

# Prayer for Justice di Kollyra

[ AXON 519 ]

Elisa Daga

Università di Pisa; Università di Siena, Italia

**Riassunto** *Prayer for justice* iscritta su tavoletta bronzea e dedicata da una donna, Kollyra, defraudata di un mantello e di tre monete d'oro. Kollyra consacra i beni involati alle *propoloi* di una dea dal nome non specificato e chiede che i colpevoli siano maledetti finché non abbiano fatto consistenti dediche alla dea. Con questo contributo si intende proporre un'integrazione della linea 4 del testo e una riflessione sull'identità e il ruolo delle *propoloi* destinatarie della consecrazione e della divinità invocata nell'iscrizione, rileggendo inoltre il testo alla luce del confronto con il genere epigrafico delle *prayers for justice*.

**Abstract** *Prayer for justice* inscribed on a bronze tablet and dedicated by a woman, Kollyra, who has been embezzled of a cloak and three gold coins. Kollyra consecrates the stolen goods to the *propoloi* of a goddess with an unspecified name and demands that the two culprits be cursed until they have made substantial dedications to the goddess. The aim of this contribution is to provide an integration of line 4 of the text and an examination of the identity and role of the *propoloi* recipients of the consecration and of the deity invoked in the inscription, as well as to reinterpret the text against the background of the epigraphic genre of *prayers for justice*.

**Parole chiave** Prayers for justice. Donne. Furto. Appropriazione indebita. Locri. Himantion. Mantello. Religione. Incenso. Maledizione. Consacrazione.

**Keywords** Prayers for justice. Women. Theft. Embezzlement. Locri. Himantion (ἱμάντιον). Religion. Incense (λίβανος). Curse. Consecration.



## Peer review

Submitted 2022-07-08  
Accepted 2022-10-17  
Published 2022-12-12

## Open access

© 2022 Daga | © 4.0



**Citation** Daga, E. (2022). "Prayer for Justice di Kollyra". *Axon*, 6(2), 85-112.

**Supporto** Lamina; bronzo; 12,5 cm × 8,7 cm. Frammentario, la lamina è in tre frammenti ed è mancante dell'angolo superiore sinistro. È presente un foro nella parte inferiore, a metà della larghezza del supporto, ca. 1 cm di diametro.

**Cronologia** III secolo a.C.

**Tipologia testo** *Prayer for justice* (?).

**Luogo ritrovamento** Italia, Calabria, rinvenuta in un luogo non precisato della Calabria nel 1755, la lamina è stata attribuita a Locri Epizefiri: la provenienza è stata argomentata e confermata su base linguistica da Blomqvist, che ha posto in relazione tale testo con le altre iscrizioni di Locri.

**Luogo conservazione** Italia, Napoli, Museo Archeologico Nazionale, nr. inv. 2483.

### Scrittura

- Struttura del testo: prosa epigrafica.
- Impaginazione: regolare; le ultime tre lettere dell'ultima parola di l. 16 sono tuttavia aggiunte dall'incisore al di sotto del rigo, ragionevolmente per ragioni di spazio. La l. 9, la prima della seconda preghiera presente nella tabella, sporge a sinistra rispetto all'allineamento che caratterizza l'iscrizione; a causa della lacuna iniziale non sappiamo se anche la l. 1, all'inizio della prima preghiera, avesse la medesima caratteristica.
- Tecnica: incisa, lettere incise con la tecnica dei punti-guida.
- Colore alfabeto: rosso.
- Alfabeto regionale: locrese ozolio.
- Lettere particolari: Ω *omega*.
- Misura lettere: 0,3-0,6 cm.
- Interlinea: 0,2-0,8 cm.
- Particolarità paleografiche: *epsilon* in quattro tratti, *lambda* con spigolo in alto, *my* e *sigma* con tratti obliqui, *pi* con apicature (con asta destra più corta alle ll. 1 e 9).
- Andamento: progressivo.

**Lingua** Dorico.

**Lemma** Vidi.

Ignarra 1797, 160; Rose 1825, VIII-X (apografo Panofka); *CIG* III nr. 5773 [Newton, Reinach 1885, 152 nota 1]; Wachsmuth 1869, 474; Kaibel 1884, 262; *IG* XIV nr. 644 [*DGE* nr. 315]; *SGDI* II.2 nr. 1658; *IG* III App. Praefatio, IX [Michel 1900, nr. 1329]; Wilhelm 1900, 44; Audollent, *Defixiones* nr. 212; Olivieri 1921, 290; *IG Sicilia Italia* nr. 25 [Gigante 1977, 688; Gigante 1979, 45-6; Landi 1979, nr. 114]; *SEG* IV, 70; Blomqvist 1975, 18 [Niuitta 1977, 328; MacLachlan 2005, 249-56]; *IG Locri* nr. 89; Cassio 2015, 209-11. Cf. Latte 1920, 80; 1927, 376; Guarducci, *Epigrafia greca* IV, 257; Versnel 1991, 73; *EBGR* nr. 76; Chaniotis 2009, 130; *SEG* LV, 1048; Cappelletti 2019, 226; *SEG* LXV, 884; Faraone 2021, 241-4.

**Testo**

[Ἀνιαρίζει Κολλύρα] ταῖς προπόλοις  
[τᾶς θεῶ τὸ ἱμάτιον] τὸ πελλόν, τὸ  
[ἔλαβε ὁ δεῖνα καὶ] οὐκ ἀποδίδωτι καὶ  
[τὸ ἀπεστέρησε αὐτὸς κ]αὶ χρῆται καὶ ἴσασι,  
πῆ ἔστι· ἀνθεῖ[η τᾶ] θεῶ δυωδεκαπλοῦν 5  
σὺν ἡμεδίμνω[ι λιβάνω], ὧι πόλις νομίζει·  
μὴ πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν ἀ[ἰ]νεῖ ὁ ἔχων  
τὸ ἱμάτιον, ἔστε ἀνθείη τᾶ θεῶι. vac.  
Ἀνιαρίζει Κολλύρα ταῖς προπόλοις τᾶς θεῶ  
τὼς τρεῖς χρυσέως, τὼς ἔλαβε Μελίτα 10  
καὶ οὐκ ἀποδίδωτι· ἀνθείη τᾶ θεῶι  
δυωδεκαπλόα σὺν μεδίμνωι λιβάνω[ι],  
ὧι πόλις νομίζει· μὴ πρότερον δὲ τὰν  
ψυχὰν ἀνεῖη, ἔστε ἀνθείη τᾶ θεῶι.  
Εἰ δὲ συνπίοι ἢ συμφάγοι μὴ [η] ἰσαῶσαι, 15  
ἀθῶιος εἶην, ἢ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀετὸν ὑπέλθου

**Apparato** 1 Ἀνιαρίζει ὁ δεῖνα τ]αῖς προπόλοις Boeckh-Franz | Ἀνιαρίζει  
Κολλύρα τᾶ θεῶ καὶ τ]αῖς προπόλοις Wachsmuth | Ἀνιαρίζει Κολλύρα.....] ταῖς  
προπόλοις Kaibel 1890 | Ἀνιαρίζει Κολλύρα] τ]αῖς προπόλοις Audollent | Ἀνιαρίζει  
Κολλύρα τ]αῖς προπόλοις Wünsch || 2 (πε)ριτέλλοντο Rose | τᾶς θεῶ τὸ ἱμάτιον  
τὸ] πελλόν, τὸ ἔλα Wachsmuth | τᾶς θεῶ] ---- τὸ Boeckh-Franz | τᾶς θεῶ.... τὸ  
ἱμάτιον] τὸ πελλόν, τὸ Kaibel 1890 | τᾶς θεῶ τὸ ἱμάτιον τὸ] πελλόν, τὸ Wünsch,  
Audollent || 3 [ο]ὐκ ἀποδίδωτι καὶ Rose | [βεν ὁ δεῖνα καὶ ο]ὐκ ἀποδίδωτι καὶ  
Wachsmuth | [ἔλαβέ τις καὶ] οὐκ ἀποδίδωτι καὶ Kaibel 1884 | [ἔλαβεν ὁ δεῖνα  
καὶ ο]ὐκ ἀποδίδωτι καὶ Wünsch | [ἔλαβεν - - καὶ ο]ὐκ ἀποδίδωτι καὶ Michel ||  
4 χίρηται καὶ ἴσασι Rose | .....κέ[χρηται καὶ ἴσασι Wachsmuth | [ἀρνεῖται κ]  
αὶ χρῆται καὶ ἴσασι Wünsch | [ἀρνεῖται ἔχουσα κ]αὶ Wilhelm | [μᾶλλον ἀποστερεῖ  
κ]αὶ Olivieri 1921 | [ἀπονοσφίζεται κ]αὶ χρῆται καὶ ἴσασι SEG IV, 70 | ca.15 κ]αὶ  
χρηται καὶ ἴσασι Del Monaco || 5 ἀνθείη τᾶ θεῶ δυῶδεκα πλόα Rose | ... ἀνθείη  
τᾶ] θεῶ δυωδεκάπλου Wachsmuth | ...ἔστιν ἀνθε[ῖη τᾶ] θεῶ δυωδεκάπλου  
Wünsch | πῆ ἔστι· ἀνθεῖ[η τᾶ] θεῶ δυωδεκαπλοῦν Wilhelm | πῆ ἔστι· ἀνθεῖ[η τᾶ]  
θεῶ δυωδεκαπλοῦν Del Monaco || 6 σὺν μεδίμνω [λιβάνω], ὧ ἢ πόλις νομίζει Rose  
| σὺν ἡμεδίμνω[ι λιβάνω, ὧ] πόλις νομίζει Wachsmuth | σὺν ἡμεδίμνω[ι λιβάνωι,  
τῶι] πόλις νομίζει Wünsch | σὺν ἡμεδίμνω [ι λιβάνωι, ὧι πόλις νομίζει Kaibel  
1890 | σὺν ἡμεδίμνω[ι λιβάνω, ὧι πόλις νομίζει Del Monaco || 7 μὴ πρότερον δὲ  
τὰν ψυχὰν ἀνθείη Rose | μὴ πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν ἀνεῖη ἔχ[ω]ν Wachsmuth | μὴ  
πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν ἀνεῖη ἔχων Wünsch | μὴ πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν ἀ[ἰ]νεῖ  
[ἀνεῖη]² ὁ ἔχων Kaibel 1890 | μὴ πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν ἀ[ἰ]νεῖ ὁ ἔχ[ω]ν Del Mo-  
naco | μὴ πρότερον δετὰν ψυχὰν ἀνεῖη ὁ ἔχων Cassio || 8 τῶ.. ες τε ἀνθείη τᾶ  
θεῶι Rose | τὸ ἱμάτιον ἔστε ἀνθείη τᾶ θεῶ Kaibel 1884, Wünsch, Audollent, Wa-  
chsmuth || 12 δυῶδεκα πλόα σὺν μεδίμνω λιβάνω Rose | δυωδεκάπλωα σὺν [ῆ]  
μεδίμνω λιβάνω Boeckh-Franz | δυωδεκαπλόως σὺν [ῆ]μεδίμνω λιβάνω Wa-  
chsmuth | δυωδεκάπλωα σὺν μεδίμνωι λιβάνω τ- Wünsch || 14 ψυχὰν ἀνθείη, ἔστε  
ἀνθείη τᾶ θεῶ Rose || 15-16 εἰ δὲ συν... Rose | εἰ δὲ συνπίοι ἢ συμφάγοι μὴ σαῶς  
[μῆδ'] ἀ[θ]ῶος εἶην ἢ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀετὸν ὑπέλθου Boeckh-Franz | εἰ δὲ συνπίοι ἢ  
συμφάγοι μὴ σαῶς δ' ἀθῶιος Hoffmann | εἰ δὲ συνπίοι ἢ συμφάγοι μοι, σᾶως [κ]  
α[ἰ] | ἀ[θ]ῶος εἶην, ἢ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀετὸν ὑπέλθου, Wachsmuth | εἰ δὲ συνπίοι ἢ  
συμφάγοι μὴ εἰς ἁῶ σᾶ, ἀθῶιος εἶην ἢ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀετὸν ὑπέλθου, Kaibel 1890,  
Cassio | εἰ δὲ συνπίοι ἢ συμφάγοι μὴ ἰσαῶσα, ἀ[θ]ῶιος εἶην Wünsch.

**Traduzione** Kollyra consacra alle ministre della dea il mantello, quello scuro, che qualcuno (nome in lacuna) ha preso e non restituisce e se ne è appropriato e lo usa e sa dov'è. Dedichi alla dea dodici volte il valore (dell'oggetto) insieme a mezzo medimno di incenso, secondo la misura di cui fa uso la città; e colui che ha il mantello non liberi l'anima, finché non abbia fatto la dedica alla dea. Kollyra consacra alle ministre della dea le tre monete d'oro che Melita ha preso e non restituisce; dedichi alla dea dodici volte il valore (dell'oggetto) insieme a un medimno di incenso, secondo la misura di cui fa uso la città, e non liberi l'anima, finché non abbia fatto la dedica alla dea. Ma se ella si trovasse a bere o a mangiare con me insieme senza che io lo sappia o se si trovasse sotto lo stesso tetto, che io sia esente da pena.

### Immagini

Figura 1. Immagine tratta da *IG Locri*, pubblicata per gentile concessione dell'autore. [https://mizar.unive.it/axon/public/upload/000519/immagini/Nr.%2089%20\(1\).jpg](https://mizar.unive.it/axon/public/upload/000519/immagini/Nr.%2089%20(1).jpg).

## Commento

### 1 Il supporto epigrafico

L'iscrizione di Kollyra è stata ritrovata nel 1755, in un'area non precisata della Calabria,<sup>1</sup> ed è attualmente conservata al Museo Archeologico Nazionale di Napoli (nr. inv. 2483).<sup>2</sup> Si tratta di una lamina bronzea in tre frammenti, oggi ricomposta.

L'epigrafe, ben conservata fatta salva la parte superiore sinistra, perduta, fu attribuita a Locri Epizefirii su proposta dell'Olivieri sin dal 1921.<sup>3</sup> Tale attribuzione, che poggia su base linguistica, è stata ulteriormente argomentata dal Blomqvist sulla base delle fitte corrispondenze con le tavole di Locri,<sup>4</sup> ed è oggi accettata.<sup>5</sup> Cadono in lacuna le prime quattro linee di testo fino all'incirca alla metà della laminetta. La quinta riga è parzialmente conservata e leggibile, tran-

---

Ringrazio la professoressa Roberta Fabiani, il professor Stefano Ferrucci e il dottor Lavinio Del Monaco per aver letto e ascoltato nelle sue varie fasi il lavoro su quest'iscrizione. Ringrazio altresì i revisori anonimi, per avermi permesso di tornare a riflettere su alcuni importanti aspetti del testo e di metterli quindi meglio a fuoco. Sviste ed errori sono unicamente di mia responsabilità.

1 Ignarra 1797.

2 La laminetta non è esposta, è conservata nel Medagliere del Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Ringrazio per la sua disponibilità la dott.ssa Floriana Miele, funzionaria archeologa e responsabile dell'Ufficio Catalogo, che mi ha consentito un'autopsia del documento.

3 Olivieri 1921, 291-5.

4 Blomqvist 1975, 18.

5 *IG Locri*, 141.

ne per la parte centrale, completamente perduta, che corrisponde a una lacuna di quattro lettere. Un'altra lacuna di cinque lettere è alla sesta riga, per la perdita della porzione centrale del supporto. L'estremo limite inferiore della laminetta reca un foro e si suppone che un altro simmetricamente si trovasse anche presso la parte superiore del supporto. L'iscrizione ha un'impaginazione regolare e l'aggiunta supplementare delle tre lettere finali di ὑπέλθοι' è verosimilmente dovuta a ragioni di spazio. Dopo il *vacat* di l. 8 si nota la sporgenza verso il lato sinistro della l. 9; non è certo che anche la l. 1 fosse analogamente sporgente. La simmetria tra le due sezioni è tuttavia garantita dalle sistematiche corrispondenze interne tra le due richieste.<sup>6</sup>

## 2 La richiesta di giustizia di Kollyra

Nelle sedici linee dell'iscrizione leggiamo le richieste di giustizia di una donna, Kollyra,<sup>7</sup> che è stata defraudata di due beni: un mantello scuro e tre monete d'oro.

Kollyra consacra il maltolto alle ministre di una dea la cui identità non è precisata (vedi *infra*). Oltre a ciò, la donna chiede che i colpevoli «non abbiano l'anima libera [*scil.* dalla maledizione]» fintanto che non abbiano corrisposto delle dediche alla dea: nel primo caso dodici volte il valore dell'oggetto insieme a mezzo medimno di incenso e nel secondo caso dodici volte il valore dell'oggetto insieme a un medimno di incenso.

Nelle due linee conclusive dell'iscrizione è infine formulata una richiesta di protezione da parte della dedicante, affinché, qualora si trovi a condividere degli spazi comuni con i colpevoli, non sia però punita dalla dea stessa, che ora con la preghiera è incaricata della vendetta.

Colpevoli di tali appropriazioni sono due individui: nel primo caso può trattarsi o di una persona di sesso maschile il cui nome è caduto in lacuna oppure di una persona di sesso sconosciuto: vi è infatti la possibilità che l'espressione ὁ ἔχων di l. 7 sia un maschile sovraesteso. Se confrontiamo però la l. 3, dove è atteso il nome del colpevole, con le sottostanti ll. 7 e 8, notiamo che la parte di testo a sinistra di quello conservato corrisponde a un'estensione di circa 17-19 lettere, che sono più che sufficienti per contenere il nome per esteso del colpevole (di qui la mia proposta di integrazione del testo). È questo, d'altra parte, quanto ci si attende in casi di appropriazione

---

<sup>6</sup> Gigante 1977, 46-7; *IG Locri*, 141.

<sup>7</sup> Consultando il *Greek Lexicon Personal Names*, il nome Kollyra risulta presente in altre due iscrizioni, entrambe di età ellenistica, l'una proveniente da Oropos (*I.Oropos* nr. 324) e l'altra da Tanagra (*IG VII*, 1158).

indebita come mi pare che siano quelli qui registrati (vd. *infra*). Per quanto riguarda invece l'appropriazione delle monete d'oro si specifica che la colpevole è una tale Melita: la tendenza del testo alla simmetria fornisce ulteriore supporto indiretto al fatto che alla l. 3 doveva trovarsi il nome di un colpevole, un uomo.<sup>8</sup>

### 3 Il genere epigrafico delle *prayers for justice*

Il testo che reca la lamina è classificabile come *prayer for justice*. Questa categoria epigrafica è stata definita, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, da Henk Versnel.<sup>9</sup> Lo studioso ha rintracciato la ricorrenza di alcuni tratti formali in iscrizioni provenienti da luoghi disparati dell'ecumene greco-romana e prima di lui considerate *defixiones*.<sup>10</sup>

I tratti individuati nel corso degli anni da Versnel come specifici delle *prayers* sono i nove che elenco di seguito:<sup>11</sup>

1. la presenza del nome dell'autore della preghiera;
2. un'argomentazione che motiva la preghiera (anche con una singola parola);
3. la richiesta che l'atto di chi lancia la maledizione sia perdonato o che chi lo compie sia risparmiato da effetti avversi a essa collegati;
4. la menzione di divinità diverse da quelle ctonie tipiche delle *defixiones*;
5. il tono deferente, fiducioso o lusinghiero nei confronti della divinità (e.g. attraverso l'uso dell'aggettivo φίλη o di un titolo per definirne la superiorità: κύριος, κύρια, δέσποινα *etc.*);
6. la presenza di espressioni di supplica (ικετεύω, βοήθει μοι, βοήθησον αὐτῷ);
7. il richiamo al concetto di giustizia, di ingiustizia e punizione, attraverso termini di stampo giuridico (per esempio con l'utilizzo

---

<sup>8</sup> Dal *Greek Lexicon of Personal Names* si ricava che il nome femminile Melita ricorre 19 volte nelle iscrizioni ed è diffuso su un arco cronologico che va dal IV a.C. al III d.C.

<sup>9</sup> Si avvicina alla questione inizialmente in due articoli in olandese e francese: Versnel 1986 e 1987; poi più programmaticamente nelle pubblicazioni successive: Versnel 1991; 1998; 2002; 2010. Non sono mancate discussioni su tale possibilità di categorizzazione, i punti salienti di tale dibattito in Dreher 2012 e nella risposta di Versnel 2012. Il primo a utilizzare il termine *prayer for justice* è stato però Turner (1963, 122), in occasione della pubblicazione di una tavoletta dal Nottinghamshire. Non è questa la sede per trattare nel dettaglio questioni relative alla natura delle *prayers for justice* ed entrare nel merito del dibattito sul tema, ma si vedano a proposito anche le pp. 89-92 del recentissimo contributo di Sánchez Natalías 2022.

<sup>10</sup> Versnel 2010, 278-81.

<sup>11</sup> Versnel 1991, 68; 2010, 280-1 (già Versnel 1998 e 2002).

- di verbi come ἐκδικέω, ἀδικέω, κολάζω, sostantivi come κόλασις oppure con la menzione di divinità quali le Praxidikai o Dike);
8. un tono fortemente emozionale;
  9. la propensione a rendere pubblica la denuncia.

Tuttavia, secondo Versnel, non è necessario che un'iscrizione, per essere considerata una *prayer for justice*, debba presentare tutti i tratti da lui individuati come caratteristici del genere; *viceversa* la presenza di uno o più di tali tratti non rende automatico considerare un'iscrizione una *prayer for justice*. Tale incertezza nel criterio di classificazione finisce per lasciare spazio a un'ampia *border area* (come è stata definita dallo stesso Versnel) in cui si identificano testi che presentano sia elementi tipici delle *defixiones* sia elementi caratteristici delle *prayers for justice*.<sup>12</sup>

Il caso di *prayer* che qui si presenta costituisce un esempio rilevante e riconoscibile del genere. Lo è a motivo del supporto, che iscrive il testo in una dimensione pubblica; a motivo della presenza del nome dell'autrice della richiesta (in genere assente nelle *defixiones*); a motivo della presentazione esplicita delle ragioni che inducono Kollyra a chiedere giustizia alla dea. Appare chiaro che non si tratta qui di una *defixio* (tipologia documentaria che pure è stata rinvenuta nell'area di Locri e che ha caratteristiche ben diverse e identificabili, sia in generale che in particolare nel contesto locrese).<sup>13</sup> Il primo a considerare quest'iscrizione una *prayer for justice* è stato proprio Versnel;<sup>14</sup> Bonnie MacLachlan, sulla scorta di Versnel, ha preferito definirla una *judicial prayer*.

#### 4 La consacrazione del mantello e le πρόπολοι (ll. 1-2)

L'epigrafe si apre certamente con la consacrazione di un mantello alle πρόπολοι di una ignota divinità.<sup>15</sup> Il mantello è definito πᾶλλον 'scuro' e si dice che qualcuno non lo restituisce, se ne serve e sa dove si trova: ne consegue che l'oggetto che si sta consacrando non è in possesso della dedicante.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Versnel 1991, 64-8.

<sup>13</sup> *IG Locri* nrr. 90-1.

<sup>14</sup> Versnel 1991, 91 e nota 143. Lavinio Del Monaco (2013, 142) considera un'*ara* quest'iscrizione.

<sup>15</sup> Il nome dell'oggetto è in lacuna ma si può integrare sulla base del riferimento a esso alla l. 8.

<sup>16</sup> In lacuna il verbo di dedica e il nome della dedicante, integrati grazie al confronto con la seconda parte della lamina, che reca, salvo alcune aggiunte, il medesimo testo.

Seguono due richieste. Si chiede in primo luogo che il colpevole offra alla dea dodici volte il valore di quanto sottratto e che le dedichi una certa quantità d'incenso; con la seconda richiesta si domanda invece (a seconda della traduzione scelta per l'espressione μη πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν ἀ{ι}νεῖη: si veda oltre) che il responsabile dei furti non muoia oppure che non riesca a liberare la sua anima (dalla maledizione) finché non abbia dedicato alla dea il maltolto.

Per comprendere meglio il contesto di questa richiesta di giustizia è bene ragionare sulle figure alle quali viene dedicato il mantello oggetto della sparizione, le πρόπολοι.

Il termine πρόπολος, che incontriamo qui preceduto dall'articolo femminile, è stato interpretato in vario modo dagli editori del testo. Alcuni hanno riconosciuto nelle πρόπολοι delle attendenti o ministre terrene della divinità. In tale direzione è andato Wunsch,<sup>17</sup> il quale nella πρόπολος riconosce «aedituus vel sacerdos dei officia ministrans» e chiama a confronto l'iscrizione *I.Délos* nr. 2531, in cui sono invocati i θεραπευταί della dea Syria per maledire la colpevole di un crimine di natura religiosa; del medesimo parere anche Arango-Ruiz e Olivieri,<sup>18</sup> Audollent<sup>19</sup> e Chaniotis.<sup>20</sup> L'ultimo editore del testo, Lavinio Del Monaco, ha tradotto il termine con «ministre».<sup>21</sup>

Wachsmuth e Rohde hanno visto invece nelle πρόπολοι le ancelle di Persefone,<sup>22</sup> vale a dire divinità; come loro pensano anche Kurt Latte (1920, 80 nota 52) e Albio Cesare Cassio, che in esse vede le «divinità del 'corteggio' di una divinità femminile ctonia, probabilmente Persefone» (2015, 208). Il confronto offerto da Cassio per avvalorare la sua posizione è con un verso dell'*Elena* euripidea (*Hel.* 571): οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἐνοδίας μ' ὄρας («Non vedi in me un fantasma notturno, un'ancella di Enodia») e con la cosiddetta 'maledizione osca' di Vibia, nella quale ci si riferisce a una *legio Cereris*.<sup>23</sup> Christopher Faraone dapprima (2011) ha ritenuto che si trattasse di personale templare, pur con qualche riserva a margine (Faraone 2011, 38 nota 52), ma è in un recente contributo (2021) che lo studioso torna a pronunciarsi sulla questione e afferma che le πρόπολοι possono effettivamente essere divinità e formare insieme «a divine group with the 'goddesses', like the anonymous goddesses with Demeter and Kore at Cnidus».<sup>24</sup>

<sup>17</sup> *IG III App.*, X.

<sup>18</sup> *IG Sicilia Italia*, 25.

<sup>19</sup> Audollent, *Defixiones*, nr. 212.

<sup>20</sup> Chaniotis 2006, nr. 76.

<sup>21</sup> *IG Locri* nr. 142.

<sup>22</sup> Wachsmuth 1869, 474-6; Rohde 1908, 411.

<sup>23</sup> Cassio 2015, 208.

<sup>24</sup> Faraone 2021, 242. A supporto lo studioso menziona anche un epigramma inciso su base marmorea proveniente dal santuario di Demetra a Cnido (*IK* 131), nel quale

Chi sono dunque le πρόπολοι alle quali si rivolge la consacrazione di Kollyra? Delle sacerdotesse o delle divinità minori?

Marie C. van der Kolf ha raccolto le diverse occorrenze di questo sostantivo e ne ha distinto le accezioni.<sup>25</sup> Dalla sua analisi si rileva che il sostantivo trova impiego sia nell'accezione di figura divina sia in quella di figura umana.

Ha constatato che esso può essere impiegato per riferirsi a una divinità maggiore, come nell'*Inno omerico a Demetra* (v. 440), nel quale si trova l'attestazione più antica. In questo contesto è Ecate a essere definita ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα («da allora la signora le è ministra e compagna»; trad. a cura di S. Poli, 2010), in riferimento a Persefone. Ha poi verificato che il termine πρόπολος può essere riferito a divinità minori legate ad alcune maggiori (Zeus, Rea, Dioniso, Afrodite, gli Eroti, la Madre degli Dèi, Ecate, Etere e Leto): πρόπολοι sono definiti ad esempio i Cureti, i Coribanti, Sileni, Satiri, Tychon, Imeneo, Attis, le Pleiadi.

Ma πρόπολοι possono essere anche sacerdoti o ministri umani di una divinità come Afrodite, Apollo, Ares, Asclepio. In associazione a Demetra πρόπολοι sono i daduchi e gli ierofanti (Strab. 10.3.10). Il sostantivo può altresì indicare i fedeli di una divinità, come i *mystai* in relazione a Demetra (*ibid.*), così come può ancora riferirsi a chi ricopre una particolare funzione nel culto di un dio (in alcuni casi possono esserlo anche degli animali sacri a una di esse, come i delfini di Poseidone), e ci sono anche attestazioni del termine per indicare personificazioni (il vino è definito πρόπολος degli Eroti).

Come mostrano un'indagine nel *Thesaurus Linguae Graecae* e una ricerca del termine nel database epigrafico *PHI*, le occorrenze del termine sono numerose sia in ambito letterario sia in ambito epigrafico. In contesto letterario sono certamente maggioritarie le fonti che associano πρόπολος a una figura umana.<sup>26</sup> È interessante il già citato

---

viene utilizzato il verbo προπολεύειν per definire la mansione di una tale Chrysinde, defunta, in relazione a Persefone.

**25** van der Kolf 1957.

**26** In un epigramma attribuito a Saffo (*Anth. Pal.* 6.269) la dedicante, una tale Arista, dichiara di essere πρόπολος di «Etiopia figlia di Latona», ovvero di Artemide (πρόπολος si trova associato ad Artemide anche in Hes. fr. 23a, l. 26 M.-W., cf. Neri, Cinti 2017, 477): il termine si riferisce pertanto a una persona vivente al servizio di una divinità. Lo stesso si riscontra nell'*Epinicio* 5 ai vv. 191-3, in cui Bacchilide definisce Esiodo πρόπολος delle Muse, ovvero ministro di esse (Βοιωτὸς ἀνὴρ τὰδε φώνησεν, γλυκεῖαν | Ἥσιδος πρόπολος | Μουσαῖν); un epigramma attribuito a Platone (*Anth. Pal.* 7.35) fa lo stesso uso del sostantivo, definendo Pindaro «ministro» delle Pieridi (Ἄρμενος ἦν Ξεινοισιν ἀνὴρ ὄδε καὶ φίλος ἀστοῖς, | Πίνδαρος, εὐφώνων Περίδων πρόπολος). Lo ierofante è definito πρόπολος, come evinciamo anche da un'iscrizione di Eleusi (*IG II<sup>2</sup>*, 3411, l. 2) e da un epigramma dell'*Anthologia Palatina* (7.107), in cui è riportata una delle tante versioni sulla morte di Aristotele: Εὐρυμέδων ποτ' ἔμελλεν Ἀριστοτέλην ἀσεβείας | γράψασθαι Διοῦς μυστιδος ὦν πρόπολος· | ἀλλὰ πῶν ἀκόνιτον ὑπέκρυγε. τοῦτ' ἀκονιτὶ ἦν ἄρα νικῆσαι συκοφάσεις ἀδίκους «Eurimedonte, ministro dei riti segreti di Deò, citò in giudizio d'em-

passo di Strabone (10.3.10), perché mostra tutte insieme le diverse accezioni di πρόπολος. Il passo è dedicato a un *excursus* sui Cureti dell'Etolia, in particolare laddove sono menzionati i culti orgiastici e il loro legame con la musica:

πρόπολοι δὲ τῶν Μουσῶν οἱ πεπαιδευμένοι πάντες, καὶ ἰδίως οἱ μουσικοί, τοῦ δ' Ἀπόλλωνος οὗτοί τε καὶ οἱ περὶ μαντικὴν, Δήμητρος δὲ οἱ τε μύσται καὶ δαδοῦχοι καὶ ἱεροφάνται, Διονύσου δὲ Σειληνοὶ τε καὶ Σάτυροι καὶ Τίτυροι καὶ Βάκχαι, Ληϊνάι τε καὶ Θυΐαι καὶ Μιμαλλόνες καὶ Ναΐδες καὶ Νύμφαι προσαγορευόμεναι.

*Propoloi* delle Muse sono tutti quelli istruiti, e in particolare i musici, ma questi lo sono di Apollo e gli altri anche rispetto all'arte oracolare; (sono *propoloi*) anche coloro che sono *mystai* e daduchi e ierofanti di Demetra, e lo sono di Dioniso i Sileni e i Satiri, i Tiriti e le Baccanti, le Lenai, le Tiadi, i Mimalloni, le Naiadi, e quelle che chiamano Ninfe.

Il Geografo spiega qui che si intendono come πρόπολοι, «ministri», sia quanti sono edotti nei saperi delle Muse sia gli attendenti di una divinità, tanto umani quanto divini.

Nel database *PHI* le attestazioni epigrafiche del termine sono una trentina.<sup>27</sup> In tutti i casi πρόπολος indica un attendente terreno o un sacerdote, di genere maschile o femminile. Soltanto in un caso il ter-

---

pietà Aristotele. Questi si sottrasse sorbendo venefico fiele. Il trionfo senza fiele era lì, sulle calunnie» (trad. a cura di F.M. Pontani 1978). Dalle iscrizioni sappiamo che Eurimedonte fu ierofante: Clinton 1974, 21. Altre testimonianze letterarie convergono nel delineare un'associazione del sostantivo alla funzione di officiante o ministro di una divinità piuttosto che con una divinità. In uno scolio alle *Nuvole* di Aristofane (436a) leggiamo ἡμετέροις προπόλοισι· δούλοις, ὑπηρέταις, προφήταις, ἡμῶν προοδεύουσι· νῦν δὲ τὸν Σωκράτην φησὶ καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ «Ai nostri *propoloi*: schiavi, inservienti, interpreti (di una divinità), coloro che ci aprono la strada; ora invece Socrate chiama così anche i suoi seguaci». Si veda Koster 1974 per l'edizione degli *scholia* alle *Nuvole*. In Esichio leggiamo invece: πρόπολοι· ὑπηρέται, δούλοι, νεωκόροι, προφήται. «*Propoloi*: inservienti, schiavi. Custodi di un tempio. Interpreti di una divinità». Per l'edizione del *Lexicon* di Esichio si veda Hansen 2005. In una glossa del patriarca Fozio leggiamo Πρόπολος· δούλη προπολεύουσα. «*Propolos*: schiava che è ministra di una divinità». Si veda l'edizione di Theodoridis 2013. Nel lessico Suda (π 2571) invece troviamo in forma più articolata la medesima definizione: Πρόπολος· δούλη, προπολεύουσα. ἢ θεράπων. καὶ θεράπεινα, πρόσφυξ. Ἀριστοφάνης Νεφέλαι· ἀλλὰ σαυτὸν θαρρῶν παράδος τοῖς ἡμέτεροις προπόλοισι. παρὰ δὲ Ἡρόδοτῳ Πρόπολος, ὁ νεωκόρος «*Propolos*: schiava, ministra. O attendente uomo, anche donna, supplice. Aristofane nelle *nuvole*; 'Ma avendo fiducia affida lui stesso ai nostri *propoloi*.' In Erodoto invece πρόπολος ἔσιν ἐκ τοῦ νεωκόρου».

**27** IG I<sup>3</sup> 953 = SEG X, 321; IG II<sup>2</sup> 4573; IG II<sup>2</sup> 6288; SEG XII, 193; IG IV<sup>2</sup>, 1 424; SEG XXX, 579; IG XII Suppl., 184; *I.Didyma* nr. 549; *I.Erythrai Klazomenai* nr. 142; McCabe 1984, nr. 264 = *I.Milet* VI.3 nr. 1242; McCabe 1984, nr. 443; *IGUR* III nr. 1150; *Ios-PE* I<sup>2</sup> nr. 174; *Tit. Cam.* nr. 13; *CIG* nr. 4000 [2] = Kaibel, *Epigrammata* nr. 406; *IGLSyr* 21,2 nr. 128. = SEG XXXII, 1547; IG I<sup>3</sup> 1017; IG II<sup>2</sup> 3411 = *I.Eleusis* nr. 516; IG V.2 472;

mine è usato, in un epitaffio datato al V/IV a.C., per indicare l'ancella di Enodia con un riferimento metaforico al destino ultraterreno della defunta Timarete (SEG XXX, 579), ora divenuta compagna di Persefone.<sup>28</sup> Nei casi in cui si può determinare a quale divinità sia associata la figura di un/una πρόπολος (22 iscrizioni su 29 totali) si constata che in 11 epigrafi il termine è inserito in un contesto misterico, in associazione a Dioniso/Bromio, a Demetra/Deò, a Persefone e alla Magna Mater.

Ricapitolando, osserviamo che le occorrenze epigrafiche e letterarie del termine mostrano una indubbia predominanza statistica di πρόπολοι nel senso di attendenti sacri terreni piuttosto che come divinità; e d'altra parte, come aveva già evidenziato Wunsch (IG III App., X), in un'altra già citata preghiera di giustizia (I.Délos nr. 2531) si fa appello ai θεραπευταί della dea Syria, ovvero a delle figure umane, probabilmente dei fedeli, per la punizione della colpevole di un misfatto.

Tuttavia, in relazione al valore di πρόπολος in questo specifico contesto, bisognerà anche tenere in conto che il sostantivo è collegato a un verbo di consacrazione. Alla l. 9 (e la struttura simmetrica del testo permette di ipotizzarlo anche per la l. 1) l'atto della consacrazione alle πρόπολοι è infatti espresso con il verbo ἀνιρίζω, forma dorica di ἀνιερίζω. È istruttivo il confronto con le lamine di Cnido, che sono ugualmente *prayers for justice*: in esse viene impiegato il verbo ἀνιερόω (I.Knidos nrr. 147-9, 158) e la consacrazione dei beni sottratti o perduti, ma soprattutto dei colpevoli, avviene τοῖς θεοῖς παρὰ Δάματρι (I.Knidos nr. 149) e θεῶν τῶν παρὰ Δάματρι. Accanto al significato del verbo, che contiene la radice del 'sacro', il parallelo consiglia indubbiamente di considerare divine anche le *propoloi* cui Kollyra ha consacrato i beni che le sono stati sottratti.<sup>29</sup>

Una ricerca del verbo ἀνιερόω nel TLG mostra peraltro che in tutte le occorrenze in cui esso è associato a un dativo, quest'ultimo si riferisce al nome di una divinità.<sup>30</sup>

---

IG VII 2542; IG VII 2522; IGBulg III, 2 nr. 1862; IG XII Suppl., 429; I.Didyma nr. 557; SEG LI, 833 l. 10 = I.Leukopetra nr. 150; SEG XVII, 772; SEG XVIII, 425; IG XIV, 644.

**28** Su questa iscrizione Sacco 1980, 29-33. L'altra occorrenza di tale uso, che menziona Rohde, è il v. 571 dell'*Elena* euripidea, nel quale viene definita πρόπολον l'ancella di Persefone. Anche in *Coeph.* 357 il sostantivo è associato al mondo ultraterreno, nelle parole del coro a proposito di Agamennone, costui viene qui definito servitore dei re che governano l'aldilà. Ma, ancora nei tragici, il termine è altrove inteso con il significato di 'ancella': ad esempio in *Hipp.* 200, quando Fedra, rivolgendosi alle ancelle, chiede loro di sorreggerla.

**29** Il verbo ἀνιερίζω, così come ἀνιερόω, è composto con l'aggettivo ἱερός, che è strettamente connesso a una divinità: «Exprime ce qui appartient aux dieux ou vient d'eux, ce qui manifeste une puissance surnaturelle [...] Avec une valeur plus technique, s'applique à ce qui appartient aux dieux, domaines, animaux, objets consacrés» (Chantraine, *DELG*, s.v. «ἀνιερίζω»).

**30** Si vedano e.g. *Hippoc.* [Ep.] 2.26B: Τοιγαροῦν ἐνδικώτατα καὶ αὐτὸς ἀνιέρωται πολλαχοῦ τῆς γῆς, ἡξίωται τε τῶν αὐτῶν Ἡρακλεῖ τε καὶ Ἀσκληπιῷ ὑπὸ Ἀθηναίων δωρεῶν; Arist. [*Oec.*] 1346b Περιελθόντος δὲ τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸ αὐτὸ τοῦτο ἐποίησεν, ὥστε

Nonostante, dunque, le occorrenze, soprattutto epigrafiche, di πρόπολος riportino più spesso a personale di culto, l'utilizzo di un verbo di consacrazione come ἀνιαρίζω induce tuttavia a ritenere le *propoloi* del nostro testo come delle figure dai connotati divini.<sup>31</sup> Possiamo pertanto postulare che Kollyra stia qui rivolgendo la sua consacrazione a delle divinità minori, proprio come 'gli dèi presso Demetra e Kore' (τοῖς θεοῖς παρὰ Δάματρι καὶ Κούραι) invocati nelle lamine di Cnido accanto a Demetra e Kore.<sup>32</sup> Più avanti, alle ll. 5 e 11, laddove è richiesto che il colpevole offra dell'incenso alla divinità (τῶι θεῶ), non è più impiegato ἀνιαρίζω, ma il verbo ἀνατίθημι, come si addice a un'offerta concreta, a un dono al dio.

La consacrazione di un bene a delle divinità minori e non al personale di culto non cozza con la richiesta di pubblica ammenda e con il carattere esposto del supporto. Il personale del santuario sarà stato infatti coinvolto in qualche misura nelle azioni rituali connesse all'affissione della laminetta e all'espiazione della colpa, ma la consacrazione, nel contesto lessicale dato, ha senso soltanto se riferita a una qualche divinità.

La dedica era pubblicamente visibile alla comunità. La visibilità appare anzi una delle chiavi di lettura di tutta la preghiera di Kollyra. Non soltanto il supporto è una tavoletta di bronzo forata, dunque esposta, ma Kollyra esprime anche la richiesta che il colpevole dedichi alla dea un'ingente quantità di incenso: un medimno o mezzo medimno. Non conosciamo il valore di un medimno a Locri, ma in Attica un medimno corrisponde a circa 51 litri. Un'offerta di tale entità non sarebbe potuta passare inosservata agli occhi della comunità, anzi, avrebbe reso chiaramente riconoscibili i colpevoli, esponendoli al pubblico biasimo.

---

συνέβαινεν ἔν δέκα ἔτεσι κείνόν τε ἅπαντα ἔχειν ἄπερ ἀνιέρωσε, τοὺς τε Κορινθίους ἕτερα κεκτῆσθαι; Strab. 4.1.13: καὶ τοὺς Τεκτόσαγας δέ φασι μετασχεῖν τῆς ἐπὶ Δελφοῦς στρατείας, τοὺς τε θησαυροὺς τοὺς εὐρεθέντας παρ' αὐτοῖς ὑπὸ Καιπίωνος τοῦ στρατηγοῦ τῶν Ῥωμαίων ἐν πόλει Τολώσση τῶν ἐκεῖθεν χρημάτων μέρος εἶναι φασι, προσθεῖναι δὲ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐκ τῶν ἰδίων οἴκων ἀνιερῶντας καὶ ἐξίλασκομένους τὸν θεόν; Strab. 7.3.3: εἶναι δὲ τινας τῶν Θρακῶν οἱ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι, ἀνιερῶσθαι τε διὰ τιμὴν καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν. Si veda anche l'uso in Filone Alessandrino (*Qui heres*, 179): λόγων γὰρ δευεῖν ὁ μὲν τὰ τῆς θείας ἀρετῆς πραγματευόμενος ἀνιερῶται καὶ ἀνατίθεται θεῶ, ὁ δὲ τὰ τῆς ἀνθρωπίνης κακοδαιμονίας ἐξηλωκῶς γενέσει τῆ φυγάδι. La ricerca è stata condotta su tutti i passi precedenti il I secolo d.C.

**31** Se anche nel *De differentia vocabulorum* (27) al lemma ἀνάθημα, ἀναθέματος il grammatico Tolemeo collega i verbi ἀνιέρω e ἀνατίθημι a un santuario, questo tuttavia non permette di intendere in nessuno modo le *propoloi* sollecitate da Kollyra come 'personale di culto'.

**32** In linea con l'ipotesi suggerita da Faraone 2011, 38 nota 52 ed effettivamente avanzata in Faraone 2021, 242.

È da notare che la consacrazione alla divinità di un bene smarrito o sottratto si riscontra anche in altre *prayers for justice*.<sup>33</sup> Con tale procedura si consegnava di fatto al dio il bene perduto o sottratto: il dio ne diventava proprietario e il ladro diveniva responsabile dell'appropriazione non più di fronte al primo possessore bensì davanti al dio stesso, che quindi diveniva parte lesa dal furto. Il colpevole che non restituiva, come in questo caso, era perciò responsabile di un crimine particolarmente esecrando: egli diviene uno *hierosylos*. Si è infatti macchiato del furto di una proprietà sacra.<sup>34</sup> Le pene per la *hierosylia* nelle fonti sono ricordate come estremamente severe. Ad Atene era prevista la pena di morte;<sup>35</sup> in un caso la pena individuata corrisponde al pagamento di dieci volte il valore della somma sottratta (Dem. *Timocrate* 120-1).<sup>36</sup> Questa stessa pena è quella che, sempre ad Atene, le fonti ricordano in casi particolarmente gravi di furti, come peculato o corruzione.<sup>37</sup> Le consistenti pene che Kollyra richiede si spieghano dunque certamente con la *hierosylia*.

## 5 Il motivo della richiesta e l'integrazione della linea 4

Alla l. 2 viene specificato il colore del mantello oggetto di rivendicazione: il colore dell'*himation* che «non viene restituito» è *πελλόν*. L'aggettivo è glossato così da Esichio (s.v.): *πελλόν· φαῖον χρώμα, ἔμφερές τῷ πελιδνῷ* («*pellòn*: colore grigio, simile a livido»). Di questo mantello grigio, che è l'oggetto attorno al quale ruota la prima richiesta di giustizia avanzata da Kollyra, si dice alla l. 3 che qualcuno non lo restituisce (οὐκ ἀποδίδωμι). Viene dunque qui espressamente formulata la ragione di quanto si richiede: Kollyra sta raccontando di essere stata defraudata e su questa base motiva l'appello alla divinità.

Variamente coniugato, il verbo della restituzione, ἀποδίδωμι, ricorre anche nelle *prayers for justice* di Cnido, un gruppo di laminette plumbee rinvenute nel santuario cnidio di Demetra da Charles

**33** Procedura presente in molte *prayers*, dall'Asia Minore alla Britannia. Si veda Versnel 1991, 82-4. Tale azione si legge ad esempio in *I.Knidos* nr. 150B (anche se nelle lamine di Cnido ricorre per lo più la consacrazione dei colpevoli del misfatto), *SEG XXVIII*, 1568 e Corell 2002, nr. 13. Cf. Chaniotis 2009, 128-30. La pratica si riscontra anche nelle stele di confessione (si veda ad esempio *I.Mus. Manisa* nr. 171: [Τα]τιάς ἀγοράσσα | [.3.]α καταφρονουμέ[νῃ] ἐξεχώρησα αὐτά | [Μ]ηνί Ἀξιοτιτηνῷ, ἀτι|να πράξει ὡς ἂν θέλῃ· | ἔτους σξα, μη(νός) Ξανδικού ζ').

**34** Schipperheijn 2013.

**35** Cohen (1983, 101 nota 22) cita le fonti antiche a proposito di pena di morte in caso di *hierosylia*: Xen. *Mem.* 1.2.62; *Apol.* 25; *Hell.* 1.7.22; Lys. 5; Lycurg. *Leoc.* 65; Isoc. 20.6; Pl. *Resp.* 344b; Dem. 22.69.

**36** Cohen 1983, 101.

**37** Si vedano Paoli 1930, 304-7 e Hansen 1976, 120.

Thomas Newton.<sup>38</sup> Tale gruppo, come si è detto, presenta numerose analogie con l'iscrizione in esame. Il tema delle mancate restituzioni si configura spesso come il motivo di queste preghiere. Un parallelo e un utile confronto è in particolare quello con *I.Knidos* nr. 148, iscrizione in cui una tale Artemis lamenta l'appropriazione indebita di alcune vesti; si tratta di ἱμάτια καὶ ἔνδυμα καὶ ἀνάκωλον («mantelli, una veste e una veste corta»); costei afferma che sebbene li abbia chiesti indietro (ἔμου ἀπαιτήσασας, ll. 9-10), chi li ha οὐκ ἀπέδωκέ μοι (ll. 10-11) «non li ha restituiti».<sup>39</sup>

Dopo il riferimento alla mancata restituzione, nella nostra iscrizione l'attenzione si volge al colpevole, e Kollyra, in merito al mantello, dice che il colpevole «lo usa e sa dov'è» (ll. 4-5): χρῆται καὶ ἴσατι | πῆ ἔστι.

Prima di questa sezione vi è una lacuna di circa quindici lettere variamente integrata dagli editori. Wunsch e Wilhelm propongono di integrare con il verbo ἀρνέομαι: [ἀρνέϊται κ]αὶ χρῆται καὶ ἴσατι Wunsch, seguito da Michel; [ἀρνέϊται ἔχουσα κ]αὶ, Wilhelm; mentre in *SEG IV*, 70 è suggerito ἀπονοσφίζετα ο νοσφίζετα.

Il verbo ἀπονοσφίζω risulta soltanto in occorrenze tarde (Cirillo, Niceforo, Michele Psello e Niceta Myrsiniote) e anche epigraficamente è attestato solo in un decreto di Mylasa databile al III d.C. (*I.Mylasa* nr. 118). Per quanto riguarda ἀρνέομαι invece non vi sono attestazioni epigrafiche del suo uso nel *PHI*.<sup>40</sup> Mi pare pertanto, su questa base, che l'integrazione più verosimile e argomentabile sia quella proposta da Olivieri: [μᾶλλον ἀποστερεῖ κ]αὶ.

Non sappiamo in quale contesto Kollyra sia stata defraudata, né perché. Tuttavia, sulla base dell'utilizzo del verbo ἀποδίδωμι, preceduto nello specifico dalla negazione οὐκ, possiamo supporre che degli individui non le abbiano restituito i suoi beni, sia nel caso del mantello sia in quello delle monete d'oro. Non possiamo dire se si tratti di casi di prestito o di deposito non riconsegnati, quel che pare certo è che non è lamentato tanto un furto quanto una mancata restituzione.<sup>41</sup>

**38** Newton 1863, 719-45. Le tredici laminette plumbee, che costituiscono ad oggi il ritrovamento più antico, cospicuo e omogeneo di *prayers for justice* in lingua greca, sono state edite da ultimo da Blümel nel 1992 (in *I.Knidos*). La corrispondenza tra tali testi era stata già notata da Wachsmuth (1869, 474-6).

**39** Lato A: ἀνιεροῖ Ἄρτε|μεις Δάματρι, | Κούρα[ι, θεο]ῖς παρὰ Δάματρι πᾶ|σι· ὅστις τὰ ὑπ' ἔμου | καταλιφθέντα ἱ|μάτια καὶ ἔνδυ|μα καὶ ἀνάκω[λ]λον, ἔμου ἀπαιτ[η]|<σά>σας, οὐκ ἀπέδ[ωκ]έ | μοι, ἀνεγέκα[ι] | αὐτὸς παρὰ Δ[ά]μ|ατρα, καὶ εἴ τις | [ἄλλος] τὰμὰ ἔ<χ>[ει], | [πεπρη]μένος ἐξ[α]||γορεύω|ν· ἔμο[ι] | [δὲ ὅ]σια κ|αὶ ἐλεύ[θε]ρα.

Lato B: καὶ συμπεῖν καὶ | συμφραγεῖν καὶ | ἐπι[τὸ ἀ]υτό στέ[γος] ἐ[λθ]εῖν· ἀδί|κῃμα γάρ, δέσπο[ι]ν|να | Δάματερ.

**40** La verifica è stata compiuta attraverso il database *Greek Searchable Inscriptions* del Packard Humanities Institute.

**41** Sull'utilizzo del verbo ἀποστερέω per l'appropriazione indebita e sul diverso impiego di κλέπτω si veda Cohen 1983, 10-33.

Il caso lamentato da Kollyra appare dunque quello di un'appropriazione indebita. Ne desumiamo che i beni dei quali la donna è stata privata erano stati da lei affidati ai ladri, cosa che nel caso delle monete d'oro è apertamente espressa (l. 10, τὼς ἔλαβε Μερίτα) mentre nel primo caso può essere soltanto supposto per la presenza di una lacuna.

Trattandosi quindi di qualcosa che è stato ricevuto e non è stato riconsegnato, pare particolarmente calzante il confronto con un'altra *prayer for justice* di Delo (v. *supra*) nella quale si lamenta il furto di un deposito (*I.Délos* nr. 2531), e con le altre preghiere del succitato gruppo di Cnido in cui compaiono appropriazioni indebite (*I.Knidos* nrr. 148-149). In questi casi si denuncia l'accaduto agli dèi chiedendo vendetta per il danno e coloro che formulano la preghiera si servono del verbo ἀποστερέω. Come nota anche Cohen, una disamina delle occorrenze di tale verbo negli oratori attici mostra che esso è impiegato nel contesto di uno scambio avvenuto con l'accordo delle parti e al quale però segue poi una appropriazione indebita:<sup>42</sup> proprio come sembra essere avvenuto nel nostro caso.

Data la lunghezza della lacuna e la natura della situazione descritta, che si configura come quella di due casi di appropriazioni indebite, e data la convergenza delle formule di altre epigrafi ascrivibili al medesimo genere, si propone di integrare quindi come segue la linea 4 dell'iscrizione: [τὸ ἀπεστέρησε αὐτὸς κ]αί.

## 6 La richiesta di risarcimento (ll. 5-6)

Alle linee 5-6 si legge la prima richiesta di risarcimento di Kollyra al ladro: «Dedichi alla dea dodici volte il valore dell'oggetto insieme a mezzo medimno di incenso, ὧι πόλις νομίζει». Nel rendere in traduzione quest'ultima espressione vi sono due possibilità: considerare il pronome relativo in funzione strumentale oppure ipotizzare che ci sia stata un'assimilazione regressiva e che quindi esso si riferisca al medimno. Nel primo caso la traduzione potrebbe essere «nel modo in cui prescrive la città», nel secondo caso, invece, dovremmo interpretare così la proposizione relativa: «secondo la misura di cui fa uso la città», in riferimento al valore del medimno locale.<sup>43</sup>

Il verbo νομίζω ha il significato di 'usare abitualmente, adottare',<sup>44</sup> ma in unione a un dativo assume anche il significato di 'fare uso co-

<sup>42</sup> Cohen 1983, 13-33.

<sup>43</sup> Ricordiamo che con medimno ci si riferisce alla misura di capacità in uso in Grecia per i prodotti secchi. Il valore di esso variava a seconda della città; sappiamo ad esempio che il medimno attico ammontava a circa 51 litri. Si veda *RE* s.v.

<sup>44</sup> *LSJ*, s.v. «νομίζω 1»: «use customarily, practice».

mune di; usare come moneta corrente'.<sup>45</sup> A me pare che la subordinata relativa ὡς πόλις νομίζει vada intesa ricordando che ogni città stabiliva i propri pesi e misure. Fondamentale, e a mio avviso decisivo, è un passo di Elio Aristide (*Or.* 45.11): ὡσπερ οὖν τὰ κατ' ἀγορὰν μέτρα οἷς νομίζομεν ἔστιν: mi pare dunque che il riferimento sia al *metron* per il medimno in uso a Locri.<sup>46</sup>

Non conosciamo il preciso valore del medimno a Locri, ma abbiamo già detto che la richiesta è ingente: la pretesa di Kollyra che il colpevole dedichi alla dea mezzo medimno o un intero medimno di incenso e dodici volte il valore dell'oggetto fa comprendere la sua volontà di rendere evidente a qualunque osservatore esterno la colpa denunciata (in unione a ciò ricordiamo il *layout* della laminetta).<sup>47</sup>

Riflettendo sulla multa iperbolica di dodici volte il valore del bene si dovrà certamente ricordare il valore religioso di tale numero nella cultura greca (basti pensare ai dodici dèi), ma nello specifico tale multa può ancora essere messa a confronto con il caso di Atene, città in cui sappiamo che alcuni furti (e casi di corruzione) erano puniti con una multa pari a dieci volte il valore del bene rubato (*Arist. [Ath. Pol.]* 54: κὰν μὲν τινα κλέπτοντ' ἐξελέγξωσι, κλοπὴν οἱ δικασταὶ καταγιγνώσκουσι, καὶ τὸ γνωσθὲν ἀποτίνεται δεκαπλοῦν, «Se questi si accorgono che qualcuno ha sottratto del denaro, i giudici lo condannano come ladro e l'ammontare del furto dev'essere pagato al decuplo»).<sup>48</sup> Il numero dieci ad Atene ha notoriamente, dopo le riforme di Clistene, anche un valore politico: corrisponde alle 10 *phylai* in cui è suddivisa la cittadinanza. Ciò consente di domandarsi cautamente se per caso il numero dodici evocato da Kollyra non possa essere ricondotto all'organizzazione sociale della città di Locri. In città erano infatti probabilmente dodici le fratrie: dai rendiconti dell'*Olympieion* locrese conosciamo la magistratura collegiale dei φάταρχοι, composta da dodici membri: ognuno di essi era nominato προστάτας τῶν δωδέκα e assumeva la presidenza mensile.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> *LSJ*, s.v. «νομίζω 3.3.» (dativo): «make common use of, use».

<sup>46</sup> Si veda anche Senofonte (*Lac.* 2.1): σίτου γε μὴν αὐτοῖς γαστέρα μέτρον νομίζουσιν. Cf. inoltre Latte 1927, 376.

<sup>47</sup> Anche altre *prayers for justice* presentano sicuramente un foro: *I.Knidos* nr. 148; *SEG XXVIII*, 1568.

<sup>48</sup> Si vedano Paoli 1930, 304-7 e Hansen 1976, 120.

<sup>49</sup> *IG Locri*, 28.

## 7 La maledizione (ll. 7-8)

Alle ll. 7-8 leggiamo la seconda richiesta che Kollyra avanza. Si tratta dell'augurio funesto che con la sua consacrazione degli oggetti rubati, e dunque con il coinvolgimento della dea, rivolge a chi l'ha defraudata: μή πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν ἀφί}νεΐη ὁ ἔχων τὸ ἱμάτιον, ἔστε ἀνθείη τᾶι θεῶ. Tale sequenza è stata intesa in modo differente dagli studiosi: secondo alcuni ci si augura che chi possiede lo *himation* «non abbia l'anima libera» (*non animam recipiat*, Arangio-Ruiz e Olivieri), mentre secondo Marcello Gigante bisognerebbe intendere l'augurio funesto come un «non crepi prima che»,<sup>50</sup> grazie al confronto con Euripide (*Or.* v. 1171 ψυχὴν ἀφείη), con Simonide (fr. 48 v. 2 ψυχὰν ἀποπνήσαι) e con Pindaro (*Ol.* 8 v. 39 βάλαι e *Pyth.* 1 v. 68 Αἶδα τελήσαι). Giovanni Pugliese Carratelli suggerisce invece «non liberi la (sua) anima (dalla maledizione)»,<sup>51</sup> ed è questa la traduzione che mi sembra renda più chiaramente la condizione nefasta in cui si sarebbe venuto a trovare il colpevole. La maledizione alla quale sono legati i colpevoli tramite la consacrazione degli oggetti rubati alle *propoloi* della dea è infatti ciò da cui i colpevoli saranno perseguitati finché non avranno restituito.

Cassio alla l. 7 propone di leggere invece con δετὰν ψυχὰν la sequenza che tutti gli altri editori interpretano come δὲ τὰν ψυχὰν. Egli ricorda infatti come di solito in prosa letteraria δὲ si trovi in seconda posizione e non in terza, come accade accogliendo la lettura μή πρότερον δὲ τὰν ψυχὰν. Secondo Cassio sarebbe per questo da preferire una lettura con un aggettivo verbale derivato dal verbo δέω 'legare' (verbo frequentissimo nelle *defixiones*). Lo studioso traduce dunque così la sequenza: «non liberi l'anima legata, prigioniera». <sup>52</sup>

Va notato tuttavia che l'aggettivo verbale δετός non si incontra mai nelle *defixiones*. E, soprattutto, la verifica nel *TLG* permette di riscontrare l'esistenza di una sequenza μή πρότερον δέ, con δέ in terza posizione in un frammento di Eschine socratico (fr. 18 l. 7). Ma, in particolare, ad avvalorare la presenza della particella avversativa δέ è la comparazione della presente iscrizione con le lamine di Cnido. In *I.Knidos* nr. 149, ad esempio, alle ll. 9-10 leggiamo una formula di maledizione condizionale (μή ἀποδοῦ|σι δὲ ἀν[όσια]), applicabile cioè in caso di mancato adempimento della restituzione, simile a quella scagliata da Kollyra: «A quanti non restituiscono avvenga *invece* ciò che è proprio di chi non rispetta gli dèi». Nel nostro caso avremmo, mi pare, ugualmente un δέ avversativo: «*Ma* non abbia l'anima libera finché...»: in entrambi i casi il valore della particella è quello di por-

<sup>50</sup> Gigante 1977, 46.

<sup>51</sup> Pugliese Carratelli 1983, 43.

<sup>52</sup> Cassio 2015, 206.

re l'accento su quanto accadrà nel caso in cui non si dovesse ottemperare alla richiesta di restituzione.

## 8 **La seconda parte della richiesta di Kollyra (ll. 9-14). La divinità coinvolta e la consacrazione delle monete d'oro**

Alla l. 9 possiamo leggere senza lacune la sequenza che permette di integrare le prime righe della lamina, ovvero la consacrazione di Kollyra alle ministre di una dea di cui non è specificato il nome (Ἀνιαρίζει Κολλύρα ταῖς προπόλοις τὰς θεῶν).

Diverse sono state le proposte di identificazione della divinità alla quale si rivolge Kollyra. Secondo la prima ipotesi in assoluto, quella di Nicola Ignarra, si tratterebbe di Hera Lacinia.<sup>53</sup> La possibilità che la divinità di riferimento sia nel nostro caso proprio Hera Lacinia potrebbe essere argomentata ricordando l'usanza di dedicare vesti a tale divinità,<sup>54</sup> consuetudine nota anche da un epigramma della poetessa Nosside (*Anth. Pal.* 6.265):

Ἥρα τιμήεσσα, Λακίνιον ἄ τὸ θυῶδες | πολλάκις οὐρανόθεν  
νεισομένα καθορῆς, | δέξαι βύσσινον εἶμα, τό τοι μετὰ παιδὸς  
ἀγαυὰ | Νοσσίδος ὕφανεν Θεουρίλις ἅ Κλεόχας.

Hera augusta, che scendi di cielo e su questo Lacinio che fumiga d'incensi l'occhio volgi, eccoti un peplo di bisso: con Nosside, nobile figlia, te lo tessè Teòfilo di Clèoca. (Trad. a cura di F.M. Pontani 1978)

Quest'ultima identificazione cozza tuttavia con la consolidata attribuzione del nostro testo a Locri, che sorge a circa 200 km da Capo Lacinio, nei pressi di Crotone.

Il fatto che nel santuario di Persefone alla Mannella, a Locri, siano state rinvenute dediche rivolte τῷ θεῶνι (*IG Locri* nrr. 75-7) ha indotto invece Marcello Gigante,<sup>55</sup> e sulla sua scorta Bonnie MacLachlan,<sup>56</sup> e infine Del Monaco, a identificare con Persefone la dea invocata da Kollyra.<sup>57</sup> In un recente contributo sembrerebbe paventare tale ipotesi anche Faraone (2021, 242-4).

---

<sup>53</sup> Ignarra 1797, 161.

<sup>54</sup> Guzzo 2014, 509-17. Cf. Cappelletti 2019, 229-30 e nota 54.

<sup>55</sup> Gigante 1977, 621-3.

<sup>56</sup> MacLachlan 2005, 251.

<sup>57</sup> *IG Locri*, 142.

Secondo Margherita Guarducci destinataria di questa preghiera di giustizia sarebbe Afrodite, poiché a tale divinità si ricollegherebbe la richiesta di dedicare dell'incenso, dato che «è risaputo ch'esso era elemento indispensabile nel culto della dea».<sup>58</sup>

Non può però essere esclusa neppure un'invocazione a Demetra, se si guarda alle corrispondenze con le laminette di Cnido e a un'altra *prayer for justice* proveniente da Amorgo (Jordan, *SGD* nr. 60), nelle quali la divinità invocata è proprio Demetra: questa è stata la prima ipotesi di Christopher Faraone, che argomenta una possibile contestualizzazione dei rituali di giustizia impliciti in queste preghiere nell'ambito della festa greca delle Tesmoforie.<sup>59</sup> Ricordiamo che - data la condivisa attribuzione a Locri del testo in esame - nel santuario di Parapezza fuori dalle mura di Locri è attestato un culto probabilmente tesmoforico.<sup>60</sup>

Non avendo ulteriori dati per speculare sulla divinità qui invocata, tra le ipotesi di identificazione formulate la più plausibile mi pare proprio quella che riconosce in Demetra la divinità chiamata in causa da Kollyra, non soltanto in relazione alle consonanze riscontrate da Faraone, ma anche per la ricorrenza del termine πρόπολος in associazione al culto demetriaco (vd. *supra*).

Alle ll. 10-11 viene specificato l'altro bene di cui è stata defraudata Kollyra: tre monete d'oro.<sup>61</sup> In questo caso il nome del ladro è certamente dichiarato, una tale Melita, che ha ricevuto ma non restituisce tre monete d'oro: τὼς τρεῖς χρυσέως, τὼς ἔλαβε Μελίτα | καὶ οὐκ ἀποδίδωμι.

Le monete qui menzionate potrebbero essere l'oggetto di un deposito, sebbene non siano presenti né il sostantivo παραθήκη né παρακαταθήκη a caratterizzare la lamentela, ma si potrebbe comunque pensare a una situazione di questo genere per la presenza del lessico (λαμβάνω; οὐκ ἀποδίδωμι) che caratterizza, come già detto, altre richieste di giustizia conseguenti ad appropriazioni indebite di depositi (*I.Knidos* nr. 149 e *I.Délos* nr. 2531).

A queste linee fa seguito il medesimo schema presente nella parte superiore dell'iscrizione, ovvero la richiesta di risarcimento (ll. 12-14) e la formula di maledizione condizionale all'adempimento di tale dedica (ll. 13-14). Riscontriamo però una piccola variazione rispetto allo schema della parte superiore del testo: leggiamo qui che la richiesta di risarcimento deve corrispondere alla dedica di dodici volte il valore del bene sottratto insieme a un medimno di incenso (ll.

<sup>58</sup> Guarducci 1985, 8.

<sup>59</sup> Faraone 2011, in particolare p. 38.

<sup>60</sup> Grattarola 1994, 55-64. Sul culto di Demetra a Locri anche Hinz 1998, 206-8.

<sup>61</sup> Sulla monetazione a Locri si veda Pozzi Paolini 1979, 129-95, su quella aurea in particolare le pp. 143-8.

12-14), mentre per lo *himation* l'incenso richiesto ammontava a mezzo medimno. Ciò che cambia è qui il destinatario nonché ladro del bene in questione: mentre nel primo caso si tratta (più probabilmente) di un uomo (l. 7, ὁ ἔχων), nel secondo caso Melita è sicuramente una donna.<sup>62</sup> Non possiamo desumere se la distinzione della sanzione sia determinata dal sesso del colpevole o se, come è più probabile, sia relativa al valore delle diverse tipologie di beni.

## 9 La clausola di protezione

Le ultime due linee (ll. 15-16) contengono infine una clausola di protezione di Kollyra: Εἰ δὲ συνπίοι ἢ συμφάγοι μὴ {η} ἰσαώσα, | ἀθῶιος εἶην, ἢ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀετὸν ὑπέλθοι' («Qualora io beva o mangi non sapendolo o mi ritrovi sotto il medesimo tetto, che io sia esente da pena»).<sup>63</sup>

La formula ricorre variamente anche nelle preghiere di Cnido,<sup>64</sup> e aggiunge così un ennesimo punto di contatto tra questa e quelle epigrafi. La necessità che Kollyra sente di proteggersi nel caso in cui dovesse condividere spazi con le persone contro cui ha scagliato una maledizione può essere compresa in relazione alla condizione di contagio alla quale si era esposti venendo a contatto con individui impuri: nella legge sulle norme di purezza rituale della città di Cirene (*Greek Ritual Norms* nr. 99) si legge ad esempio che trovarsi sotto lo stesso tetto (quindi metaforicamente nella stessa casa) con una donna che partorisce rende impuro chi si trova all'interno della casa (ll. 16-19: [ἀ λ]εχῶι ὄροφομ μινεῖ· τὸμ μ[ὲν ὑπώροφομ μινεῖ, τὸν] | [δ' ἐ]ξόφορον οὐ μινεῖ, αἴ κα μὴ ὑπένθηι· ὁ δ' ἄ[νθρ][ω]πος, ὃ κα ἔνδοι ἦι, αὐ)τὸς μὲν μιαρὸς τέντα[ι ἀμ][έραις τρίς]. L'impurità veniva generata anche dal contatto con individui maledetti, come in questo caso sono i ladri che Kollyra denuncia. L'aggettivo ἀθῶιος, «esente da pena»,

<sup>62</sup> Il nome ricorre diciannove volte nel *LGPN*.

<sup>63</sup> L'aggettivo ἀθῶιος, che ho scelto di tradurre come «esente da pena» in riferimento alla richiesta di Kollyra di essere risparmiata dalla maledizione, ricorre ad esempio in un frammento del *Rinone* di Archippo (Archippo fr.42 Kassel-Austin) conservato in Ateneo *Deipn.* 15.23.4, proprio in associazione a una veste rubata: ἀθῶιος ἀποδοῦς θοιμάτιον ἀπέρχεται, | στέφανον ἔχων τῶν ἐκκυλιστῶν οἴκαδε. Secondo il commento di Meineke (Kassel, Austin 1991) si starebbe qui parlando di un uomo allontanatosi impunito da un banchetto dopo aver rubato una veste, o, aggiunge, anche di un caso di adulterio. «Dici ista videntur de hominem, qui quum furtum surreptam vestem reddidisset impune convivio excedit»; «potest tamen etiam adulter intellegi». Nella traduzione di Luciano Canfora (2001): «Dopo aver restituito il mantello, se ne torna a casa impunito e con una corona ben intrecciata in cerchio». Lo stesso aggettivo anche nel *Dyskolos* di Menandro ai vv. 644-6 leggiamo οὐδὲ εἷς | μάγειρον ἀδικήσας ἀθῶος διέφυγεν· | ἱεροπρεπῆς πῶς ἐστιν ἡμῶν ἢ τέχνη, l'aggettivo è tradotto da Bruno Doer (2022) come *straflos*.

<sup>64</sup> *I.Knidos* nrr. 147 B l. 1, 148 A ll. 16-18, 150 A ll. 6-7, 150 B ll. 13-14, 153 B ll. 1-2, 154 ll. 22-24, 155 ll. 8-11.

esprime quindi chiaramente la richiesta di protezione di Kollyra: la pena sia riservata a chi ha compiuto il misfatto.

La sequenza di queste due ultime linee (ΕΙΔΕΣΥΝΠΙΟΙΗΣΥΜ ΦΑΓΟΙΜΗ | ΙΣΑΩΣΑΑΘΩΙΟΣΕΙΗΝ), sulla scia della lettura di Kaibel,<sup>65</sup> viene letta così da Cassio: εἰ δὲ συνπίοι ἢ συμφάγοι μὴ εἰς ἄω σᾶ, | ἄθῶιος εἶην ἢ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀετὸν ὑπέλθοι, e dunque viene da lui tradotta con «se Melita mangia con me o beve con me che io non possa vedere l'alba di domani» (Cassio 2015, 211). Verrebbe poi di séguito l'ultima sezione, che dovrebbe essere «o se si trovasse sotto il mio stesso tetto sia io esente da pena». La principale differenza di interpretazione riguarda la sequenza ΜΗΙΣΑΩΣΑ, che è interpretata da Cassio come μὴ εἰς ἄω σᾶ anziché come μὴ {η} ἰσαώσα e che dunque egli intende come «che io non possa vedere l'alba di domani»: esprimerebbe la programmatica e intenzionale volontà di Kollyra di rimanere estranea a qualunque contatto con chi è stato maledetto invocando su di sé una maledizione a sua volta. Nell'ipotesi accolta invece dagli altri editori leggiamo la possibilità per Kollyra di trovarsi a condividere, *senza che (Kollyra) ne sia a conoscenza* (μὴ {η} ἰσαώσα), spazi con la colpevole.

Nell'ipotesi di Cassio Kollyra affermerebbe di avere intenzione di non condividere nulla con la colpevole, e a tale scopo lancerebbe addirittura su di sé una maledizione nel caso in cui dovesse trovarsi consapevolmente con lei. Nel secondo caso, invece, ed è questa la lettura accolta da tutti gli altri editori e alla quale mi allineo, Kollyra comunicerebbe alla dea l'incapacità di essere sempre consapevole di condividere spazi con la colpevole e chiederebbe pertanto, nel caso in cui tale eventualità si verificasse, di essere protetta dagli effetti derivanti dal contatto con una persona maledetta.

La maledizione condizionale ipotizzata da Cassio («che io non possa vedere l'alba di domani!») troverebbe una più appropriata collocazione a inizio o a fine periodo, piuttosto che in questo inciso. Si stanno infatti ancora elencando le azioni alle quali Kollyra è estranea.

Interpretando invece la sequenza di lettere di l. 15 come μὴ {η} ἰσαώσα, come a me pare più opportuno, avremmo una richiesta di protezione, articolata su tre eventualità: qualora la colpevole mangi, beva, o sia sotto lo stesso tetto di Kollyra, *senza che lei lo sappia*. Tali circostanze potrebbero verificarsi quindi senza che Kollyra abbia responsabilità in merito. Ed è proprio per questa sua innocenza sull'eventuale contatto con la persona maledetta che ella chiede di essere risparmiata.

Se prendiamo in considerazione gli unici altri espliciti paralleli di tale formula, quelli presenti in alcune delle lamine di Cnido, si nota che in essi la formula «qualora io mi trovi a condividere» (nel-

65 Kaibel 1884, 262-3.

le sue varie versioni) non è mai seguita o preceduta da una maledizione condizionale su sé stessi, bensì la richiesta espressa è quella di essere risparmiati dalla maledizione: «Avvenga a me quanto è proprio di chi rispetta gli dèi». <sup>66</sup> Non credo si debba poi dimenticare la proposta avanzata da Faraone (2011) alla quale si è accennato sopra. Nell'ipotesi dello studioso le richieste testimoniate dalle epigrafi di Cnido così come da quella qui in esame sarebbero avanzate dalle donne durante specifiche situazioni comunitarie e rituali in cui esse venivano a trovarsi: forse le Tesmoforie. In tal caso le donne potevano soggiornare in tende e alloggiamenti temporanei e usufruire di bagni comuni: per questo non deve stupire che, trovandosi a condividere spazi comunitari, potesse capitare che costoro condividessero il pasto o il medesimo tetto con i colpevoli, pur non volendo o non sapendolo. <sup>67</sup>

Dobbiamo infine domandarci se la formula di protezione delle ll. 15-16 debba essere riferita a entrambe le preghiere oppure soltanto alla seconda delle due, cui si aggiunge.

Se, come si è ipotizzato, il colpevole della prima appropriazione indebita è un uomo, Kollyra non potrebbe rischiare di trovarsi a condividere spazi o pasti con lui durante le Tesmoforie. Data la disponibilità dell'estensore del testo alla ripetizione, a me pare più ragionevole che la formula di protezione faccia riferimento al solo possibile contatto involontario di Kollyra con Melita.

## 10 Conclusione

Anche se non si volesse accogliere la proposta di Faraone (2011), pare tuttavia corretto non perdere di vista le notevolissime coincidenze finora notate tra la tavoletta locrese e i testi di Cnido. E, in tal senso, il riferimento a tetti e spazi comuni può significare che le donne coinvolte nei riti, e dunque in questo caso Kollyra, non avessero effettivamente modo di sfuggire al contatto con un potenziale colpevole divenuto impuro a séguito della maledizione scagliata contro di esso. Costoro potevano chiedere perciò protezione per sé stesse alle divinità alle quali impetravano di punire i colpevoli dei crimini che lamentavano.

Riflettere sul lessico e la formularità di altre *prayers for justice* (part. *I.Délos* nr. 2531, *prayer for justice* recante la richiesta di giu-

---

<sup>66</sup> La formula ricorre, con leggere differenze, ma sempre specificando di risparmiare l'autrice se si trovasse a mangiare o a bere insieme o sotto il medesimo tetto, in *I.Knidos* nrr. 147 B l. 1, 148 A ll. 16-18, 150 A ll. 6-7, 150 B ll. 13-14, 153 B ll. 1-2, 154 ll. 22-24, 155 ll. 8-11.

<sup>67</sup> Faraone 2011, 37 nota 47.

stizia di uno schiavo defraudato del deposito per l'affrancamento e le *prayers for justice* da Cnido sopra analizzate) ha consentito di inquadrare meglio la tipologia di crimine qui lamentato da Kollyra: si tratta di una mancata restituzione, ovvero di un'appropriazione indebita. Comprendere la tipologia di torto subito dalla postulante è stato fondamentale per formulare una possibile integrazione con ἀποστέρω della l. 4 della laminetta.

Attraverso il confronto con il verbo di consacrazione usato nelle iscrizioni cnidie si è meglio compresa la connotazione divina delle πρόπολοι, e così è stato possibile comprendere la situazione di oltraggio religioso in cui i colpevoli delle appropriazioni indebite sono venuti a trovarsi: essi sono degli *hierosyloi*. Il mantello e le tre monete d'oro sono stati consacrati a delle divinità; dunque, i ladri sono responsabili nei confronti delle πρόπολοι della dea, non più nei soli confronti di Kollyra.

Il crimine, da originaria appropriazione indebita, diviene perciò un gravissimo oltraggio di natura religiosa. La natura dell'offesa lamentata da Kollyra, compresa attraverso analisi lessicali e confronti interni ed esterni al testo, ha quindi permesso di cogliere appieno il senso della sua richiesta.

Una terribile maledizione condizionale all'adempimento di ingenti dediche di incenso grava sui ladri. Mi sembra che la dimensione profondamente pubblica e religiosa di questo testo sia indubbia e che una migliore comprensione di esso sia possibile con il confronto e il dialogo diretto con altre iscrizioni appartenenti al medesimo genere: quello delle *prayers for justice*. Tale dialogo consente una rilettura più approfondita e solida del testo e del contesto della richiesta di giustizia di Kollyra, che è al contempo preghiera e denuncia.

## Bibliografia

- Audollent, *Defixiones*** = Audollent, A. (1967). *Defixionum Tabellae*. Frankfurt.
- Chantraine, *DELG*** = Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots, terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat, avec le concours de F. Bader, J. Irigoin, D. Lecco, P. Monteil, sous la direction de M. Lejeune*, vols. I-IV. Paris.
- CIG I** = Boeckh, A. (ed.) (1828). *Corpus Inscriptionum Graecarum*, vol. I. Berlin (nrr. 1-1792).
- CIG III** = Boeckh, A.; Franz, J. (edd) (1853). *Corpus Inscriptionum Graecarum*, vol. III. Berlin (nrr. 3810-6816).
- DGE** = Schwyzer, E. (1923). *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*. Leipzig.
- EBGR** = Chaniotis, A. (2006). «Epigraphic Bulletin for Greek Religion». *Kernos*, 25.
- Guarducci, *Epigrafia greca IV*** = Guarducci, M. (1978). *Epigrafia Greca*. Vol. IV, *Epigrafí sacre pagane e cristiane*. Roma.
- I. Délos V** = Roussel, P.; Launey, M. (éds) (1937). *Inscriptions de Délos*, vol. V. Paris.

- I. Didyma** = Rehm, A. (1958). *Didyma, II. Die Inschriften*. Berlin.
- I. Erythrai Klazomenai** = Merkelbach, R.; Engelmann, H. (1973). *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, Bde. I-II. Bonn.
- I. Knidos I** = Blümel, W. (Hrsg.) (1992). *Die Inschriften von Knidos I*. Bonn. IGSK 41.
- I. Leukopetra** = Petsas, P.M.; Hatzopoulos, M.B.; Gounaropoulou, L. (2000). *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des Dieux autochthone de Leukopetra (Macédoine)*. Athènes.
- I. Milet** = (1997-2006). *Milet VI. Inschriften von Milet*, 1-3. Berlin.
- I. Mus. Manisa** = Malay, H. (ed.) (1994). *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*. Wien. Denkschriften Akad. Wien, Phil.-Hist. Kl. Band 237; ETAM 19.
- IGLSyr** = Gatiér, P.-L. (éd.) (1986). *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Vol. XXI, *Inscriptions de la Jordanie*. Fasc. 2, *Région centrale (Amman, Hesban, Madaba, Main, Dhiban)*. Paris.
- IG III App.** = Wünsch, R. (ed.) (1897). *Inscriptiones Graecae*. Vol. III, *Appendix: Defixionum Tabellae*. Berlin.
- IG II<sup>2</sup>.3.1** = Kirchner, J. (ed.) (1935). *Inscriptiones Graecae*. Voll. II et III, *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Pars 3, fasc. 1, *Dedications and Honorary Inscriptions*. Ed altera. Berlin (nrr. 2789-5219).
- IG II<sup>2</sup>.3.2** = Kirchner, J. (ed.) (1940). *Inscriptiones Graecae*. Voll. II et III, *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Part 3, *Funerary Inscriptions*. Fasc. 2. Ed. altera. Berlin (nrr. 5220-13247).
- IG IV<sup>2</sup>.1** = Hiller von Gaertringen, F. (ed.) (1929). *Inscriptiones Graecae*. Vol. IV, *Inscriptiones Argolidis*. Fasc. 1, *Inscriptiones Epidauri*. Ed. altera. Berlin.
- IG<sup>1</sup>** = Lewis, D.; Jeffery, L.H. (ed.) (1994). *Inscriptiones Graecae*. Vol. I, *Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*. Berlin 1981, 1994. Fasc. 1, *Decreta et tabulae magistratuum (nrr. 1-500)*. *Dedications. Catalogi. Termini. Tituli sepulcrales. Varia. Tituli Attici extra Atticam reperti. Addenda*. Ed. tertia. Berlin (nrr. 501-1517).
- IG Locri** = Del Monaco, L. (a cura di) (2013). *Locri*. Roma.
- IG Sicilia Italia** = Arangio-Ruiz, V.; Olivieri, A. (1925). *Inscriptiones graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*. Mediolanum.
- IG V.2** = Hiller von Gaertringen, F. (ed.) (1913). *Inscriptiones Graecae*. Vol. V,2, *Inscriptiones Arcadiae*. Berlin.
- IG VII** = Dittenberger, W. (1892). *Inscriptiones Graecae*. Vol. VII, *Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae*. Berlin.
- IG XII Suppl.** = Hiller von Gaertringen, F. (ed.) (1939). *Inscriptiones Graecae*. Vol. XII, *Supplementum*. Berlin.
- IG XIV** = Kaibel, G. (ed.) (1890). *Inscriptiones Graecae*. Vol. XIV, *Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*. Berlin.
- IGBulg III.2** = Mihailov, G. (ed.) (1964). *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*. Vol. III.2, *Inscriptiones inter Haemum et Rhodopem repertae*. Sofia.
- IGUR III** = Moretti, L. (ed.) (1979). *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, vol. III. Roma (nrr. 1142-1490).
- IosPE I<sup>2</sup>** = Latyshev, V. (ed.) (1916). *Inscriptiones Tyrae, Olbiae, Chersonesi Tauricae, aliorum locorum a Danubio usque ad regnum Bosporanum iterum ed. B. Latyshev*. Saint-Pétersbourg.
- Jordan, SGD** = Jordan, D.R. (1985). «A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora». GRBS, 26, 151-97.
- SEG** = (1923-). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden.

- SGDI II.2** = Hoffmann, O. (Hrsg) (1890). *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*. Vol. II, *Epirus. Akarnanien. Aetolien. Aenianen. Phthiotis. Lokris. Phokis. Dodona. Achaia und seine Colonien. Delphi*. 2. hft., *Die Orakelschriften aus Dodona. Die Inschriften Achaia's und seiner Colonieen*. Göttingen.
- Tit. Cam.** = Segre, M.; Pugliese Carratelli, G. (edd) (1949-51). «Tituli Camirenses». *ASAtene*, 27-29, n.s., 141-318.
- Blomqvist, J. (1975). «The Dialect of Epyzephyrian Locri». *OAth*, 11, 16-35.
- Canfora, L.; Cherubina, R.; Citelli, L.; Gambato, M.L. (2001). *I deipnosofisti: i dotti a banchetto. Vol. II, Libri VI-XI; prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora*. Roma.
- Cappelletti, L. (2019). «Colonizzazioni al femminile: il caso di Locri Epizefiri». Lucrezi, F.; del Tufo, M. (a cura di), *Lo spazio della donna nel mondo antico*. Napoli, 213-32.
- Cassio, A.C. (2015). «Le 'consacrazioni' di Kollyra». Inglese, A. (a cura di), *Epigrammata 3. Saper scrivere nel mondo antico. Esiti di scrittura fra VI e IV sec. a.C. in ricordo di Mario Luni = Atti del convegno di Roma (7-8 novembre 2014)*. Roma, 205-11.
- Chaniotis, A. (2009). «Ritual Performances of Divine Justice: the Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor». Cotton, H.M.; Hoyland, R.; Price, J.; Wasserstein, D. (eds), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge, 115-53.
- Clinton, K. (1974). «The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries». *TAPhS*, 64(3), 1-143. <https://www.jstor.org/stable/1006226>.
- Cohen, D. (1983). *Theft in Athenian Law*. München.
- Corell, J. (2002). *Inscriptiones romanes del País Valencià. IA. Saguntum I el seu territori*. Sueca.
- Doer, B. (2022). *Das Rauhbein (Dyskolos): Komödie in fünf Akten*. Berlin; Boston.
- Faraone, C.A. (2011). «Curses, Crime Detection and Conflict Resolution at the Festival of Demeter Thesmophoros». *JHS*, 131, 25-44. <https://doi.org/10.1017/s0075426911000036>.
- Faraone, C.A. (2021). «Artemisia's Curse at the Memphite Serapeum and the Hellenistic Curses against Thieves». *Curses in Context 3. The Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods, Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens 12* (Athens, 2021), 227-58.
- Gigante, M. (1977). «Locri Epizefiri. Atti del XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 3-8 ottobre 1976». Gigante, M. (a cura di), *La cultura letteraria. La cultura a Locri*. Napoli, 688-90.
- Gigante, M. (1979). «Le tavole di Locri come testo storico». Musti, D. (a cura di), *Le tavole di Locri. Atti del colloquio sugli aspetti politici, economici, culturali e linguistici dei testi dell'archivio locrese*. Roma, 37-59.
- Grattarola, A. (1984). «Un inedito scavo di Paolo Orsi: la stipe votiva di Parapezza a Locri». *Prospettiva*, 75/76, 55-64.
- Guarducci, M. (1985). «Il 'Trono Ludovisi' e l' 'Acrolito Ludovisi': due pezzi insigni del Museo Nazionale Romano». *BA*, 33/34, 8-19.
- Guzzo, P.G. (2014). «Doni ad Hera Lacinia». Spadea, R. (a cura di), *Kroton. Studi e ricerche sulla polis achea e il suo territorio*. Roma, 509-17.
- Hansen, M.H. (1976). *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes. A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C.* Odense.
- Hansen, P.A. (2005). *Hesychii Alexandrini lexicon*, Bd. III. Berlin; New York *Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker. Band 11/3*.

- Hinz, V. (Hrsg.) (1998). *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden.
- Ignarra, N. (1797). *De Phratris primis Graecorum politicis societatibus commentarius*. Napoli.
- Kaibel, G. (1884). «Sententiarum: Liber Tertius». *Hermes*, 19, 246-63.
- van der Kolf, M.C. s.v. «Propolos». *RE* XXIII.1.
- Koster, W.J.W. (1974). *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*. Groningen. Scholia in Aristophanem 1.3.2.
- Landi, A. (1979). *Dialecti e interazione sociale in Magna Grecia. Lineamenti di una storia linguistica attraverso la documentazione epigrafica*. Napoli.
- Latte, K. (Hrsg.) (1920). *Heiliges Recht: Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*. Tübingen.
- Latte, K. (1927). «Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes by Vincentius Arangio-Ruiz and Alexander Olivier». *Gnomon*, 3, 376.
- Liddell, H.G.; Scott, R.; Stuart Jones, H. (eds) (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford. 9th edition with a revised supplement by P.G.W. Glare and A.A. Thompson.
- MacLachlan, B. (2005). «Kollyra's Curse». *MEP*, 7/8, 249-56.
- McCabe, D.F. (1984). *Miletos Inscriptions. Texts and List*. Princeton. The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia.
- Michel, Ch. (1900). *Recueil d'inscriptions grecques*. Bruxelles.
- Neri, C.; Cinti, F. (2017). *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze*. Milano.
- Newton, Ch.Th. (1863). *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, vol. I.2. London.
- Newton, Ch.Th.; Reinach, S. (éds) (1885). *Traité d'épigraphie grecque*. Paris.
- Niutta, F. (1977). «Le fonti letterarie ed epigrafiche». Niutta, F. (a cura di), *Locri Epizefiri I. Ricerche nella zona di Centocamere. Contributi di Marcella Bara Bagnasco, Claudio Sabbione, Giovanna Bacci, Umberto Spigo, Giulia Mollifoffa. Le fonti letterarie ed epigrafiche a cura di Francesca Niutta*. Firenze.
- Olivieri, A. (1921). «Nossis, poetessa di Locri Epizefiri». *ASSO*, 17, 280-95.
- Paoli, U.E. (1930). *Studi di diritto attico*. Firenze.
- Poli, S. (trad. e cura di) (2010). *Inni omerici*. Torino.
- Pontani, F.M. (trad. e cura di) (1978). *Antologia Palatina*, libri 1-6. Torino.
- Pozzi Paolini, E. (1979). «La moneta a Locri». *Le tavole di Locri = Atti del colloquio sugli aspetti politici, economici, culturali e linguistici dei testi dell'archivio locrese* (Napoli 26-27 aprile 1977). Roma, 129-95.
- Pugliese Carratelli, G. (1983). «Storia civile». Pugliese Carratelli, G. (a cura di), *Megale Hellas: storia e civiltà della Magna Grecia*. Milano, 5-102.
- Rohde, E. (1908). *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen.
- Rose, H.J. (1825). *Inscriptiones graecae vetustissimae*. Cantabrigiae.
- Sacco, G. (1980). «Ἐνοδίας πρόπολος». *RFIC*, 108, 29-33.
- Sánchez Natalías, C. (2022). «Curse Tablets against Thieves in Roman Britain: the Social and Legal Influences on a Magical-Religious Technology». *Greece & Rome*, 69(1), 88-103. <https://doi.org/10.1017/s0017383521000243>.
- Schipperheijn, M.P. s.v. «Hiersosylia». *EAH* 6.
- Theodoridis, C. (2013). *Photii patriarchae lexicon (N—Φ)*, vol. 3. Berlin; New York.
- Turner, E.G. (1963). «A Curse Tablet from Nottinghamshire». *JRS*, 53, 122-4.
- Versnel, H.S. (1986). «In het grensgebied van magie en religie, het gebed om recht». *Lampas*, 19, 68-96.
- Versnel, H.S. (1987). «Les imprécations et le droit». *RD*, 65(1), 5-22.

- Versnel, H.S. (1991). «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers». Faraone, C.A.; Obbink, D. (eds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York, 60-106.
- Versnel, H.S. (1998). «και εἴ τι λοιπὸν τῶν μερῶν ἔστι τοῦ σώματος ὅλ[ο]υ: (... And Any Other Part of the Entire Body There May Be...): An Essay on Anatomical Curses». Graf, F. (Hrsg), *Ansichten Griechischer Rituale: Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart, 219-67.
- Versnel, H.S. (2002). «Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as Dual Strategy in Social Control». Cohen, D.; Müller, E. (Hrsgg), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*. München, 37-76.
- Versnel, H.S. (2010). «Prayers for Justice, East and West. New Finds and Publications Since 1990». Gordon, R.L.; Marco Simón, F. (eds), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept.-1st Oct. 2005)*. Leiden.
- Versnel, H.S. (2012). «Response to a Critique». Piranomonte, M. (a cura di), *Contextos Mágicos - Contesti Magici = Atti del Convegno Internazionale* (Roma, 4-6 novembre 2009). Roma, 33-45.
- Wachsmuth, C. (1869). «Die Inschrift Corp. Inscr. Graec. III N. 5773». *RhM*, 24, 474-6.
- Wilhelm, A. (1900). «Nachlese zu griechischen Inschriften». *JÖAI*, 3, 40-62.

