici" dalla Magna Grecia al Mar Nero*, «PP» 51, 1996, pp. 292-310
- V. Di Benedetto, *Fra Hipponion e Petelia*, «PP» 59, 2004a, pp. 293-308
- V. Di Benedetto, *Euripide. Le Baccanti*, Milano 2004b
- H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951⁶
- J. Diggle, *Euripidea*, Oxford 1994
- S. Donadoni (cur.), *Testi religiosi egizi*, Milano 1997 (ed. or. Torino 1970)
- R. G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*, Cambridge 2004
- F. Ferrari, *Il ritorno del kouros: tradizione epica e articolazione narrativa in Parmenide 28 B 1 D.-K.*, in D. Accorinti - P. Chuvin (curr.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, pp. 189-205
- G. Fiorelli, *XXI Sibari*, «NSo» 1879, pp. 156-159
- G. Fiorelli, *XXVI Corigliano-Catadro*, «NSo» 1880, pp. 152-162
- G. Foti (prima parte di), *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, «PP» 29, 1974, pp. 91-107 (cf. Pugliese Carratelli 1974)
- J. Frel, *Una nuova laminetta "orfica"*, «Eirene» 30, 1994, pp. 183-184
- F. Graf, *Orpheus: A Poet among Men*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 80-106
- M. Guarducci, *Laminette auree orfiche: alcuni problemi*, «Epigraphica» 36, 1974, pp. 7-32
- M. Guarducci, *Epigraphia Graeca*, IV, *Epigraphi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978
- M. Guarducci, *Nuove riflessioni sulla laminetta "orfica" di Hipponion*, «RFIC» 113, 1985, pp. 385-387

- M. Guarducci, *Riflessioni sulle nuove laminette "orfiche" della Tessaglia*, «*Epigraphica*» 52, 1990, pp. 9-19
- R. Janko, *Forgefulness in the Golden Tablets of Memory*, «*O*» n. s. 34, 1984, pp. 89-100
- O. D. Kember, *Right and Left in the Sexual Theories of Parmenides*, «*JHS*» 91, 1971, pp. 70-79
- P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford 1995
- P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, CA, 1999
- G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983
- R. Kolansky, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I. Published Text of Known Provenance*, Opladen 1994
- D. Lanza, *Amussagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1966
- E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, «*Akad. Wiss. Lit. Mainz*» 1950, 19 [1951]
- G. E. R. Lloyd, *Right and Left in Greek Philosophy*, «*JHS*» 82, 1962, pp. 50-66 (= Lloyd 1991, pp. 27-48)
- G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966
- G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers*, Cambridge 1991
- P. Maas, *Metrika greca*, tr. it. Firenze 1976
- H. Maehler, *Pindarus, II. Fragmenta. Indices*, Leipzig 1989
- M. C. Martelli, *Gli strumenti del poeta. Elementi di metrica greca*, Bologna 1995
- C. Mee - A. Spawforth, *Greece. An Oxford Archaeological Guide*, Oxford 2001
- R. Merkelbach, *Epigraphische Miscellen*, «*ZPE*» 1, 1967, pp. 77-80
- R. Merkelbach, *Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch*, «*ZPE*» 128, 1999, pp. 1-13
- J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, «*JHS*» 75, 1955, pp. 59-68
- S. Mustelli, *Ancora sui φύλαχοι di Velia*, «*PP*» 35, 1989, pp. 241-255
- O. Musso, *Eufemismo e antifrasi nella lamina aurea di Hipponion?*, «*GIF*» 29, 1977, pp. 171-175
- A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae*, Bonn 1915
- A. Peretti, *La teoria della generazione patriinea in Eschilo*, «*PP*» 11, 1956, pp. 241-262
- V. J. Propp, *Morfologia della faba. Le radici storiche dei racconti di magia*, tr. it. Roma 2003 (ed. or. 1928 e 1946)
- G. Pugliese Carratelli, (seconda parte di:) *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, «*PP*» 29, 1974, pp. 108-126 (cf. Foti 1974)
- G. Pugliese Carratelli, *Sulla lamina orfica di Hipponion*, «*PP*» 30, 1975, pp. 226-231
- G. Pugliese Carratelli, *La théâ de Parménide*, «*PP*» 43, 1988, pp. 336-346
- G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990
- G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 1993
- G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001
- G. Pugliese Carratelli, *Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion*, «*PP*» 57, 2002, pp. 228-230
- G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris 2003

- C. Riedweg, *Initiation-Tod-Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen*, in F. Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart - Leipzig 1998, pp. 359-398
- E. Rohde, *Psiche*, tr. it. Bari 1982 (ed. or. trad. it. 1914-1916, ed. or. tedesca 1890-1894)
- G. Sacco, *ΓΗΕ ΠΑΙΕ ΕΙΜΙ. Sul v. 10 della lamina di Hipponion*, «*ZPE*» 137, 2001, pp. 27-33
- M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988a
- M. M. Sassi, *Parmenide al bruto*, «*PP*» 43, 1988b, pp. 383-396
- G. Scalera McClintock, *Non fermarsi alla prima fonte. Simboli della salvezza nelle lamine auree*, «*Philosophia e Teologia*» 5, 1991, pp. 396-408
- P. Scarpi (cur.), *Le religioni dei misteri, I. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2002
- R. Schiesler, *Dionysos in der Unterwelt. Zu den Jenseitskonstruktionen der Bakchischen Mysterien*, in R. von den Hoff - S. Schmidt (Hrsg.), *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2001, pp. 157-172
- M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Fascicolo primo*, Firenze 1958
- M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Fascicolo secondo*, Firenze 1962
- M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Fascicolo terzo*, Firenze 1964
- M. Torelli Ghidini - A. Storchi Marino - A. Visconti (curr.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità*, Napoli 2000
- N. M. Verdels, Χαλκή τεφοδόχος κάρτης ἐκ Φαροάων, «*AE*» 89-90, 1950-1951, pp. 80-105
- N. M. Verdels, Ὀρφικά ἐλάουρα ἐκ Κρήτης, «*AE*» Eis μνήμην Γεωργίου Π. Οικονόμου, 1953-1954, II, pp. 56-60
- M. L. West, *Zum neuen Goldblättchen aus Hipponion*, «*ZPE*» 18, 1975, pp. 229-236
- D. Wiles, *Tragedy in Athens: Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge 1997
- L. Zhanud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997
- G. Zuntz, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971
- G. Zuntz, *Die Goldlamelle von Hipponion*, «*WS*» 10, 1976, pp. 129-151

Università del Piemonte Orientale, Vercelli