

ARISTONOTHOS
RIVISTA DI STUDI SUL MEDITERRANEO ANTICO

17
(2021)

Ledizioni

ARISTONOTHOS – Rivista di studi sul Mediterraneo antico
Copyright @ 2021 Ledizioni
Via Boselli 10 – 20136 Milano

Printed in Italy
ISSN 2037 - 4488

<https://riviste.unimi.it/index.php/aristonothos>

Direzione

Federica Cordano, Giovanna Bagnasco Gianni

Comitato scientifico

Teresa Alfieri Tonini, Carmine Ampolo, Pietrina Anello, Gilda Bartoloni,
Maria Bonghi Jovino, Stéphane Bourdin, Maria Paola Castiglioni, Giovanni
Colonna, Tim Cornell, Michele Faraguna, Elisabetta Govi, Michel Gras,
Pier Giovanni Guzzo, Maurizio Harari, Nota Kourou, Jean-Luc Lamboley,
Mario Lombardo, Annette Rathje, Christopher Smith, Henri Tréziny

Coordinatore di Redazione

Stefano Struffolino

Redazione

Enrico Giovanelli, Matilde Marzullo, Antonio Paolo Pernigotti, Matteo
Rossetti

In copertina: Il mare e il nome di Aristonothos

Le ‘o’ sono scritte come i cerchi puntinati che compaiono sul cratere

Pubblicazione finanziata dal Dipartimento di Beni Culturali e Ambientali
dell’Università degli Studi di Milano

SOMMARIO

LAZIO ARCAICO. *In memoria di Maria Cataldi Dini*

Ficana all'epoca dei Tarquini <i>Gilda Bartoloni</i>	7
Enea, l'eroe dell'anno <i>Federica Cordano</i>	31
“Pithecusan workshop” a Pontecagnano <i>Mariassunta Cuozzo</i>	39
Architetture immaginate o immagini di architetture nella pittura funeraria etrusca? Riflessioni sul caso dei fascioni policromi e delle altre decorazioni lineari <i>Matilde Marzullo</i>	63
Una struttura ipetra dal santuario di Campo della Fiera di Orvieto <i>Alessandro Giacobbi</i>	77
Rappresentazioni di ceppi su vasi corinzi e attici <i>Pier Giovanni Guzzo</i>	131
Benaugurio e malaugurio ad Arkesine di Amorgos in età arcaica <i>Alessandra Inglese</i>	151
Il gesto simbolico delle mani alzate: a proposito di due epitaffi in greco dalla Sicilia <i>Antonietta Brugnone</i>	169
Antiochia, 13 dicembre 115 d.C.: un terremoto, una data e una moneta in appendice <i>Alessandro Cavagna</i>	205

Le “ancore d’argento” dei mercanti fenici (Diod. V 35, 4): espediente di carico e precauzione daziaria <i>Piero A. Gianfrotta</i>	253
Iscrizioni che non ci sono (più) <i>Alessandro Campus</i>	277
Alari fittili nell’Etruria centro-meridionale tra contesti abitativi, santuariali e di tipo rituale <i>Elena Foddai</i>	307
Abstract dei contributi	431

IL GESTO SIMBOLICO DELLE MANI ALZATE:
A PROPOSITO DI DUE EPITAFFI IN GRECO DALLA SICILIA

THE SYMBOLIC GESTURE OF THE RAISED HANDS:
ABOUT TWO EPITAPHS IN GREEK FROM SICILY

Antonietta Brugnone

RIASSUNTO: L'articolo, a partire dall'analisi di due iscrizioni siciliane, analizza il gesto delle mani alzate in epitaffi funerari greci e latini, nell'arco temporale che si estende tra il II sec. a.C. e il III-IV d.C. La rappresentazione delle mani alzate, in contesti funerari è spesso associata, in Grecia e a Roma, alla richiesta della vendetta divina rivolta, dai proprietari della sepoltura, nei confronti di assassini rimasti impuniti. Lo studio, inoltre, propone un'organizzazione tipologica degli epitaffi con rappresentazione delle mani alzate, con una particolare attenzione per le implicazioni religiose del gesto sia in ambito greco-romano, sia in ambito giudaico.

PAROLE CHIAVE: Iscrizioni funerarie; Sicilia; iconografia delle mani alzate.

ABSTRACT: Starting from the analysis of two Sicilian epigraphs, the article deals with the gesture of raised hands in Greek and Latin funerary epitaphs, between II B.C. and III-IV A.D. In Greece and Rome, the representation of raised hands, in funerary contexts is often associated with the request for divine revenge addressed by the owners of the burial, against the unpunished murderers. Moreover, the contribution proposes a typological organization of epitaphs with representation of raised hands, focusing in particular on the religious implications of the gesture both in the Greco-Roman and in the Jewish context.

KEYWORDS: Funerary inscriptions; Sicily; iconography of raised hands.

antonietta.brugnone@unipa.it
Università degli Studi di Palermo



IL GESTO SIMBOLICO DELLE MANI ALZATE:
A PROPOSITO DI DUE EPITAFFI IN GRECO DALLA SICILIA

Antonietta Brugnone

Il mio interesse per il tema della rappresentazione delle mani alzate su monumentini iscritti nasce dal rinvenimento a Marsala, nella necropoli monumentale lungo la via del Fante, di un epitaffio dipinto su una colonnina in calcare ricoperta di stucco bianco. L'epitaffio figura all'interno di una tabella nella quale è raffigurato un giovane fiancheggiato da due grandi avambracci verticali con le palme verso l'osservatore e i pollici al centro (Figg. 1-2)¹.

Ἀχιλλεύς, χαῖρε καὶ κατὰ χθονός.
“Achille, gioisci anche sotto terra”

La datazione del monumentino, fissata per ipotesi alla seconda metà del II sec. a.C.², potrà essere precisata solo dopo la pubblicazione definitiva dei dati di scavo. Se la datazione fosse confermata, si tratterebbe di una delle più antiche testimonianze del gesto rituale delle mani alzate associato a un epitaffio in lingua greca. Per quanto riguarda l'onomastica c'è da notare che l'antroponimo Πρόθυμος è un *unicum* nelle epigrafi siciliane, mentre Ἀχιλλεύς è attestato, in Sicilia nell'età imperiale, a Catane e Siracusa³.

L'epitaffio lilibetano si caratterizza per la formula χαῖρε καὶ κατὰ χθονός, “gioisci anche sottoterra”, che sembra implicare la credenza in una condizione privilegiata nell'aldilà, e per la rappresentazione

¹ SEG XXXIV, 955. MANNI PIRAINO 1984, p. 175, n. 191, fig. 95; EAD. 1987, pp. 25-26, tav. II; VENTO 2000, pp. 54-56, tavv. VIII-IX; WILSON 2005, p. 911, fig. 6.

² Cfr. MANNI PIRAINO 1987, p. 25; SEG XXXIX, 1005. Per la datazione, vd. DI STEFANO 1984, p. 166.

³ LGPN IIIA, s.v. Nel periodo imperiale i nomi degli eroi omerici furono particolarmente popolari nell'Oriente Greco (MAMA IX, p. LX; SWAIN 1996, pp. 65-100; JONES 2010, pp. 66-74).

delle mani alzate, un soggetto che nella letteratura archeologica è designato genericamente con *manus supinae*, *mains levées*, *raised hands* o, attribuendogli una specifica connotazione, con *Fluchhände*, ‘mani deprecatorie o della maledizione’.

La formula $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \chi\theta\omicron\nu\acute{o}\varsigma$ rappresenta, a mia conoscenza, un *unicum* nell’epigrafia funeraria greca e richiama la formula $\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \gamma\alpha\iota\alpha\nu\ \theta[\acute{\alpha}\rho]\sigma\epsilon\iota$, “anche sottoterra abbi coraggio”, di un epitaffio del II sec. d.C., rinvenuto nel territorio dell’od. Kamechlieh (o Kamishlié), non lontano dall’antica Nisibis, nel bacino dell’alto Eufrate. L’epitaffio era inciso sotto il busto di un fanciullo con le mani sul petto, fiancheggiato da due grandi mani con le palme davanti allo spettatore. Dialogando con i genitori, il fanciullo chiamato Lucio chiedeva al Sole la punizione dei suoi assassini⁴. I due imperativi, $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ “gioisci” e $\theta\acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\iota$ “abbi coraggio” non esprimono tuttavia lo stesso atteggiamento verso la morte: il primo lascia trasparire la speranza nell’immortalità dell’iniziato, il secondo pone l’accento sui pericoli e sulle prove che il defunto dovrà affrontare nel suo viaggio verso l’aldilà.

Il secondo epitaffio siciliano con la rappresentazione di una o con maggiore probabilità di due mani alzate è inciso su una lapide rinvenuta a Messina, nella necropoli meridionale, databile alla media età imperiale romana (Fig. 3)⁵. L’iscrizione, mutila della parte sinistra, si svolgeva su quattro linee, al di sotto delle quali ne era stata aggiunta una quinta, incisa con lettere di dimensioni più piccole e solchi meno profondi. Sotto il campo epigrafico è raffigurata una mano mancante della parte inferiore, con il pollice verso la parte mediana della lapide.

[---]ς ναυ-
 [---]ε ικόμη-
 [v ---] ἔζησεν
 [ἔτη] μγ’
 [---]λεπει

⁴ CUMONT 1933, pp. 385-392, tav. XL, 1; BJÖRK 1938, pp. 27-28, n. 6; *IK Estremo Oriente*, 60; GRAF 2007, p. 143, 2, n. 23.

⁵ BITTO 2012, pp. 67-74; ZAVETTIERI 2017, pp. 167-169, n. 3 (Necropoli meridionale, Isolato 96, Il Comparto, via degli Orti. Inv. 22799).

Alle ll. 1-2 dell'iscrizione, come ipotizzato nell'*editio princeps*, doveva comparire il nome del defunto in nominativo seguito da un etnico, Ναυ[κρατέος], oppure da un termine indicante il mestiere, ναύ[κληρος], o la condizione di naufrago, ναυ[αγός]⁶; alle ll. 2-3 si conserva una forma verbale che potrebbe far riferimento all'arrivo del defunto nella città dello Stretto (ἰκόμη/[v], [ἀφ]υκόμη/[v]); alle ll. 3-4, passando dalla prima alla terza persona, è indicata l'età del defunto ἔζησεν [ἔτη] μγ'. Infine, nello spazio rimasto libero, sarebbe stata aggiunta la frase che termina con [--]λεπει (l. 5) e la raffigurazione di una mano destra.

Irma Bitto ha proposto di leggere alla l. 5 la forma verbale ἀπο]λέπει ("scortica", "recide"), da intendere come un riferimento al taglio della mano previsto come pena, forse solo 'virtuale', per i violatori delle tombe⁷ e a sostegno di quest'ipotesi ha menzionato le iscrizioni rinvenute in un sepolcreto militare di Concordia Sagittaria (IV-V sec.), nelle quali, per le violazioni delle tombe, "la pena pecuniaria era prevista in alternativa a quella del taglio delle mani"⁸. La Bitto, tuttavia, non ha mancato di osservare che nel *Codex Theodosianus*⁹ la violazione e il riuso delle tombe erano puniti con pene pecuniarie e che in Occidente, nell'età tardo antica e nel Medioevo, il taglio della mano era stato applicato come pena non per questo delitto, ma per i furti e le violenze personali. Per quanto attiene alla mano incisa sulla lapide, l'editrice, citando Margherita Guarducci, sosteneva che l'immagine delle mani alzate equivaleva a una invocazione al Sole che, essendo onnisciente, poteva essere il vendicatore dei delitti rimasti sconosciuti e aggiungeva che le mani alzate, oltre a figurare sulle tombe di defunti per morte violenta o prematura, potevano rappresentare anche una minaccia per i violatori del sepolcro. L'associazione con la forma verbale ἀπο]λέπει farebbe pensare che la seconda ipotesi si adatti meglio all'epitaffio di Messina¹⁰. Irma Bitto sottintendeva, dunque, che le mani raffigurate fossero due e che la mano sinistra si trovasse nella parte mancante della lapide.

⁶ BITTO 2012, p. 68.

⁷ ZAVETTIERI 2017, p. 169, n. 3 ha proposto la stessa interpretazione.

⁸ BITTO 2012, pp. 70-73

⁹ BITTO 2012, p. 70, nt. 15.

¹⁰ BITTO 2012, p. 69.

A conferma di quest'ipotesi possiamo ricordare che nessuna tra le iscrizioni associate a una singola mano alzata è riconducibile con sicurezza all'ambito funerario.

L'iscrizione proveniente dal santuario di Artemis Enodia e di Zeus *Thaulios* di *Pherae*, in Tessaglia (Αὐλὶς Ἀριστολάεια εὐξαμένα καὶ κατὰ τυχοῦσα)¹¹, e quella da *Pherae* (od. Kalamata), in Messenia (Εὐ)νομία Διὶ τυχοῦσα), esprimono il desiderio di ringraziare la divinità per l'aiuto ricevuto¹². Quella rinvenuta ad Asturica, in Spagna, è un'acclamazione riconducibile alle tendenze enoteistiche dell'età imperiale romana (εἰς Ζεὺς εἰς Σέραπις Ἰαώ)¹³. Delle nove stele da Messene con raffigurazione di mani alzate, pubblicate recentemente da Olga Palagia¹⁴, otto recano una singola mano. Tra queste, cinque sono anepigrafi, tre sono dediche a Zeus:

- 1) Σατύρα Διί;
- 2) Ἐπνίκατ[---] Διί;
- 3) Ζωΐλος Διί¹⁵.

Sull'unico esemplare con un testo di carattere funerario (Δαμάτριος, Ἐπιγένεια ἀθανάτω oppure Δαμάτριος Ἐπιγένεια ἀθανάτω) sono raffigurate, non una, ma due mani destre alzate, con il pollice a sinistra, che, se si esclude l'errore dello scalpellino, dovrebbero appartenere a due diversi individui¹⁶.

I documenti passati in rassegna fanno pensare che le coppie di mani e le mani isolate non avessero la stessa funzione. Risulta pertanto insostenibile l'interpretazione di Olga Palagia, secondo cui

¹¹ VAN STRATEN 1981, p. 126, 19; PALAGIA 2011, p. 64.

¹² IG V 1, 1363; CUMONT 1933, pp. 389, nt. 2, 393, II, n. 17b.

¹³ PEREA – MONTERO 2000, pp. 711-736; GRAF 2007, p. 146, nt. 30.

¹⁴ IG V 1, 1502; CUMONT 1933, p. 393, n. 17a; PALAGIA 2011, pp. 62, 66, 69, n. 9, fig. 10.9.

¹⁵ PALAGIA 2011, pp. 62, 68, nn. 1-3. Potrebbero essere degli *ex-voto* le stele dalla regione di Emirdağ con la raffigurazione di un braccio destro, recanti, l'una, una dedica a Zeus *Petarenos* (VAN STRATEN 1981, p. 139, 49.2: [Διὶ Πε]ταρηγῶ Ἀφφία ὑπὲρ ἰδίου σώμα[το]ς εὐχήν), l'altra, una dedica a Zeus *Orochoreites* (VAN STRATEN 1981, p. 139, 49.3: Πρωτάρχη Δεῖ Ὅροχωρεῖτη εὐχήν).

¹⁶ PALAGIA 2011, p. 62.

le mani, isolate o in coppia, non simboleggiano la preghiera degli uomini e non sono nemmeno parti del corpo offerte a divinità salutari, ma sono mani divine che hanno il potere di concedere favori, guarire, scongiurare il male o vendicare gli innocenti: l'unica differenza consisterebbe nel fatto che le mani in coppia dei rilievi funerari “tend to assume a more sinister role, implying punishment and revenge”¹⁷.

Quanto alla l. 5 della nostra iscrizione, il confronto con altri epitaffi accompagnati dall'immagine delle mani alzate potrebbe suggerire la lettura [-- β]λέπει o [Ἥλιος β]λέπει (“*Helios* vede, vigila”). Il richiamo al dio “che tutto vede e tutto ascolta”¹⁸, in questo caso, servirebbe da ammonimento ai responsabili della morte dell'uomo sepolto a Messina. L'espressione col nome del dio al vocativo e il verbo all'imperativo, Ἥλιε βλέπε, che figura in due epitaffi con le mani alzate da Madytos e Perinthos sarebbe invece un invito rivolto al dio a esercitare la sua funzione di giustiziere, punendo i colpevoli. Nell'epitaffio da Madytos, un marito invocava *Helios* affinché punisse coloro che sospettava avessero fatto del male a lui e alla moglie: Κύριε Ἥλιε, ἡμᾶς <β>λέπε / σὲ μὴ λάθοιτον./ Σωσίων Σατορνία / γυναικὶ ἰδίᾳ μνήμης / χάριν “Signore *Helios*, veglia su di noi, non restino nascosti a te ...”¹⁹. Nell'epitaffio da Perinthos (Tracia) si minacciavano multe a chiunque avesse occupato la tomba di una ragazza di diciassette anni: Κύριε Ἥλιε β[λέπε]. Χιόνη Πλωτ/εἰνά[δ]ι Περινήθια / κατεσκεύασα τὸν λατ/[ό]μιον ὡς ἐτῶν δεκα/επτὰ· εἴ τις [τίν]α θάψει/ται, δώσει τῇ πόλει (δηνάρια) βφ'καὶ τῷ ταμείῳ (δηνάρια) βφ'²⁰. In un'altra iscrizione associata

¹⁷ PALAGIA 2011, p. 67.

¹⁸ Già in Omero *Helios* era il dio “che tutto vede e tutto ascolta (*Od.* XII, 323: ὃς πάντ'ἐφορᾷ καὶ πάντ'ἐπακούει). Vd. pure *Il.* III, 277; I, 42; VII, 125-131; XV, 370-372; XXII, 37; *Od.* VI, 310; VII, 142; XXI, 223; XXIII, 207. Per il Sole e le altre divinità *pantepoptai*, invocate nelle preghiere per la giustizia, vd. CHANIOTIS 2004, pp. 10-11; SALVO 2012, p. 243-244.

¹⁹ *IK Sestos*, 66 (KRAUSS); GRAF 2007, p. 144, 3, 28. Vd. pure CUMONT 1923, pp. 74, 78, I, n. 9, II, n. 25; BJÖRCK 1938, p. 111, n. 1; PFUHL – MÖBIUS 1979, p. 538, nr. 2243.

²⁰ SAYAR 1998, pp. 330-331, n. 175. Vd. Pure CUMONT 1923, p. 74, I, n. 10; p. 78, II, n. 26; PFUHL – MÖBIUS 1977, p. 132, n. 385, fig. 30; GRAF 2007, p. 149, H27. L'invito al Sole a vigilare (Ἥλιε βλέπε) figura anche in un

allo stesso gesto rituale, apposta su un sarcofago del Museo di Tessalonica, il verbo βλέπειν è riferito al dio anatolico *Hosion* e *Dikaion*, che in altri epitaffi troviamo associato a *Helios* vendicatore:

a) Χέρετε, παροδίτε;

b) Ὅσιον, δίκειον· σὸν βλέπις²¹.

Non esiste un *corpus* delle iscrizioni greche e latine accompagnate dal gesto delle mani alzate, ma solo degli elenchi parziali²². Per quanto è stato possibile constatare le stele e gli altari di diversa tipologia su cui figurano tali iscrizioni sono datati tra il II sec. a.C. e il III-IV d.C. e provengono per la maggior parte da un'area geografica molto ampia che si estende dalla Siria all'Asia Minore e dall'Asia Minore, superando l'Ellesponto, fino alla Macedonia, alla Tracia e, ancora più a Nord, nelle regioni che si affacciano al Mar Nero. Il numero degli esemplari rinvenuti nella Grecia propria e in Italia²³ è relativamente esiguo.

epitaffio senza l'immagine delle mani alzate, rinvenuto a Kormasa (Frigia), nel quale i genitori chiedono di sapere se il figlio morto prematuramente fosse stato vittima del proprio destino o di mani ingannevoli (εἰ μὲν ἰδίᾳ μοίρῃ ὤφιλεν, εἰ δὲ χερ[σ]ῖ δολοποιῶις, Ἥλιε βλέπε (CUMONT 1923, p. 75, I, n. 12; ID. 1933, p. 393, n. 12; BJÖRCK 1938, p. 26, n. 3; PIPPIDI 1976-1977, p. 42; MAREK 2000, p. 141, nt. 62; GRAF 2007, p. 142, 2, 17). Δόλος era il termine onnicomprensivo usato comunemente per indicare le cause delle morti abnormi, incomprensibili (VERSNEL 1999, p. 131).

²¹ RICL 2008, p. 575, nr. 45 (II-III sec. d.C.). La funzione principale di tale culto, ben documentato nella penisola anatolica e in Macedonia, era, secondo RICL 1992, pp. 71-100, in part. p. 77, di “rappeler aux hommes le respect des lois divines et humaines et de les conduire de cette façon vers un mode de vie plus civilisé”.

²² CUMONT 1923, pp. 73-80; ID. 1933, pp. 392-395; GRAF 2007, pp. 145-150.

²³ Nove testimonianze a Roma (CUMONT 1923, p. 74, I, nn. 5-7, p. 76, II, nn. 3-6; GRANINO CECERE 1987, pp. 50-52), una a Ravenna (CIL XI, 107; CUMONT 1923, p. 76, II, n. 7); una a Comacchio (CIL XI, 38; CUMONT 1923, p. 76, II, n. 7), due ad Aquileia, su un sarcofago di fabbrica locale (CILIBERTO – MAINARDI 2005, pp. 175-184) e su una stele oggi introvabile (CIL V, 2, 8518; *InscrAq* 3519).

Sul significato dell'immagine delle mani alzate gli studi fondamentali sono quelli di Franz Cumont²⁴ ai quali si rifaceva, come è stato detto, anche Margherita Guarducci²⁵.

Il gesto della preghiera con le mani alzate verso il cielo è attestato letterariamente e iconograficamente in vari contesti storico-culturali. Ma al centro dell'indagine di Cumont non ci sono le rappresentazioni di uomini e donne con le mani rivolte verso l'alto, ma le rappresentazioni di mani staccate dal corpo, con o senza gli avambracci. Gli avambracci sono disposti per lo più parallelamente, a volte anche diagonalmente.

Le conclusioni dello studio di Cumont furono che, in Oriente, la mano destra isolata con la palma in avanti poteva rappresentare un gesto di adorazione, ma anche "la mano potente del dio che benedice e protegge i suoi fedeli"²⁶. Il gesto delle mani alzate, anch'esso di origine orientale, esprimeva invece la richiesta a *Helios* di vendicare coloro che erano scomparsi prima che si fosse compiuto il loro destino e/o per mano di un assassino. Le mani sarebbero quelle del fedele menzionato nell'iscrizione associata all'immagine il quale invocava le potenze superiori con le mani tese verso il cielo²⁷. Il gesto di alzare le mani rafforzava la supplica rivolta a *Helios* o era "muta preghiera", quando il dio non era menzionato nell'iscrizione.

La documentazione esaminata da Cumont e gli aggiornamenti successivi hanno dimostrato che, accanto ai numerosi epitaffi senza alcun riferimento all'età del defunto e alle circostanze della morte, c'è un numero significativo di esemplari dedicati a morti in giovane

²⁴ CUMONT 1923, pp. 65-80; ID. 1926-1927, pp. 69-78; ID. 1933, pp. 385-395.

²⁵ GUARDUCCI 1974, pp. 165-166.

²⁶ CUMONT 1923, p. 71. Secondo BÉNICHOU-SAFAR 2004, pp. 99-116, in part. p. 108, il personaggio che sollevava la mano destra all'altezza del viso e la mano isolata evocavano invece la prestazione del giuramento legata all'esistenza di una relazione contrattuale tra il dio e il fedele. Tendere le mani verso l'alto sarebbe stato il gesto più comune per chiedere un favore agli dei, a Cartagine come ad Hazor e Cipro.

²⁷ CUMONT 1933, pp. 387-388. Vd. pure FORSÉN – SIRONEN 1989, pp. 58-59.

età o a causa di un atto violento²⁸: il monumentino funerario di Marsala rientrerebbe in questa casistica per la giovane età di *Achilleus*, la lapide di Messina per il sospetto che l'uomo di quarantatré anni ivi sepolto fosse stato colto da morte violenta o comunque inaspettata.

A distanza di quasi un secolo dalla pubblicazione degli studi di Cumont, il numero delle iscrizioni associate alla rappresentazione delle mani alzate è notevolmente cresciuto e pertanto può essere utile riesaminarle alla ricerca degli elementi che possano contribuire a far luce sul significato del gesto.

Cumont aveva raccolto ed esaminato due gruppi di documenti, riportati in appendice alla sua *Memoria*: nel primo erano comprese ventitré iscrizioni, con o senza l'immagine delle mani alzate, nelle quali si chiedeva al Sole e/o ad altre divinità di punire gli assassini rimasti sconosciuti o si lanciava una maledizione contro i profanatori di tombe²⁹; nel secondo gruppo erano riunite quarantotto iscrizioni con la raffigurazione del gesto rituale, comprese quelle inserite già nel primo gruppo³⁰.

È stato principalmente l'esame unitario delle iscrizioni del primo gruppo a far maturare in Cumont l'idea che "le stesse ragioni che hanno fatto inserire nelle iscrizioni funerarie un'invocazione a *Helios*, vi hanno, altrove, fatto apporre delle mani supplichevoli"³¹.

La presenza significativa, in entrambi i gruppi, di esemplari dedicati a morti in giovane età o a causa di un atto violento trovava spiegazione nella convinzione degli antichi che le morti premature, rappresentando una trasgressione della legge naturale, fossero

²⁸ CUMONT 1923, pp. 75-76, nn. 12, 15, 21, 22; pp. 76-79, II, nn. 5, 7, 19, 34; CUMONT 1933, pp. 385-388 (Nisibis); p. 393, n. 21a (Salamina di Cipro); p. 394, n. 35a; PFUHL – MÖBIUS 1979, p. 538, n. 2245 (Appa, in Frigia); CUMONT 1933, p. 395, n. 37a; PFUHL – MÖBIUS 1979, p. 538, n. 2242 (Ankara); *MAMA* V, 262; PFUHL – MÖBIUS 1979, p. 538, n. 2241 (Ankara); *MAMA* V, 263; PFUHL – MÖBIUS 1979, p. 538, n. 2240 (Nacolea).

²⁹ CUMONT 1923, pp. 69-70.

³⁰ Nell'elenco aggiornato furono inseriti altri diciannove esemplari (CUMONT 1933, pp. 393-395), uno dei quali compariva anche nel primo gruppo (nr. 39a)

³¹ CUMONT 1923, pp. 69-70. La percentuale di quelle con la preghiera per la vendetta associata alla rappresentazione delle mani alzate è minoritaria.

causate dal veleno, dalla violenza o da qualche altro atto rovinoso di cui erano responsabili persone o demoni maligni che in molti casi rimanevano sconosciuti. Le anime degli ἄποροι ε/ο βιαιοθάνατοι “dovevano errar sulla terra durante tutto il tempo che sarebbe stato assegnato alla loro vita, senza poter raggiungere il riposo nel mondo dei beati. In tal guisa si compiva, malgrado un accidente fortuito o un intervento malevolo, l’immutabile destino, che alla loro nascita aveva stabilito il tempo che essi avrebbero dovuto trascorrere in questo mondo”³². Solo *Helios* che tutto vede e tutto ascolta poteva conoscere e punire i responsabili della loro morte³³.

Anche gli epitaffi nei quali si minacciava “l’ira celeste” oppure solo un’ammenda contro i violatori delle tombe potevano essere spiegati con le idee degli antichi sull’aldilà: “se il cadavere cessava di riposar tranquillo nel sepolcro lo spirito che abitava quella ‘eterna dimora’ era condannato a vagolare miseramente”. L’associazione tra le mani alzate e le minacce contro i violatori delle tombe dimostrerebbe che il simbolo aveva perduto il suo valore originario, forse a causa della confusione con un altro simbolo, la mano destra isolata, con la palma in avanti. L’invocazione a *Helios* contro i violatori dei contratti, infine, fu spiegata con la funzione di garanti

³² CUMONT 1923, p. 68.

³³ Le invocazioni alla divinità affinché punisse i responsabili di crimini rimasti sconosciuti furono classificate in seguito da Versnel come “prayers for revenge”. La richiesta di punire coloro che avevano compiuto un danno irreparabile serviva infatti a soddisfare il desiderio di vendetta della persona offesa. Solo in due delle iscrizioni raccolte da Cumont – una funeraria, l’altra votiva – s’invocava il dio affinché vigilasse sui responsabili, piuttosto che di un danno fisico, della mancata restituzione di oggetti o denaro ricevuti in deposito. In questi due casi il desiderio di vendetta non è distinguibile dalla speranza in qualche forma di riparazione del torto subito. Le preghiere per la vendetta sono definite da una delle seguenti caratteristiche: “(1) the Sun or another great god is invoked to avenge an injustice suffered; or (2) this supplication is symbolized by the depiction on the grave stele of two raised hands”. Un’altra caratteristica è il linguaggio formulare fortemente influenzato dalla terminologia forense (VERSNEL 1991, pp. 70-71. Vd. pure VERSNEL 1999, pp. 131-132; CHANIOTIS 2004, pp. 15-16).

dei giuramenti attribuita alle divinità solari in Grecia come in Oriente³⁴.

Nel primo gruppo Cumont aveva inserito, accanto alle iscrizioni greche e latine, quattro epitaffi in aramaico con l'immagine delle mani alzate associata a minacce contro i violatori delle tombe. Gli epitaffi erano stati rinvenuti in Siria e in Cilicia: in quello rinvenuto a Neirab, nei dintorni di Aleppo, *Shamash*, il Sole, il dio semitico della giustizia e della vendetta, era invocato contro il riuso della tomba di un sacerdote, insieme con *Sahar*, la Luna, *Nikkal* e *Nousk*³⁵, nell'altro, sempre da Neirab, si invocavano solo *Sahar* con *Nikkal* e *Nousk*³⁶; nell'epitaffio da Mersina (Cilicia), si invocava la triade composta da *Baalshamin*, il Signore del cielo, *Sahar* e *Shamash*, contro chiunque avesse violato la tomba di un sacerdote³⁷, in quello da Tarso, *Shamash* era invocato insieme con *Sahar*³⁸.

Alla triade semitica *Baalshamin*, *Sahar* e *Shamash*, corrispondeva in tre epitaffi in greco da Elaiussa-Sebaste (Cilicia)³⁹, anche queste con imprecazioni e minacce di multe contro i violatori delle tombe, la triade composta da Zeus – indicato in un caso con l'espressione ὁ θεὸς ἐπουράνιος –, da *Helios* e da *Selene*⁴⁰. La corrispondenza tra *Helios* e *Shamash*, negli epitaffi dalla Cilicia, era considerata da Cumont una conferma della derivazione dalle credenze orientali

³⁴ CUMONT 1923, pp. 68-69; ID. 1933, p. 390.

³⁵ CUMONT 1923, pp. 66, 73, I, n. 1. STRUBBE 1991, p. 38 data l'iscrizione all'inizio del VII a.C.

³⁶ CUMONT 1923, pp. 66, 73, I, n. 2.

³⁷ Ivi, pp. 66, 73-74, I, n. 3.

³⁸ Ivi, pp. 66, 73, I, n. 4.

³⁹ CUMONT 1923, I, pp. 75-76, nn. 17 (alla triade sono associati i *theoi katachthonioi*), 18 (alla triade è associata *Athena*), 19. In un quarto esemplare dal territorio di Elaiussa-Sebaste (CUMONT 1923, I, p. 75-76, n. 20) sono invocati solo *Helios* e *Selene*. Cfr. STRUBBE 1991, p. 35.

⁴⁰ *Helios* è associato a *Selene* anche in epitaffi da Enoanda, in Licia (CUMONT 1923, I, p. 75, n. 11 (ll. 6-10: εὐὰν δὲ τις ἀδικήσῃ τὸ / μνημεῖον, ἐπάρατος / ἔστω Ἥλιφ Σε/λήνη καὶ τοῖς καταχθονίοις θεοῖς πᾶσιν), Dodru-Agha, in Frigia (CUMONT 1923, I, p. 75, n. 13: Μηθις κακουργήσι τὸ μνημῖον εἰ δὲ τις κακουργήσι ἦτω ἔνοχος Ἥλιφ Σελήνη) ed Efrenk, in Cilicia (CUMONT 1933, p. 393, I, n. 20b: Ὅς δ'ἂν βάλῃ ἢ ἀφαίρησῃ τὸ [ῆ]ρῶιον, βάλοι αὐτ[ὸν] ὁ Ἥλιος καὶ ἡ Σελήνη).

relative a *Shamash* della funzione di giustiziere attribuita a *Helios* in Asia Minore⁴¹.

Insieme alle iscrizioni aramaiche, nel primo gruppo di Cumont troviamo sei iscrizioni greche e latine nelle quali l'appello alla vendetta divina è associato alla rappresentazione delle mani alzate⁴²: tre figurano su due lapidi funerarie rinvenute a Roma, all'interno di una tomba affrescata col Sole radiato su un carro tirato da cavalli neri. Sulle facce della prima lapide, erano incisi, sotto due mani disposte verticalmente, due diversi epitaffi:

a) *D.M.S. / Callisto filio / parentes;*

b) *Quisquis ei laesit / aut nocuit Severae / immerenti, domine / Sol, tibi commendo, / <u>v vindices eius mortem*⁴³.

La seconda lapide recava l'epitaffio di una schiava nata in casa: *D.M. / Timotheae / M. Ulpius / Nicanor / vernaе / suaefecit. / Sol tibi commendo qui manus intulit ei*⁴⁴.

Altre due preghiere per la vendetta compaiono nelle epigrafi da Madytos⁴⁵ e Perinthos⁴⁶, già citate; la sesta si distingue oltre che per la provenienza da un contesto sacro, il santuario degli dei siriani a Delo, per la diversa natura del danno. *Theogenes*, alza le mani (ἀρει τὰς χεῖρας) verso *Helios* e la *Hagne Thea* e maledice la donna (di cui non è rivelato il nome) che, avendo giurato di non portargli via la somma ricevuta in deposito (παρακαταθήκη) e di non fargli torto, era venuta meno al giuramento. L'uomo confida che la spergiura non possa sfuggire alla potenza della dea (μὴ ἐκφύγοι τὸ κ[ρά]τος τῆς θεᾶς) e chiede ai *therapeutai* (cioè a coloro che prestavano culto alla dea, compreso il personale del tempio) di “maledirla al momento giusto” (?) (Il.17-18: βλασφημεῖν αὐ[τὴν καθ'ῶ]ραν?). Si tratta

⁴¹ CUMONT 1923, pp. 66-69.

⁴² Tra i nove esemplari con invocazione al sole vendicatore, inseriti nell'aggiornamento del 1933, solo due sono accompagnati dal gesto delle mani alzate (CUMONT 1933, pp. 392-393).

⁴³ CUMONT 1923, pp. 65-66, 74, 76, I, n. 5, II, n. 1; BJÖRCK 1938, p. 28, n. 10; JORDAN 1979, p. 524, nt. 8; GRAF 2007, p. 142, 2, n. 22.

⁴⁴ CUMONT 1923, pp. 74, 76, I, n. 6, II, n. 2; BJÖRCK 1938, p. 28, n. 9. L'espressione [*Sol*], *tibi com[m]end[o]* è stata integrata da PIPPIDI 1976-1977, pp. 37-44 in un'iscrizione rinvenuta nella regione dell'Istro.

⁴⁵ Vd. *supra*, nota 19.

⁴⁶ Vd. *supra*, nota 20.

dell'unica iscrizione con invocazione a *Helios* vendicatore rinvenuta nella Grecia propria, ma in questo caso il dio, essendo associato alla *Hagne Thea*, nome greco della dea siriana *Atargatis*, è stato identificato col siriano, *Hadad*⁴⁷. Rendendo pubblico il danno subito, *Theogenes* poteva sperare oltre che nella vendetta, nella riparazione del danno, come nell'epitaffio apposto su un altare rinvenuto nell'odierna Kara Hodja (o Kara Hoca), in Galazia⁴⁸. In questo epitaffio – che non è accompagnato dal gesto rituale – il marito della defunta, chiamata *Statilia*, invocava il *Kyrios Helios* e il dio anatolico *Hosios* e *Dikaios*, e chiedeva ad essi di vendicare (ὕμεις ἐκ[δ]ικήσατε), insieme alla moglie morta, i figli in vita, qualora gli oggetti – una veste di lana verde e due braccialetti d'argento – dati in pegno (παρακαταθήκη) dalla moglie non fossero stati restituiti. Il carattere funerario dell'altare, è indicato nel testo, laddove si precisa che il marito ha innalzato il βωμός insieme alla θύρα: [τὸ]ν βωμὸν καὶ τὴν θύρα[ν] ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέστησεν μνήμης χάριν (ll. 5-7)⁴⁹. I figli di *Statilia*, dopo la morte della madre, non conoscendo il nome della persona che aveva ricevuto il deposito o avendo solo dei sospetti, non avevano altro modo per riottenere gli oggetti preziosi se non quello di richiamare l'attenzione del dio sul caso e di ammonire il colpevole che, se non avesse restituito agli eredi il maltolto, avrebbe subito la punizione divina⁵⁰.

⁴⁷ CUMONT 1923, pp. 68-69, p. 74, I, n. 8; II, n. 18; BJÖRCK 1938, p. 30, n. 14; ID 2531. Cfr. JORDAN 1979, pp. 523-525; MAREK 2000, p. 141; JORDAN 2002, p. 58; GRAF 2007, p. 145, ntt. 25, 26, 27.

⁴⁸ CUMONT 1923, pp. 66, 75, I, n. 14; ID. 1933, p. 393, n. 14; BJÖRCK 1938, pp. 29-30, n. 13; RICL 1991, pp. 40-41, n. 88 (II-III sec. d.C.). Vd. Pure CHANIOTIS 2004, pp. 15-16. La località è a un'ora e mezza di distanza dalle sorgenti termali di *Myrikion*.

⁴⁹ Le stele-porta hanno avuto larga diffusione in Asia Minore, in particolare in Frigia, e sono considerate il portato di una concezione della morte, secondo cui la tomba era la casa del morto e la stele-porta era l'ingresso in questa casa (STRUBBE 1991, pp. 38-41). Dall'idea della tomba-casa trarrebbero origine sia i sarcofagi con ornamenti architettonici dell'età ellenistica sia le pietre tombali a forma di porta frequenti in alcune aree della Frigia, nell'età imperiale romana (WAELEKENS 1986).

⁵⁰ CHANIOTIS 2004, pp. 15-16.

Anche tra gli epitaffi con preghiera per la vendetta e rappresentazione delle mani alzate pubblicati dopo il 1923 la percentuale di quelli accompagnati dal gesto rituale è minoritaria: due, con invocazione al *Kyrios Helios*, provengono rispettivamente da Salamina di Cipro (Enkomi) e da Ballihisar, nel territorio dell'antica Pessinunte (Frigia). In quello da Salamina di Cipro il dedicante invocava il dio che si alza come giustiziere, perché non si lasciasse sfuggire colui che aveva attentato alla vita di Calliope, ma lo punisse inviandogli i gemiti dei morti per violenza (Κύριε Ἥλιε, ὡς δικαίως ἀνατέλλεις, μὴ λάθοιτό σε ὁ ἐπίβουλος γενόμενος τῆς ψυχῆς Καλλιόπης, ἀλλὰ ἐπίπεμψον αὐτῷ τὰς στεναχὰς τῶν βιαθανάτων)⁵¹. Nell'altare funerario da Pessinunte, si chiedeva al *Kyrios Helios*, con un'espressione eufemistica, di punire chiunque avesse causato la morte del giovane *Menodoros*, a meno che non fosse rimasto vittima della violenza di un dio (ὄς ἂν ἐνεχίρησε Μενοδώρω χωρὶς θεοῦ βίας Ἥλι Κύρι, μὴ σ'ἄρέσει). L'espressione χωρὶς θεοῦ βίας rivelerebbe l'intenzione da parte dell'autore del testo di escludere il caso in cui l'assassino fosse un dio geloso o spietato contro il quale non si poteva invocare la vendetta di *Helios*⁵².

Un appello a *Helios* vendicatore, compare pure in un'iscrizione funeraria da Delo, mutila della parte superiore, dove si è pensato che potesse trovar posto la raffigurazione delle mani alzate: [--- κ]αὶ εἶ τις α[ὐ/τῆ βλάβη]ν (?), ἐπεβούλευ/σεν, α[ὐ]τῆ μάχαιραν [ὐ]/ποθεῖσα, καὶ εἶ τις αὐ/[τ]ὴν ἐλύπησεν κατὰ / [τέ]κνου καὶ βίου, ἴνα με/[τ]έλθῃ αὐτὴν ὁ Ἥλιος (ll. 3-8)⁵³.

In due epitaffi con invocazione a *Helios* Τειτάν, rinvenuti, l'uno a Nasreddin Hoca (Galazia), l'altro a Başaran, non lontano dall'antica Nacolea (Frigia), la richiesta della vendetta divina è espressa con

⁵¹ CUMONT 1926-1927, pp. 69-73, fig. 1; ID. 1933, pp. 388, 391, 393, n. 21a, 395, n. 39a; ROBERT 1936, p. 55; BJÖRK 1938, p. 27; PIPPIDI 1976-1977, p. 43; MAREK 2000, p. 141, nt. 62. Secondo GRAF 2007, pp. 141-142, 2, n. 16 il colpevole doveva subire lo stesso destino e perdere una persona amata a causa di una violenza.

⁵² LAMBRECHTS – BOGAERT 1969, pp. 404-414, tavv. 21, 22; BE 1970, 600; WAELKENS 1986, n. 753; IK *Pessinous*, 64. Cfr. STRUBBE 1991, p. 42; ID. 1997, pp. 114-115, 145; VERSNEL 1999, p. 132. Per gli dei che rubavano la vita ai giovani, vd. LATTIMORE 1942, pp. 148-149.

⁵³ ID 2533; JORDAN 1979, pp. 522-525; ID. 2002, p. 58.

un'espressione eufemistica. Nell'epitaffio da Nasreddin Hoca i genitori chiedono che coloro che hanno sottratto la dolce luce al figlio ricevano la stessa χάρις, cioè una morte violenta (ὅς τούτω γλυκύ φένγος ἀφείλετο, Ἥλιε Τειτάν, τὴν αὐτὴν ἀντιλάβοιτο χάριν)⁵⁴. Nell'epitaffio da Başaran, *Doxa* invoca *Helios Teitan* affinché il violatore dell'*heroon* del marito possa ricevere la stessa χάρις. L'appellativo Τειτάν è stato spiegato con la tradizione della discendenza di *Helios* dai Titani *Theia* e *Hyperion* oppure con l'ipotesi di un dio indigeno chiamato *Titan*⁵⁵.

Nella stele funeraria di *Angaios*, dalla regione dell'Haurân (Siria meridionale), l'appello a *Helios* è espresso plasticamente dall'immagine a bassorilievo di un uomo che solleva verso il cielo le mani con le palme aperte. Il defunto dichiara di essere stato sgozzato a trent'anni da un decurione di Soudaia, per nulla (Ἀγγαῖος Ἰλλου ἐσφάγη ἐτῶν λ' ἐν τῇ χώρᾳ ὑπὸ δεκαδάρχη Σουδαίας περιμηδενός)⁵⁶.

Il gesto di alzare le mani che nella maledizione da Delo, contro la donna che si era impadronita di un deposito, è associato all'espressione αἶρει τὰς χεῖρας⁵⁷, è espresso solo a parole in un'iscrizione funeraria da Alessandria nella quale Arsinoe, morta prematuramente (ἄωρος), eleva le mani (αἶρει τὰς χεῖρας) verso il *Theos Hypsistos* che vigila su tutto (Θεῶ Ὑψίστῳ καὶ πάντων ἐπόπτῃ), verso *Helios* e le Nemesi, e chiede ad essi di perseguire coloro (μετέλθετε αὐτούς) che avevano provocato la sua morte con *pharmaka* o che della sua morte avevano o avrebbero gioito⁵⁸. La

⁵⁴ MITCHELL 1982, pp. 103 s., n. 110.

⁵⁵ *MAMA* I, 399, fig. 8 (CALDER); WAELKENS 1986, n. 323, fig. 31; STRUBBE 1997, pp. 145-146, n. 209. Vd. pure CUMONT 1933, p. 393, n. 12a; BJÖRK 1938, p. 110; STRUBBE 1991, p. 45, nt. 144.

⁵⁶ MOUTERDE 1925, pp. 243-246, n. 32, tav. XXXIII, 1; CUMONT 1926-1927, pp. 73-75, fig. 2; ID. 1933, pp. 386, nota 2, 388, 395, n. 41a; BJÖRK 1938, p. 28, n. 8.

⁵⁷ Vd. *supra*, nota 47.

⁵⁸ CUMONT 1923, pp. 66, 76, I, n. 22; BJÖRCK 1938, p. 29, n. 11; PIPPIDI 1976-1977, p. 43; VERSNEL 1999, pp. 129-130; GRAF 2007, p. 140, 1, 2. Una maledizione contro chi si fosse compiaciuto della cattiva sorte del defunto compare in un epitaffio da Amisos (Ponto): εἰ δέ τις ἠδίκησε αὐτὸν

formula $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}[\rho\omega]$ compare pure in un epitaffio rinvenuto nel villaggio di Bozen, a sud dell'antica Hadrianoutherai (od. Balikesir, in Misia), nel quale *Apollonides*, avendo fatto realizzare la tomba per se stesso, invocava *Hosios* e *Dikaios*, personificazione della purezza e della giustizia, e probabilmente anche *Helios*, affinché punissero chiunque osasse rimuovere una pietra o la tomba stessa oppure, avendo rimosso la stele, destinasse la tomba alla propria sepoltura. *Apollonides* chiedeva poi ai $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma \omicron\acute{\iota} \chi\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\iota$ di essere ascoltato ed esprimeva l'auspicio che il profanatore non vedesse più la luce del Sole (l. 8: [---] $\phi\acute{\epsilon}\nu\gamma\omicron\varsigma \eta\acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon \kappa\alpha\tau\acute{\iota}\delta\omicron\iota$) e cadesse in rovina (l. 9: $\pi\alpha\nu\acute{\omega}\lambda\eta$)⁵⁹.

I monumenti in cui la raffigurazione delle mani alzate era sostituita o richiamata da espressioni come $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$ e simili, indicano pertanto, come ha sottolineato Fritz Graf⁶⁰, la possibile gamma dei significati del gesto: richiesta di vendetta per una giovane vittima di stregoneria, ad Alessandria⁶¹; imprecazione contro la violazione di una tomba, ad Hadrianoutherai⁶²; maledizione contro una donna che si era impadronita di un deposito, a Delo⁶³. A tali significati funzionali va aggiunta la rivolta contro il dio sospettato di essere responsabile della morte di una fanciulla di vent'anni di un epitaffio da Roma con la formula latina *lebo manus*⁶⁴.

Nel primo gruppo di Cumont figura anche l'iscrizione apposta su una stele figurata da Anteopolis (Egitto) nella quale la richiesta di vendetta per l'assassinio di tre marinai, sgozzati in un porto vicino,

$\eta \acute{\epsilon}\pi\epsilon\chi\acute{\alpha}\rho\eta, \eta \tau\epsilon \gamma\upsilon\nu\acute{\eta}, \eta \tau\epsilon \acute{\alpha}\nu\eta\rho, \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu\alpha \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\iota\tau\omicron \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (DAIN 1933, n. 34; VERSNEL 1999, p. 130; GRAF 2007, p. 144, 3, 30).

⁵⁹ RICL 1991, p. 46, n. 103; PETZL 1992, pp. 143-147, tav. XV; RICL 1992, pp. 86, 99, nt. 118; STRUBBE 1997, pp. 15-16, n. 19; GRAF 2007, pp. 145, 147, n. H9; RICL 2008, pp. 565, 573, n. 35. Vd. pure STRUBBE 1991, p. 42.

⁶⁰ GRAF 2007, p. 145.

⁶¹ Vd. *supra*, nota 58.

⁶² Vd. *supra*, nota 59.

⁶³ Vd. *supra*, nota 47.

⁶⁴ CUMONT 1923, pp. 70, 76, II, n. 5: *Procope manus lebo contra deum qui me innocentem sustulit, quae v[i]xit an(no)s XX. Pos(uit) Proclus*; BJÖRK 1938, pp. 27-34; GRAF 2007, p. 145, 4, n. 35. L'epitaffio, come quello di *Menodoros* da Pessinunte (*supra*, nota 52), indirizza l'attenzione sul tema della responsabilità divina nelle morti inspiegabili.

era indirizzata, invece che a *Helios*, al Κύριος Σάραπις, il dio solare degli Egiziani⁶⁵. Come nella stele di *Angaios*, così in questa stele non figuravano le mani staccate dal corpo, ma i tre marinai uccisi che tenendo le mani alzate erano condotti da Anubis davanti a Osiris.

Nel secondo gruppo, troviamo molti epitaffi che non contengono elementi utili a spiegare la presenza del gesto rituale, ma troviamo pure l'epitaffio da Zeugma (Siria orientale), dove l'appello a *Helios* è rappresentato dall'aquila raffigurata tra le due mani alzate⁶⁶ e i due epitaffi di *Heraklea* e *Marthine* da Rheneia (II-I sec. a.C.) che rappresentano una delle più antiche testimonianze del gesto delle mani alzate associato a una preghiera per la vendetta⁶⁷. *Heraklea* e *Marthine*, due fanciulle appartenenti alla comunità ebraica residente nell'isola di Delo, essendo morte prematuramente (ἄωροι), si rivolgevano al loro Dio con espressioni ricorrenti nella Bibbia dei Settanta, Θεὸς ὁ Ὑψιστος, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός "Dio Altissimo, il signore degli spiriti e di ogni carne", ma aggiungevano la formula κύριος ὁ πάντα ἐφορῶν che richiama le invocazioni che le genti di lingua greca con le quali vivevano a contatto rivolgevano solitamente a *Helios*⁶⁸. Le fanciulle chiedevano vendetta per il loro sangue innocente (ἐγδικήσης τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον), in modo che coloro che le avevano uccise con l'inganno o col veleno e i loro figli subissero la stessa sorte: ἵνα οὕτως γένηται τοῖς φονεύσασιν αὐτὴν ἢ φαρμακεύσασιν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν.

A una comunità ebraica della Paflagonia potrebbe essere ricondotta, secondo Marek, la stele con gli avambracci incrociati e la maschera del Sole rinvenuta nel villaggio di Bahcekonak, nel territorio dell'antica Phazemon (poi Neapolis/Neoclaudiopolis, in Paflagonia)⁶⁹. Sulla stele è apposta la preghiera per la

⁶⁵CUMONT 1923, p. 76, I, n. 23; BJÖRCK 1938, p. 25, n. 1; BERNAND 1992, n. 90; MAREK 2000, p. 141.

⁶⁶CUMONT 1923, pp. 70, 79, n. 41.

⁶⁷CUMONT 1923, p. 77, II, n. 19; BJÖRCK 1938, p. 29, n. 12; *ID* 2533, I-II; VERSNEL 1999, p. 133; GRAF 2007, p. 140, 1, 5-6; SALVO 2012, pp. 237-245 con la bibl. prec.

⁶⁸Cfr. SALVO 2012, p. 241.

⁶⁹MAREK 2000, pp. 137-146, n. 3 (237/238 d.C.); SALVO 2012, p. 243. L'ipotesi che si tratti di un epitaffio cristiano è sostenuta da GRAF (2007, p. 144, 3, 29) e CHANIOTIS (2004, p. 10, nt. 29).

giustizia/vendetta del giovane *Argyrion*, morto a quindici anni, il quale invocava il Signore Onnipotente, Κύριος Παντοκράτωρ, chiedendogli di punire in fretta l'uomo malvagio che lo aveva ucciso (ἐδίκησόν με ἐντάχι)⁷⁰. Per attrarre l'attenzione del dio “the murderer is presented as someone who has destroyed the god’s personal creation (σὺ μὲ ἔκτισες). Thus his punishment becomes the god’s personal affair”. Il secondo elemento della stessa strategia consisteva nella sottolineatura della potenza del dio che era invitato a darne prova, non solo punendo l’assassino, ma punendolo in fretta⁷¹. Visto che l’espressione Κύριος Παντοκράτωρ ricorre sia nella Bibbia dei Settanta, sia nel Nuovo Testamento e negli autori cristiani, lo stesso editore non escludeva tuttavia che la richiesta di vendetta potesse essere cristiana. La stretta convivenza nell’Asia Minore di età imperiale di comunità di fedi diverse avrebbe portato alla standardizzazione delle formule.

Concludendo questa parte della rassegna possiamo ribadire che l’immagine delle mani alzate è associata alle richieste di vendetta in un numero significativo di epitaffi di morti di morte violenta o prematura e che il dio al quale erano indirizzate tali richieste era nella maggior parte dei casi *Helios*. Il nome del dio poteva essere sostituito da una perifrasi che alludeva alla sua onniscienza o alla sua funzione di datore di luce: in un epitaffio senza l’immagine delle mani alzate da Amisos la giovane *Paula* invocava la “luce divina” per essere vendicata, qualora fosse stata vittima di un inganno: εἰ δὲ δόλος με [κτάνεν, θ]εῖον φάος ἔκδικον ἔστω “se mi ha uccisa un inganno, la luce divina mi vendichi”⁷²; a Roma un padre, a protezione della tomba della figlia, invocava il dio “che ha un grande occhio” (*deus magnum oculum habet; vide, et tu filios habes*)⁷³;

⁷⁰ Per altri casi di cristiani che rendono pubblico il desiderio di vendetta che dovrebbe essere estraneo alla loro etica, vd. MAREK 2000, pp. 142-143 che cita due papiri, forse del VI sec. d.C., uno di Uppsala, l’altro di Amburgo, nei quali un cristiano, chiamato *Sabinus*, imprecava contro la figlia e il genero dai quali riteneva di essere stato perseguitato.

⁷¹ CHANIOTIS 2009, pp. 126-127.

⁷² CUMONT 1923, I, pp. 68, 75, n. 15; BJÖRCK 1938, pp. 25-26, n. 2; VERSNEL 1999, p. 131; MAREK 2000, p. 141, nt. 62; GRAF 2007, p. 142, 2, 18.

⁷³ CUMONT 1923, I, p. 74, n. 7.

nell'epitaffio di un ἄωρος del Museo di Adana, *Helios*, invocato come testimone è il dio che, percorrendo ogni giorno tutto l'universo, vede tutto e sa tutto: Ἥλιε κ[όσμ]ον ὅλον διοδεύων καθ'ἡμέραν, μαρτύρομαί σε⁷⁴. *Helios* poteva essere associato ad altre divinità, come i *theoi katachthonioi*, *Zeus*, *Selene*, le Nemesi, *Hosios* e *Dikaios*, la *Hagne Thea* e il Dio Altissimo (*Theos Hypsistos*).

Pregchiere per la vendetta erano indirizzate anche al Κύριος Σάραπης, al Θεὸς ὁ Ὑψιστος, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός degli Ebrei e al Κύριος Παντοκράτωρ degli Ebrei o dei Cristiani⁷⁵. In un epitaffio lacunoso da Chersonesus Taurica infine il defunto chiedeva al dio anonimo di intervenire contro chi gli avesse fatto del male: [Ιου]λιανός Μύρωνος ἐπ[ικα]λοῦμε τῷ θεῷ· τίς ἂν [ἐ]πεβούλευσαι τῷ σόμα[τί] μου; (ll. 2-5)⁷⁶. Onniscienza e giustizia sono elementi ricorrenti nella caratterizzazione del divino: l'idea che il dio che punisce i delitti sia il dio che tutto vede attraversa le culture e le fedi religiose.

Nello studio del 1933 Cumont, pubblicando l'epitaffio di Lucio da Nisibis⁷⁷, ha ribadito che: “la main droite levée, la paume en avant, est un geste rituel d'adoration ou de révérence que fait le fidèle en présence des dieux, mais il est aussi un geste de protection prêté aux dieux eux-mêmes”. Le due mani accostate, invece, non sarebbero quelle di un dio, ma quelle del fedele ed esprimerebbero in forma abbreviata l'atteggiamento del supplice che invoca le potenze superiori con le braccia tese verso il cielo⁷⁸. Il gesto accompagnava la richiesta di punizione degli assassini e la maledizione o la

⁷⁴ CUMONT 1923, p. 76, I, n. 21; BJÖRK 1938, p. 28, n. 7; STRUBBE 1997, p. 266. Un altro epitaffio in cui *Helios* è invocato come testimone è quello col gesto delle mani alzate da Eskişehir, nel territorio dell'antica Dorylaeum, dove una coppia chiede vendetta per la morte prematura di uno schiavo: μαρτυρόμενο(ν) τὸν Ἥλιον [κὲ] πάντας θεοὺς ἵν'ἐγ[δική]σουσιν ἡμ[ᾶς] (RICL 1994, pp. 170-171, nr. 26; GRAF 2007, p. 144, 3, 27).

⁷⁵ Cfr. CHANIOTIS 2004, pp. 10-11.

⁷⁶ ROBERT 1936, pp. 54-55; PIPPIDI 1976-1977, p. 41; JORDAN 1979, p. 524; GRAF 2007, p. 142, 2, n. 19. J. e L. Robert preferiscono intendere “celui qui a aurait attenté ...” (BE 1980, 340), invece della frase interrogativa proposta da Jordan.

⁷⁷ Vd. *supra*, nota 4.

⁷⁸ CUMONT 1933, pp. 387-388.

minaccia di una multa contro coloro che, violando la tomba, compromettevano il riposo del morto. Nei casi in cui le mani alzate erano raffigurate accanto a iscrizioni con la formula propria delle dediche votive, la funzione del gesto sarebbe stata quella di accompagnare le suppliche e le acclamazioni alla divinità per l'aiuto ricevuto⁷⁹. Tre di queste iscrizioni sono riportate nella *Memoria* del 1923: Ὅσιω καὶ Δικαίω (da Alessandria Troade)⁸⁰, Θεοῖς καταχθονίοις καὶ Διὶ Βροντ[ῶ]ντι (da Nacolea, in Frigia)⁸¹, Λουκιφέρα Ὅσιω καὶ Δικαίω (del Museo di Trieste)⁸²; altre tre compaiono nel successivo aggiornamento: *Esculapeo et Ygeae Restituta*, da *Apulum* (Dacia)⁸³; [---] Ἴσμηνίου Ἀσκληπιῶ καὶ Ὑγία da Paros⁸⁴; Εὐνομία Διὶ τυχῶσα da Pherae (od. Kalamata, in Messenia)⁸⁵.

Se si considera che nella dedica da Kalamata figura una sola mano e che le dediche ad Asclepio e Igea, potrebbero essere degli *ex-voto* anatomici⁸⁶, le dediche votive accompagnate dal gesto delle mani alzate si riducono però alle prime tre: per quella da Nacolea il carattere insieme dedicatorio e funerario è ipotizzabile oltre che per la menzione degli dei inferi, per il fatto che, nell'area tra Dorylaeum e Nacolea, sono state rinvenute altre dediche a Zeus *Bronton* che

⁷⁹ CUMONT 1933, p. 387-391. La tesi è stata ripresa da GRAF 2007, p. 146 con la nota 30.

⁸⁰ CUMONT 1923, p. 78, II, n. 32; ID. 1933, p. 389, 394, II, n. 32; RICL 1991, p. 46, n. 104; RICL 1992, pp. 72, 74, 83-84, 86, 99.

⁸¹ CUMONT 1923, p. 79, II, n. 35; *MAMA* V, 225, p. 108, tav. 51; fig. 47. Altare trovato nel sito di Seyit Gazi, identificato prima con Prymnessos, successivamente con Nacolea (DREW-BEAR – NAOUR 1990, pp. 1992-1993, nt. 309).

⁸² CUMONT 1923, p. 80, II, n. 48; CUMONT 1926-1927, p. 77, fig. 4; CUMONT 1933, p. 395, n. 48; RICL 1991, pp. 47-48, n. 107.

⁸³ *CIL* III Suppl. 12558; CUMONT 1933, p. 393, II, n. 7a.

⁸⁴ *IG* V 1, 158; CUMONT 1933, II, nr. 20b; VAN STRATEN 1981, p. 133, 31.1.

⁸⁵ *IG* V 1, 1363; CUMONT 1933, pp. 389, nt. 2, 393, II, n. 17b; VAN STRATEN 1981, p. 120, n. 9.8; PALAGIA 2011, p. 64.

⁸⁶ Nell'iscrizione da Paro le mani sono rivolte verso il basso, in quella da *Apulum* non sono descritte e pertanto non sappiamo in che modo fossero rappresentate (Cfr. FORSÉN – SIRONEN 1989, pp. 60-61).

sono anche degli epitaffi⁸⁷. Per le dediche a *Hosios* e *Dikaios*, la provenienza da un'area sepolcrale non può essere esclusa per il fatto che ci sono almeno tre monumentini funerari di età tardo-ellenistica e imperiale con dediche allo stesso dio (o agli stessi dei) che sono associate all'immagine delle mani alzate:

1) la stele, già citata, con l'imprecazione contro i violatori della tomba da Hadrianoutherai⁸⁸;

2) quella rinvenuta a est di Patara, in Licia (Εὐτυχίων τῶ / τέκνω Ἐπαφρο/δείτω μνεύα/ς ἔνεκεν; b) ΩΔΙΚΑΠΠ/ΑΜ..../..Ω)⁸⁹;

3) l'iscrizione sul coperchio di un sarcofago del Museo di Tessalonica⁹⁰.

Nei casi citati il gesto avrebbe avuto la funzione, piuttosto che di accompagnare le suppliche e i ringraziamenti per l'aiuto ricevuto⁹¹, di indicare che la sepoltura era posta sotto la protezione divina⁹². L'ipotesi che tra le funzioni delle mani alzate ci fosse anche quella di proteggere la tomba era stata proposta da Cumont, sulla base degli epitaffi in cui il gesto rituale è associato a imprecazioni e minacce di multe contro i possibili profanatori⁹³.

Sulla funzione di protezione della tomba ha posto l'accento, tra gli altri⁹⁴, Marie-José Morant che ha distinto le mani con le palme visibili e i pollici all'esterno da quelle con i pollici all'interno: le prime sarebbero le mani del dedicante che con la raffigurazione del

⁸⁷ *MAMA* V, pp. XXXIV-XLIV (COX – CAMERON). Vd. Pure DREW-BEAR – NAOUR 1990, p. 1995, nt. 318.

⁸⁸ Vd. *supra*, nota 59.

⁸⁹ RICL 2008, p. 574, n. 43.

⁹⁰ Vd. *supra*, nota 21. Da un contesto funerario proviene anche l'iscrizione senza il gesto rituale di una stele di marmo del Museo di Volos, proveniente da Pyrasos, nell'Acacia Ftotide: Ἀντικράτεια / Κλιοδαμεία γυνά / Ὅσιον Δίκατον (RICL 2008, p. 575, n. 44).

⁹¹ È questa l'opinione di Graf che non distingue le dediche con una sola mano da quelle con due e le dediche a divinità salutarì dalle dediche a divinità con altre competenze (2007, p. 146).

⁹² Cfr. RICL 2008, pp. 564, 565. Vd. Pure CUMONT 1923, p. 71.

⁹³ Come nel caso dell'iscrizione già citata da Perinthos (vd. *supra*, nota 20). Cfr. CUMONT 1923, pp. 68, 71.

⁹⁴ Cfr. PFUHL – MÖBIUS 1979, pp. 537-538; WAELEKENS 1986, p. 48; MAREK 2000, pp. 137-140.

gesto aggiungeva una protezione al monumento funerario, le seconde sarebbero le mani del defunto che non si limitavano a proteggere la tomba, ma avevano la funzione aggiuntiva di chiedere vendetta in caso di morte violenta o prematura. Le mani alzate, indipendentemente dalla posizione, avrebbero avuto dunque la stessa finalità di proteggere la tomba che avevano la minaccia di un'ammenda, l'appello alla vendetta divina o un servizio di vigilanza⁹⁵.

L'esame delle iscrizioni funerarie con le mani alzate associate a imprecazioni fatto da Graf, ha dimostrato però che, trattandosi spesso di epitaffi di vittime di morti violente o premature, è impossibile stabilire se il gesto avesse lo scopo di proteggere la tomba o di invocare la vendetta divina⁹⁶.

La scelta di proteggere le tombe con le imprecazioni, ampiamente diffusa tra i Greci dell'Asia Minore, sarebbe motivata dalla diversa idea della morte e dell'oltretomba degli abitanti di quella regione. Secondo quest'idea il corpo del morto continuava ad avere gli stessi sentimenti, le stesse necessità e gli stessi desideri dei vivi e pertanto aveva bisogno di una tomba-casa dove vivere indisturbato⁹⁷.

Tra le oltre 400 maledizioni funerarie dell'Asia Minore raccolte da Strubbe⁹⁸, quelle accompagnate dal gesto rituale sono rare:

1) ὄς ἂν προσοίσει χεῖρα τὴν βαρύφθονον, οὕτως / ἄωροις περιπέσοιτο σὺνφοραῖς, su una stele a forma di porta, da Appia (od. Pinarcik, in Frigia), fatta erigere da Nana, insieme a due suoi figli, in onore di un altro figlio, *Menophilos*⁹⁹;

2) εἰάν τις τούτῳ τῷ ἡρωεῖῳ χεῖρα κακὴν [προσοίσει] Ἦλιε Τειτάν, τὴν αὐτὴν [χ]άριν ἀνταπόδος su un *heroon* da Başaran (o

⁹⁵ MORANT 1999, pp. 289-294.

⁹⁶ GRAF 2007, pp. 148-149.

⁹⁷ Vd. *supra*, nota 49.

⁹⁸ STRUBBE 1997. Le imprecazioni funerarie sono, stando alla definizione di STRUBBE 1997, p. 33: "curses that are clearly and publicly written on the gravestone by the owner (who does not conceal his identity) to warn any potential wrongdoer that evil will befall him in case he should violate the grave in defiance of the legitimate prohibitions to do so".

⁹⁹ *MAMA* X, 150; STRUBBE 1997, pp. 124-125, n. 168 (solo ll. 4-5); GRAF 2007, p. 149, H25 (215-225/230 d.C.). Per il significato e per la diffusione di questa formula metrica, vd. STRUBBE 1991, p. 41.

Başören), nel territorio di Nacolea, fatto costruire da *Doxa*, insieme ai figli, in ricordo del marito¹⁰⁰;

3) ἐτέρῳ δὲ μηδενὶ ἐξὸν εἶναι ἐπισενένκε πτώμα ἢ ἔσται ἐπάρατος θεοῖς πᾶσιν καὶ πάσαις, τέκνα τέκνων (Il. 8-13), su un sarcofago rinvenuto vicino al sito di Enoanda, in Licia¹⁰¹.

Nel caso degli epitaffi da Appia e Nacolea non sappiamo se il gesto delle mani alzate avesse la funzione di proteggere la tomba o di invocare la vendetta divina per una morte, nel primo caso, prematura, nel secondo, violenta. Meno ambiguo il caso del sarcofago da Enoanda, dove l'imprecazione contro chiunque violasse il diritto di proprietà del sarcofago, deponendovi un defunto estraneo alla famiglia, figura nell'iscrizione incisa dentro una tabella, al centro del coperchio, nella quale *Zotikos* dichiara di aver fatto costruire il sarcofago per se stesso, per la moglie e per i figli: ταῦτα /κατεσκεύασεν τὴν /σωματοθήκην Ζωτικὸς υἱὸς Ἐρασείνου / ἐαυτῶ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ Στεφάνῃ καὶ τοῖς παιδίοις αὐτῶν (Il. 1-8). Il gesto delle mani alzate è raffigurato, invece, accanto a un'altra iscrizione, molto rovinata, che, sulla base della parola γυναικός, che si legge alla l. 1, è stata interpretata come l'epitaffio di una donna. Il gesto potrebbe riferirsi pertanto alle circostanze della morte della donna.

Non sembra trovare spiegazione in una morte violenta o prematura il gesto rituale dell'epitaffio da Hadrianoutherai, con imprecazione contro i profanatori di tombe, già citato¹⁰².

Per quanto riguarda la stele da Atlandi, nel territorio di *Laodicea Combusta* (Frigia)¹⁰³, innalzata da una figlia per i genitori, i dubbi sull'interpretazione del gesto rituale cadono se si accetta l'opinione di Graf, su cui ritorneremo più avanti, secondo cui la gioventù non era sempre necessaria per indurre il sospetto di un atto criminale: *“the double death of one's parents is shocking enough to be felt as*

¹⁰⁰ Vd. *supra*, nota 55.

¹⁰¹ HEBERDEY – KALINKA 1897, p. 53, n. 74; STRUBBE 1997, pp. 238-239, n. 359. Cfr. STRUBBE 1991, p. 55, nt. 96; GRAF 2007, p. 149, H 24.

¹⁰² Vd. *supra*, nota 59.

¹⁰³ *MAMA I*, 294 (CALDER). Cfr. CUMONT 1933, p. 394, n. 35b; STRUBBE 1991, p. 42; ID. 1997, p. 192, n. 284. Per la formula della maledizione, vd. STRUBBE 1991, pp. 41-42; ID. 1997, pp. 289-292. Il gesto rituale era rappresentato nella parte posteriore della stele.

*being premature, especially for an only (and, for all we know, unmarried) daughter*¹⁰⁴.

Al di fuori dell'area geografica presa in considerazione da Strubbe, una maledizione contro chi avesse fatto del male al defunto compare infine in un epitaffio con gli avambracci incrociati del Museo di Yalta: *τις αὐτὸν ἠδίκησε, τῶι ἤ αἴμα*¹⁰⁵.

Anche gli epitaffi in cui l'immagine delle mani alzate è associata al richiamo alle misure legali a protezione delle tombe possono essere dedicati a vittime di morti violente o premature.

L'epitaffio da Beroea (Macedonia), in ricordo del gladiatore *Phlammeates* (fine del II sec. d.C)¹⁰⁶, morto vittima non di un avversario leale, ma di un'imboscata, si chiudeva con l'avvertimento che, se qualcuno avesse distrutto o danneggiato il monumento, sarebbe stato obbligato a pagare la somma di 2500 denari al tesoro pubblico: *ἐὰν δέ τις ταύτην τὴν στηλίδα καταστρέφῃ ἢ κακόν τι ποιήσῃ, δώσει εἰς τὸ ταμίον (δηνάρια) βφ'*¹⁰⁷. Una multa dello stesso ammontare contro il riuso della tomba compare nell'epitaffio, già citato, di una ragazza di diciassette anni, da Perinthos¹⁰⁸.

Nell'altare funerario da Thyatira (Lidia) con l'epitaffio di *Ἀυρ(ήλιος) Εὐτυχιανός*, morto all'età di diciannove anni, la multa imposta agli eventuali profanatori (ll. 10-17: *εἴ τις δὲ / μετὰ τὸ ἡμᾶς τεθῆ/ναι, εἴ τις ἐπιχηρήσι ἀ/νῶξει, θήσι / εἰς τὸ εἰερώτατον ταμίον προυστείμευ (δηνάρια) βφ'*) figura in un'altra iscrizione, apposta sullo stesso altare, in cui il padre del giovane *Ἀυρ(ήλιος) Βασιλεὺς*

¹⁰⁴ GRAF 2007, p. 149, H26. Secondo STRUBBE 1997, p. 192, il gesto rituale, in questo caso, svolgerebbe un'azione simpatetica, intensificando il potere delle maledizioni.

¹⁰⁵ ROSANOVA 1955, p. 174, n. 2; BE 1959, 273; GRAF 2007, p. 144, 3, n. 33. La lettura di Rosanova è stata messa in dubbio da JORDAN 1979, p. 522, nt. 2: *Γλύκων Φιλαδέλφου Γνά[θωνι] / τις αὐτὸν ἠδίκησε, τῶι....*; BE 1980, 341: "celui qui fait du mal lui arrive telle chose".

¹⁰⁶ CUMONT 1933, p. 394, n. 21d; TATAKI 1988, p. 298, n. 1332; GOUNAROPOULOU – HATZOPOULOS 1998, p. 345, n. 388; GRAF 2007, p. 148, H 20.

¹⁰⁷ CUMONT 1933, II, p. 394, n. 21d; ROBERT 1971, p. 82, n. 16; PIPPIDI 1976-1977, pp. 40-41; TATAKI 1988, p. 298, n. 1332; GOUNAROPOULOU – HATZOPOULOS 1998, p. 345, n. 388.

¹⁰⁸ Vd. *supra*, nota 20.

Ὀλύμπου dichiara di aver fatto costruire il monumentino in ricordo di se stesso e della moglie¹⁰⁹.

In un sarcofago da Istanbul (quartiere di Beyazit), le mani alzate figurano sopra il riquadro con la rappresentazione tipica del “banquet couché”, accanto a un’iscrizione su due linee le cui lettere sono state martellate fino a renderne impossibile la lettura. Il richiamo alla multa che sarebbe stata inflitta a chiunque avesse deposto nel sarcofago il corpo di un estraneo (ll. 6-7: εἰ δὲ τις ἕτερον [β]άλῃ, δώσει προστείμου τῇ πόλει (δηνάρια) βφ’) era inserito invece alla fine dell’iscrizione ancora leggibile, nella quale *Aurelia Theophila* e il marito dichiaravano di aver restaurato il sarcofago che il padre aveva concesso alla donna a titolo di possesso perpetuo dai monumenti funerari appartenenti alla famiglia¹¹⁰.

A una multa come strumento di dissuasione contro il riuso delle tombe si fa riferimento nell’iscrizione sul coperchio di un sarcofago con raffigurazione delle mani alzate da Enoanda (Licia), fatto realizzare dal liberto Ἀβακαντίων: αἰτέρῳ δὲ μηδενὶ ἐξὸν εἶναι ἐπεισενεγκῖν / αἴτερον πτωμα· εἰ δ’ οὖν ἀποτίσι τῇ πόλι / *vacat*¹¹¹.

Il tema della raffigurazione delle mani alzate nelle iscrizioni greche e latine è stato affrontato da Fritz Graf¹¹², partendo dall’esame, piuttosto che delle iscrizioni con appello al sole vendicatore, di quelle riguardanti le morti di bambini o giovani causate da “φαρμακεία, *venenum* or some undefined secret evil action that we usually call, in a somewhat imprecise term, witchcraft or sorcery”. Tali iscrizioni sono state divise da Graf in quattro gruppi. I primi tre gruppi erano costituiti da:

1) epitaffi in cui si menzionavano, in greco, φαρμακεία o termini affini, in latino, un’ampia gamma di termini da *saga* a *venenum*;

2) epitaffi da tombe di giovani con riferimenti a pratiche segrete di qualsiasi tipo;

¹⁰⁹ CUMONT 1923, II, p. 79, n. 36; PFUHL – MÖBIUS 1979, pp. 251-252, n. 2289.

¹¹⁰ ROBERT, *apud* FIRATLI 1964, n. 204, pp. 121-122, 143, 144, tav. LI; *IK Byzantion*, 318

III d.C. (dopo il 212 d.C.)

¹¹¹ HEBERDEY – KALINKA, 1897, p. 52, n. 73; CUMONT 1923, II, p. 79, n. 38.

¹¹² GRAF 2007, pp. 139-150, in part. p. 139.

3) epitaffi con invocazioni a *Helios/Sol*, affinché vendicasse una morte non specificata, ma a volte esplicitamente prematura, causata da una persona malvagia, da un atto illegale o da un dio¹¹³.

Nel quarto sono stati riuniti gli epitaffi nei quali non si specificano le cause della morte, ma si aggiunge il simbolo delle mani alzate¹¹⁴.

L'esame dei primi tre gruppi confermò che non si trattava soltanto di epitaffi di bambini o adolescenti, che non avevano raggiunto il compimento della loro vita, ma anche di epitaffi di persone adulte o molto avanti negli anni. Non sempre la gioventù era necessaria per indurre il sospetto di un atto criminale. Quando la morte giungeva inattesa e senza spiegazione, qualunque fosse l'età del defunto, si poteva sospettare una violenza, un avvelenamento o un incantesimo. Ma, se i responsabili restavano sconosciuti, la giustizia umana era impotente e ai familiari non restava che fare appello alla giustizia divina. La giovane età non era di per sé importante: quello che era importante era lo *shock* che una morte inaspettata aveva provocato in coloro che avevano eretto la tomba¹¹⁵.

Per quanto riguarda il quarto gruppo, considerata la mancanza di un censimento completo delle iscrizioni con la raffigurazione delle mani alzate, Graf ha riassunto le opinioni precedenti sul significato del gesto per rivolgere poi l'attenzione alle poche aree per le quali i *corpora* pubblicati recentemente potevano aiutare a definire gli usi epigrafici locali, Tessalonica, Aezani (Frigia nord-occidentale) e Beroea (Macedonia). Infine, Graf ha esteso l'indagine alle maledizioni funerarie dell'Asia Minore¹¹⁶ e alle porte di pietra (Türsteine), una tipologia di monumento funerario che fu in uso in un'area circoscritta della stessa regione (Aezani, Dorylaeum, Nacolea)¹¹⁷.

Alla fine del suo percorso di ricerca, Graf è arrivato alla conclusione che non c'è alcuna buona ragione per seguire la

¹¹³ Vd. *supra*, nota 64.

¹¹⁴ Il gesto delle mani alzate figurava anche in alcuni esemplari inseriti nei primi tre gruppi (GRAF 2007, pp. 146-149).

¹¹⁵ GRAF 2007, p. 145. Cfr. STRUBBE 1991, pp. 41-42; VERSNEL 1991, p. 70; STRUBBE 1997, pp. 16, 125, 145, 192.

¹¹⁶ STRUBBE 1997.

¹¹⁷ WAELKENS 1986.

tendenza contemporanea a respingere la vecchia interpretazione dell'immagine delle mani alzate "as expressing only and alone an invocation for divine vengeance of a death that was felt to be premature and to result from the action of a malevolent human, mostly a sorcerer or witch (through φαρμακεία/*veneficium*), in rare cases through armed violence"¹¹⁸.

Non disponendo di un *corpus* delle iscrizioni greche e latine con le mani alzate e neppure di uno studio sistematico di quelle in aramaico o punico con la stessa raffigurazione, le conclusioni che si possono trarre dalla documentazione presa in esame restano provvisorie.

Tra le iscrizioni nelle lingue semitiche sono state prese in considerazione solo quelle aramaiche dalla Siria e dalla Cilicia citate da Cumont e quella della stele funeraria da Göller (Bostanlar), in Cilicia. In queste iscrizioni il significato del gesto non è diverso da quello delle iscrizioni greche e latine: nelle iscrizioni citate da Cumont si chiedeva l'intervento divino contro i violatori delle tombe¹¹⁹; nella stele di Göller "le défunt semble être mort jeune ayant eu une vie assez malheureuse"¹²⁰.

Per quanto riguarda la posizione abbiamo constatato che nella maggioranza dei casi le coppie di mani sono disposte verticalmente, con le dita in alto, le palme rivolte verso l'osservatore e i pollici all'interno¹²¹. È impossibile stabilire se le coppie di mani

¹¹⁸ GRAF 2007, p. 150. Cfr. FORSÉN – SIRONEN 1989, pp. 59-60; STRUBBE 1991, pp. 41-42; VERSNEL 1991, p. 70; STRUBBE 1997, pp. 16, 125, 145, 192.

¹¹⁹ Vd. *supra*, note 35-38.

¹²⁰ LEMAIRE 1994, pp. 91-96. Nella stele le mani alzate sono sormontate da una piccola croce, posta all'interno di un crescente lunare con le punte verso l'alto. Lemaire ha proposto la stessa interpretazione per la coppia di mani alzate della stele e per la mano destra isolata. Le mani alzate sarebbero il simbolo della preghiera rivolta dagli uomini alle divinità astrali, il Sole e la Luna, ben note nella religione della Cilicia.

¹²¹ MORANT 1999, p. 292; CILIBERTO – MAINARDIS 2005, p. 178. A volte, nelle stele funerarie, troviamo rappresentati uomini o donne, in piedi o seduti, che sollevano le braccia verso il cielo o allargano gli avambracci.

rappresentate con i pollici all'esterno¹²², quelle formate da due mani sinistre¹²³ o da due mani destre¹²⁴ avessero un diverso significato o se fossero dovute a un errore dello scalpellino. Le mani con gli avambracci incrociati¹²⁵ sembrano avere lo stesso significato di quelle con gli avambracci paralleli: nell'iscrizione da Phazemon, sono associate alla richiesta di vendetta per una morte prematura, nella stele del Museo di Yalta, a un'imprecazione.

Riassumendo, possiamo dire che nel mondo greco-romano, il gesto delle mani alzate verso il cielo, con gli avambracci paralleli o incrociati¹²⁶, è rappresentato a rilievo in stele o sarcofagi databili approssimativamente tra il II sec. a.C. e il IV d.C. Il gesto doveva avere un significato immediatamente riconoscibile, tanto da essere associato a epitaffi che contenevano solo il nome del defunto, senza alcuna indicazione sulle cause o le circostanze della morte. I testi più significativi contengono quasi sempre richieste di punizione degli

¹²² Kadyanda: MORANT 1999, pp. 289-294; Museo del Louvre: *CIG* II 2042; PFUHL – MÖBIUS 1977, n. 433; Salamina di Cipro: CUMONT 1926-1927, pp. 69-73, fig. 1; ID. 1933, pp. 388, 391, 393, n. 21a, 395, n. 39a; BJÖRK 1938, p. 27; Tessalonica: *IG* X, II, 1, 471; CUMONT 1933, p. 394, n. 21a. Il deterioramento della stele rinvenuta a Sofular nella Kibyratide, nei pressi di Kadyanda, non consente di dire con sicurezza quale fosse la posizione dei pollici (NAOUR 1976, pp. 122-123, n. 14; MORANT 1999, p. 291)

¹²³ Stele funeraria da Rheneia (cfr. COUILLOUD 1974a, p. 70, n. 5). Le mani sono con la palma verso lo spettatore.

¹²⁴ Stele del Museo di Sparta (cfr. PALAGIA 2011, pp. 62, 69, n. 9, fig. 10, 9). Le mani sono con i dorsi verso lo spettatore.

¹²⁵ Atene: CUMONT 1923, p. 77, II, n. 9; GRAF 2007, p. 146, nota 34 (anepigrafe); Amastris (Bitinia): PFUHL – MÖBIUS 1979, n. 2251; GRAF 2007, p. 146; Taşköprü, antica Pompeiopolis (Paflagonia): MAREK 1993, p. 148, n. 42; ID. 2000, p. 140; Mermer Yaıla (Frigia orientale): *MAMA* I, 335; CUMONT 1933, p. 394, n. 35c; PFUHL – MÖBIUS 1979, p. 538, n. 2252; Samsun, antica Amisos (Ponto): OLSHAUSEN 1987, p. 89, n. 7; Museo di Yalta: ROSANOVA 1955, p. 174, n. 2; *BE* 1959, 273; JORDAN 1979, p. 522, nota 2; *BE* 1980, 341; GRAF 2007, p. 144, 3, n. 33; Bahcekonak, nel territorio dell'antica Phazemon (Paflagonia): MAREK 2000, pp. 137-146; GRAF 2007, p. 144, 3, n. 29 che lo considera cristiano.

¹²⁶ Per quanto riguarda la posizione, abbiamo detto che, nella maggioranza dei casi, le coppie di mani sono disposte verticalmente, con le dita in alto, le palme rivolte verso l'osservatore e i pollici all'interno.

assassini rimasti sconosciuti, sporadicamente imprecazioni funerarie contro i violatori delle tombe. Le poche iscrizioni con la formula tipica delle dediche votive associate al gesto simbolico avrebbero lo scopo, piuttosto che di ringraziare la divinità per l'aiuto ricevuto, di invocare la protezione divina sulla sepoltura per difenderla da eventuali profanatori¹²⁷. Per usare le parole di Paul Perdrizet: “ces mains ne sont pas levées simplement pour prier Dieu: elles le prient contre quelqu'un”. Erano mani alzate contro il nemico come le mani di Mosé nell'episodio della guerra contro gli Amaleciti, riportato nell'Esodo¹²⁸. Quando Amalek venne a combattere contro Israele a Rephidim, Mosé, avendo constatato che la protezione divina cessava non appena, per stanchezza, abbassava le braccia, si fece sostenere dal fratello Aronne e da Cur. Come le mani di Mosé, le mani alzate scolpite nella pietra delle stele funerarie e votive sarebbero rimaste levate per sempre e il colpevole contro cui richiamavano la vendetta divina avrebbe avuto la stessa sorte di Amalek¹²⁹.

antonietta.brugnone@unipa.it

¹²⁷ Cfr. CUMONT 1923, p. 71; RICL 2008, pp. 564, 565.

¹²⁸ *Ex.* 17, 8-13.

¹²⁹ PERDRIZET 1914, pp. 92-94, in part. 92.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- BENICHOUSAFAR 2004 = H. BENICHOUSAFAR, *Le geste dit "de l'orant" sur les steles puniques de Carthage*, in *El mundo funerario. Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios*, Alicante 2004, pp. 99-116.
- BERNAND 1992 = E. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre*, Paris 1992.
- BITTO 2012 = I. BITTO, *Un nuovo epitaffio da Messina*, in A.M. CORDA, PIERGIORGIO FLORIS (a cura di), *Ruri mea vixi colendo. Studi in onore di F. Porrà*, Ortacesus (CA) 2012, pp. 67-75.
- BJÖRCK 1938 = G. BJÖRCK, *Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsaliensis 8*, Uppsala 1938.
- CHANIOTIS 2004 = A. CHANIOTIS, *Under the watchful eyes of the gods: divine justice in Hellenistic and Roman Asia Minor*, in S. COLVIN (ed.), *The Graeco-Roman East. Politics, Culture, Society*. Yale Classical Studies 31, Cambridge 2004, pp. 1-43.
- CHANIOTIS 2009 = A. CHANIOTIS, *Ritual performances of divine justice: the epigraphy of confession, atonement, and exaltation in Roman Asia Minor*, in H.M. COTTON et alii (eds), *From Hellenism to Islam*, Cambridge 2009, pp. 115-153.
- CILIBERTO – MAINARDIS 2005 = F. CILIBERTO, F. MAINARDIS, *Mani alzate, mains levées, erhobene Hände. A proposito di un sarcofago della Collezione di Francesco di Toppo*, in *Akten des VIII. Internationalen Colloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens*, Zagreb 2003. *Religion und Mythos als Anregung für die provinzialrömische Plastik*, Zagreb 2005, pp. 175-184.
- COUILLOUD 1974 = M.TH. COUILLOUD, *Les monuments funéraires de Rhénée*. EAD XXX, Paris 1974.
- CUMONT 1923 = F. CUMONT, *Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate*, in "MemPontAc", N.S. I, 1923, pp. 65-80.
- CUMONT 1926-1927 = F. CUMONT, *Nuovi epitaffi col simbolo della preghiera al dio vindice*, in "RendPontAc", S. III, V, pp. 69-78.
- CUMONT 1933 = F. CUMONT, *Deux Monuments des cultes solaires*, in "Syria", XIV, 1933, pp. 381-395.
- DAIN 1933 = A. DAIN, *Inscriptions grecques du Musée du Louvre, les textes inédites*, Paris 1933.

- DI STEFANO 1984 = C.A. DI STEFANO, *Stele funerarie*, in *Lilibeo. Testimonianze archeologiche dal IV sec. a.C. al V sec. d.C.*, Palermo 1984, pp. 165-166.
- DREW-BEAR – NAOUR 1990 = T. DREW-BEAR, C. NAOUR, *Divinités de Phrygie*, in *ANRW*, II, 18, Berlin 1990.
- FIRATLI 1964 = N. FIRATLI, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine, avec l'édition et l'index commenté des épitaphes par L. Robert*, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XV, Paris 1964.
- FORSÉN – SIRONEN 1989 = B. FORSÉN, E. SIRONEN, *Zur Symbolik von dagerstellten Händen*, in "Arctos" 23, 1989, pp. 55-66.
- GOUNAROPOULOU – HATZOPOULOS 1998 = L. GOUNAROPOULOU, M.B. HATZOPOULOS, *Ἐπιγραφές Κάτω Μακεδονίας. I: Ἐπιγραφές Βεροίας*, Athens 1998.
- GRAF 2007 = F. GRAF, *Untimely Death, Wirtcraft, and Divine Vengeance. A reasoned Epigraphical Catalog*, in "ZPE", 162, pp. 139-150.
- GRANINO CECERE 1987 = M.G. GRANINO CECERE, in S. PANCIERA (a cura di), *La collezione epigrafica dei Musei Capitolini. Inediti - Revisioni - Contributi al riordino*, Roma 1987,
- GUARDUCCI 1974 = M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, III, Roma 1974.
- HEBERDEY – KALINKA 1897 = R. HEBERDEY, E. KALINKA, *Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien aus geführtem Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, in "DAWW", Phil.hist. Classe, 45, 1897, pp. 1-56.
- JONES 2010 = C.P. JONES, *New Heroes in Antiquity: from Achilles to Antinoos*, Cambridge (MA) 2010.
- JORDAN 1979 = D.R. JORDAN, *An Appeal to the Sun for Vengeance (Inscriptions de Délos, 2533)*, in "BCH", 103, 1979, pp. 521-525.
- JORDAN 2002 = D.R. JORDAN, *Une prière de vengeance sur une tablette de plomb à Délos*, in "RA", 2002, pp. 55-59.
- LAGOGIANNI-GEORGAKARAKOS 1998 = M. LAGOGIANNI-GEORGAKARAKOS, *Corpus signorum imperii romani. Griechenland III,1. Die Grabdenkmäler mit Porträts aus Makedonien*, Athens 1998.
- LAMBRECHTS – BOGAERT 1969 = P. LAMBRECHTS, R. BOGAERT, *Asclépios, archigalle pessinontien de Cybèle*, in J. BIBAUW (éd.), *Hommages à M. Renard*, II. Coll. Latomus 102, Bruxelles 1969, pp. 404-414.
- LATTIMORE 1942 = R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana (IL) 1942.

- LEMAIRE 1994 = A. LEMAIRE, *Deux nouvelles stèles funéraires araméennes de Cilicie orientale*, in "EA", 22, 1994, pp. 91-98.
- MANNI PIRAINO 1984 = M.T. MANNI PIRAINO, in *Lilibeo. Testimonianze archeologiche dal IV sec. a.C. al V sec. d.C.*, Palermo 1984, pp. 175-179.
- MANNI PIRAINO 1987 = M.T. MANNI PIRAINO, *Marsala*, in "Kokalos", 33, 1987, pp. 25-26.
- MAREK 1993 = CH. MAREK, *Städt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, *Istanbuler Forschungen* 39, Tübingen 1993.
- MAREK 2000 = CH. MAREK, *Der Höchste, Beste, Grösste, Allmächtige Gott. Inschriften aus Kleinasien*, in "EA", 32, 2000, pp. 129-146.
- MITCHELL 1982 = S. MITCHELL, *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor, II. The Inscriptions of North Galatia. The Ankara District*, 2, BAR 135, Oxford 1982.
- MORANT 1999 = M.-J. MORANT, *Mains levées, mains supines, a propos d'une base funéraire de Kadyanda (Lycie)*, in "Ktéma", 24, 1999, pp. 289-294.
- MOUTERDE 1925 = R.P. MOUTERDE, *Inscriptions grecques conservées à l'Institut français de Damas*, in "Syria", VI, 1925, pp. 215-252.
- NAOUR 1976 = CH. NAOUR, *Inscriptions et reliefs de Kibyratide et de Cabalide*, in "ZPE", 22, 1976, pp. 109-136.
- OLSHAUSEN 1987 = E. OLSHAUSEN, *Griechische Grabinschriften der Kaiserzeit im Museum von Samsun*, in "EA", 9, 1987, pp. 81-95.
- PALAGIA 2011 = O. PALAGIA, *Limestone reliefs with raised hands from Messene*, in O. PALAGIA, H.R. GOETTE (eds), *Sailing to Classical Greece. Papers on Greek Art, Archaeology and Epigraphy presented to Petros Themelis*, Barnsley 2011, pp. 62-69.
- PERDRIZET 1914 = P. PERDRIZET, *Némésis*, in "BCH", XXXVIII, 1914, pp. 89-100.
- PEREA – MONTERO 2000 = S. PEREA, S. MONTERO, *La misteriosa inscripción hispana a Zeus, Serapis y Iao: su relación con la magia y con la teología oracolare del Apolo de Klaros*, in G. PACI (a cura di), *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, II, Tivoli (Roma), 2000, pp. 711-736.
- PETZL 1992 = G. PETZL, *Ein frühes Zeugnis für den Hosios-Dikaios-Kult (Ricl Nr. 103)*, in "EA", 20, 1992, pp. 143-147.
- PFUHL – MÖBIUS 1979 = E. PFUHL, H. MÖBIUS, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, I, Mainz 1979.

- PFUHL – MÖBIUS 1979 = E. PFUHL, H. MÖBIUS, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, II, mit Indices und Konkordanzen von G. JÖHRENS, Mainz 1979.
- PIPPIDI 1976-1977 = D.M. PIPPIDI, *Tibi commendo. À propos d'une inscription fragmentaire publiée par Pârvan*, in "RSA", 6-7, 1976-1977, pp. 37-44.
- RICL 1991 = M. RICL, *Hosios kai Dikaios. Première partie: Catalogue des inscriptions*, in "EA", 18, 1991, pp. 1-70.
- RICL 1992 = M. RICL, *Hosios kai Dikaios. Seconde partie: Analyse*, in "EA", 19, 1992, pp. 71-103.
- RICL 1994 = M. RICL, *Inscriptions votives inédites au Musée d'Eskişehir*, in "Živa Antika. Antiquité Vivante", 44, 1-2, 1994, pp. 157-174.
- RICL 2008 = M. RICL, *Newly published and Unpublished Inscriptions for Hosios and Dikaios and their Contribution to the Study of the Cult*, Asia Minor Studien 65, Bonn 2008, pp. 563-579.
- ROBERT 1935 = L. ROBERT, *Villes de l'Asie Mineure*, Paris 1935.
- ROBERT 1936 = L. ROBERT, *Collection Frohener, I. Inscriptions grecques*, Paris 1936.
- ROBERT 1971 = L. ROBERT, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Amsterdam 1971.
- ROSANOVA 1955 = N.P. ROSANOVA, *Inscriptions grecques des Musées de Temriouk et de Yalta*, in "VDI", 51, 1955, pp. 173-176.
- SALVO 2012 = I. SALVO, *Sweet Revenge. Emotional Factors in 'Prayers for Justice'*, in A. CHANIOTIS (ed.), *Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart 2012, pp. 235-266.
- SAYAR 1998 = M.H. SAYAR, *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte, Testimonien, Griechische und Lateinische Inschriften*, Denkschr. Wien, phil.-hist. Kl. 269, Wien 1998.
- STRUBBE 1991 = J. STRUBBE, *Cursed be he that moves my bones*, in C.A. FARAONE, D. OBBINK (eds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, pp. 33-59.
- STRUBBE 1997 = J. STRUBBE, *Ἀρὰὶ ἐπιτύμβιοι. Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Inschriften griech. Städte aus Kleinasien 52, Bonn 1997.
- SWAIN 1996 = S. SWAIN, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford 1996.
- TATAKI 1988 = A.B. TATAKI, *Ancient Beroea. Prosopography and Society*, Athens 1988.

- VAN STRATEN 1981 = F.T. VAN STRATEN, *Gifts for the Gods*, in H.S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyden 1981, pp. 65-151.
- VENTO 2000 = M. VENTO, *Le stele dipinte di Lilibeo*, Marsala 2000.
- VERSNEL 1991 = H.S. VERSNEL, *Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers*, in C.A. FARAONE, D. OBBINK (eds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, NewYork-Oxford 1991, pp. 60-106.
- VERSNEL 1998 = H.S. VERSNEL, (... and any other part of the entire body there may be ...). *An Essay on Anatomical Curses. I Instrumental Curses*, in F. GRAF (hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale, Geburtstags Symposium für W. Burkert*, Leipzig 1998, pp. 219-267.
- VERSNEL 1999 = H.S. VERSNEL, κολάσαι τοὺς ἡμᾶς τοιοῦτους ἠδέως βλέποντες. *Punish those who rejoice in our misery. On Curse Texts and 'Schadenfreude'*, in D.R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (eds), *The World of Ancient Magic*, Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997, Papers from the Norwegian Institute at Athens 4, Bergen 1999, pp. 125-162.
- VERSNEL 2010 = H.S. VERSNEL, *Prayers for Justice, East and West. New Finds and Publications Since 1990*, in R.L. GORDON, F. MARCO SIMÓN (eds), *Magical Practice in the Latin West*, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005, Leiden 2010, pp. 275-354.
- WAELEKENS 1986 = M. WAELEKENS, *Die kleinasiatischen Türsteine. Typologische und epigraphische Untersuchungen der kleinasiatischen Grabreliefs mit Scheintür*, Mainz am Rhein 1986.
- WILSON 2005 = R.J.A. WILSON, *La sopravvivenza dell'influenza punica in Sicilia durante il dominio romano*, in A. SPANÒ GIAMMELLARO (a cura di), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi fenici e punici*, II, Palermo 2005, pp. 907-917.
- ZAVETTIERI 2017 = G. ZAVETTIERI, *Le epigrafi*, in G. TIGANO (a cura di), *Da Zancle a Messina 2016. Nuovi dati di archeologia urbana*, Palermo 2017, pp. 167-176.

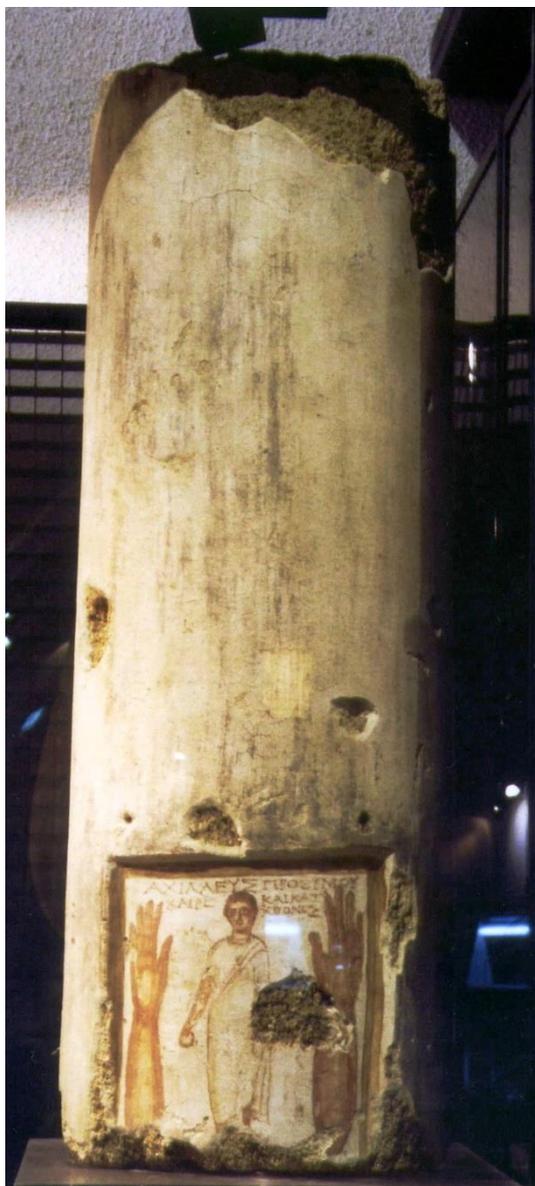


Fig. 1. L'epitaffio di Marsala



Fig. 2. Particolare



Fig. 3. Iscrizione funeraria da Messina (da ZAVATTIERI 2017, p. 170, fig. 3)

