

GIULIA NAFISSI

Un nuovo epigramma funerario ellenistico da Amorgos*

L'iscrizione è incisa su un blocco in marmo blu locale (lunghezza max.: m 0.48; altezza max.: m 0.12; spessore max., visibile sul lato sinistro del blocco, lavorato grossolanamente a scalpello: m 0.20), murato nella parte inferiore della parete esterna meridionale dello Ἱερὸς Ναὸς Ἀγ. Ἀναργύρων nell'odierno villaggio di Tholaria (Amorgos). La superficie iscritta è circondata da una cornice leggermente rialzata (m 0.023 rispetto allo specchio epigrafico), di cui sono visibili i lati destro (sp.: m 0.02), sinistro (sp.: m 0.04) e inferiore (sp.: m 0.02-0.03). Il lato superiore è invece inserito nel muro. La superficie è danneggiata in più punti, soprattutto in corrispondenza della porzione destra del testo. Fig. 1-4.

Lettere: altezza max.: m 0.01-0.017. Interlinea: m 0.005-0.01. I segni non sono incisi in profondità, sono piuttosto ravvicinati e terminano in apici.

Il confronto paleografico permette di individuare dei *termini post quem* in due noti documenti dell'inizio del III secolo a.C., il contratto di prestito stipulato tra la città di Arkesine e un certo Praxiteles di Nasso e il cosiddetto decreto di Nikouria (la piccola isola antistante Amorgos): in particolare la forma del *sigma*, del *my* e dell'*alpha* inducono a collocare l'iscrizione di Tholaria nella seconda metà del III o, al più tardi, all'inizio del II secolo a.C.¹

[-c. 2-]ε Φιλωνίχῃος πάϊν ἡ κόνις ἀμφικαλύπτει
Εὐρύδικον πρὸ γάμων πρόσθε λιπόντα φ[άο]ς·
3 σῆμα δ' ἐπέστησεν τόδε ἀδελφεῇ ἥι βίον αὔξοι
εἴ τι καταφθιμένων δαιμόνιον δύναται.

L'iscrizione conserva il testo di un epigramma funerario in due distici elegiaci, che ricorda l'erezione di un segnacolo da parte della sorella (di cui non viene ricordato il nome) per il fratello Euridikos, figlio di Philonichos, morto prematuramente, prima delle nozze.

L. 1: [-c. 2-]ε: il cattivo stato di conservazione della pietra non consente di leggere con chiarezza l'*incipit* dell'epigramma per uno spazio pari a tre lettere. Di queste, l'unica leggibile, sia pur a fatica, è l'*epsilon*

* Ringrazio il dottor Angelos P. Matthaïou per avermi segnalato l'iscrizione e il generoso supporto scientifico, e ancora le Prof.sse Corinne Bonnet e Vinciane Pirenne-Delforge, i Prof. Jan-Mathieu Carbon e Robert Parker per i loro preziosi suggerimenti. Un sentito grazie anche al Dr. Dimitris Athanasoulis, Direttore dell'Ephoreia delle Antichità delle Cicladi, e alla Dr.ssa Georgia Papadopoulou, Direttrice del Dipartimento di Antichità e dei Musei Preistorici e Classici, Ephoreia delle Antichità delle Cicladi, per avermi concesso il permesso di pubblicare l'epigramma.

1. Léopold Migeotte colloca il contratto dopo il 301 a.C. (Migeotte, *Emprunt*, n. 49 = *IG XII* 7, 69); il decreto di Nikouria (*IG XII* 7, 506) è invece tradizionalmente datato tra il 280 e il 278 a.C. (v. Fischer 2019, p. 39).

finale. Delle prime due restano tracce molto incerte. La metrica impone una sillaba lunga. Le ipotesi più plausibili che possono essere formulate sono due. Molto spesso gli epigrammi funerari si aprono con un avverbio deittico di luogo. Tra quelli più frequentemente impiegati in questa posizione e con questa funzione occorrono ὧδε, ἧδε e τῇδε. Lo spazio disponibile sulla pietra fa escludere τῇδε. La seconda possibilità è che l'epigramma si apra con ἧδε, riferito a ἡ κόνις. Una soluzione simile si trova in un epigramma funerario (*CEG* II 589) e in un altro inciso sulla Sfinge di Gizah (*Anth. Graeca App. Epigr. Epigrammata dedicatoria* 315), nei quali il pronome dimostrativo richiama il defunto o la sfinge stessa.² Questa formulazione, presente anche nei testi letterari, anche all'interno della frase (p. es. Thuc. II 12, 3, Pl. *Cri.* 46b), attribuisce al sostantivo un'enfasi particolare. La restituzione [ὧδ]ε, che sarebbe qui usato con il significato di «qui» per indicare il luogo della sepoltura,³ è preferibile, poiché il termine κόνις non merita di essere messo tanto in evidenza, ma resta comunque incerta, perché la maggior parte delle attestazioni del deittico sono di epoca imperiale.⁴ Comunque esso è attestato anche in epoca ellenistica.⁵

Φιλωνίχως: il nome Φιλωνίχης (qui al genitivo ionico) non è altrimenti attestato. Φιλώνιχος (genitivo Φιλωνίχου), diminutivo di Φίλων, è invece un nome maschile piuttosto diffuso in epoca ellenistica, soprattutto tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C.⁶ Ad Amorgos figura solo in questa iscrizione, dove è declinato come se appartenesse alla terza declinazione: la forma è adottata apparentemente per evitare il cretico (— ∪ —) di Φιλωνίχου.

πάϊν: accusativo della forma poetica πάϊς, impiegata per ragioni metriche, in quanto bisillabico, già nell'epica omerica. L'accusativo, che adotta la forma di un tema in vocale, è attestato per la prima volta in Ap. Rhod. *Argon.* I 276 e IV 697.⁷ Πάϊν occorre poi in alcuni epigrammi funerari, soprattutto a partire dal II secolo d.C., come p. es. in *SEG* II 431, l. 6, *I.Tomis* 372, l. 7, *SEG* XVII 599, l. 6, e in *IG* XII 7, 301, l. 21 (da Minoa, ad Amorgos, di epoca romana). Compare inoltre in *Anth. Pal.* III 8, 2 (epigrammi delle colonne del tempio di Apollonide, a Cizico, con scene di amore filiale).⁸

ἡ κόνις ἀμφικαλύπτει: «la polvere copre». L'espressione si trova anche in *Anth. Pal.* VII 373, 2 (attribuito a Thallos di Mileto e datato nel I secolo d.C.) e XIV 114, 2 (anonimo).⁹ Qui κόνις è sineddoco per sepolcro.¹⁰ Questo uso verbale è molto ricorrente nelle iscrizioni sepolcrali. Il più antico sembra essere *I.Lampsakos* 24 A, l. 2: ἧδε κέκευθε κόνις, l'epitafio di Archedica, figlia del tiranno Ippia, morta a

2. Diverso è il caso di ὧδε, ἧδε, τόδε come aggettivo dimostrativo in posizione incipitaria, p. es. in Peek, *GVI* 547, 1447, 771 (qui nella forma ᾧδε, di epoca imperiale).

3. Gullo 2023, I, p. 348.

4. Peek, *GVI* 404, 435, 615, 700, 831, 1383, 1604.

5. Peek, *GVI* 700, 1604. In posizione incipitaria si trova anche in *I.Olympia* 174 (epigramma dedicatorio di fine IV-inizio III secolo a.C.).

6. *LGN* registra 40 attestazioni in totale, di cui 28 in Eubea.

7. In I 276 πάϊν è un emendamento di Rzach (παῖδ' *codd.*): esso è accolto nelle edizioni di Fränkel e di Hunter, ma non in quelle di Vian e di Race.

8. V. Ballestrazzi 2017, pp. 126-158.

9. In Peek, *GVI* 943, 12 (da Demetriade, in Tessaglia, 217 a.C.) il tema è rovesciato, cioè è il corpo del defunto a coprire la polvere, v. Boehm 2015, p. 214.

10. Le attestazioni più antiche si trovano in Pind. *Ol.* 8, 79 e Soph. *OC* 406 e *El.* 435.

Lampsaco, risalente al 479/478-468/467 a.C., e trasmesso da Tucidide (VI 59). L'immagine della terra che copre il defunto è assai diffusa ed è espressa in modo molto vario.¹¹

L. 2: Εὐρύδικον: il nome è raro:¹² nelle isole è attestato a Chios, Rodi e frequentemente ad Amorgos, dove figura in *IG* XII 7, 3, l. 29 (regolamento sulle procedure giudiziarie a seguito di un conflitto interno, da Arkesine e risalente al IV secolo a.C.), 423, l. 4 (catalogo di efebi e ginnasiarchi da Aegiale, forse risalente al I secolo d.C.) e 431, l. 3 (dedica votiva a Iside da Aegiale datata nel II secolo a.C.).

πρὸ γάμων πρόσθε λιπόντα φ[άο]ς: «prima delle nozze, prima lasciando la luce(?)». Il degrado della superficie lapidea rende molto incerta la lettura della parte finale di l. 2. L'integrazione è tuttavia necessaria: il pentametro è infatti incompleto e il participio maschile λιπόντα risulta privo di complemento oggetto. Subito dopo il participio, sulla pietra si legge un *phi*. Poco oltre, si distinguono in maniera abbastanza chiara due barre orizzontali, probabilmente riconducibili a un *sigma*. Ritengo che nell'ultimo piede del pentametro possa essere restituito φάος, «luce». L'immagine metaforica della morte come abbandono della luce del sole è un *topos* ben noto e la formula φάος λιπεῖν è ampiamente documentata.¹³ In letteratura occorre già in Omero (*Il.* XVIII 11 e *Od.* XI 93, qui con il verbo al participio aoristo come nel nostro caso)¹⁴ ed è poi molto frequente nell'epigrammatistica funeraria. Con il verbo al participio aoristo è attestata p. es. in *Anth. Pal.* VII 281, 6, *IG* II² 7227, l. 6, *IG* V 1, 1249 B, l. 18 e *IG* XII *Suppl.* 69, l. 2.

Il motivo della morte prima delle nozze è molto ricorrente negli epigrammi funerari, soprattutto per le donne (a partire dal celeberrimo esempio di Phrasikleia),¹⁵ ma è documentato anche per gli uomini (p. es. *Anth. Pal.* VII 515, 527, 603).¹⁶ Le attestazioni più antiche in assoluto dell'espressione πρὸ γάμων sono in Soph. *Trach.* 504 e Eur. *Hel.* 1477 ed essa o sue varianti (più frequente è il genitivo singolare, nelle forme γάμου o γάμοιο) sono ben documentate in letteratura. A livello epigrafico, l'occorrenza più antica è in *SEG* XXIV 1141, l. 8, un epigramma sepolcrale da Istros, in Scizia Minore, risalente al 400-350 a.C. L'espressione figura anche in Peek, *GVI* 1997, 14 (da Thasos, 100 a.C. circa).¹⁷ È poi ampiamente diffusa, anche nella documentazione epigrafica, la variante πρὸ γάμου (p. es. Peek, *GVI*

11. Al posto di κόνις possono figurare sostantivi come γῆ o γαῖα (p. es. Peek, *GVI* 540, 1; 557, 2; 1509, 7; 1524, 9) o χθών (p. es. Peek, *GVI* 533, 1-2; 1533, 2; 1661, 1); in alternativa a ἀμφικαλύπτω verbi come κρύπτω (p. es. Peek, *GVI* 103, 2; 764, 5; 1941, 4), κεύθω (p. es. Peek, *GVI* 32, 4; 556, 1-2; 1768, 1), ἔχω o κατέχω (p. es. Peek, *GVI* 505, 1; 1255, 3; 1533, 2). Per altre varianti v. Bruss 2005, pp. 19-20 e Giannini 2014, pp. 64-65.

12. *LGP* registra 13 attestazioni, di cui 7 nelle isole.

13. V. Gullo 2023, I, pp. 266-267, per l'uso di λέπω in ambito funerario e altre varianti dell'espressione.

14. Cf. Hes. *Op.* 155 e Eur. *Phoen.* 1554.

15. *CEG* 24 = Peek, *GVI* 68 (per un commento dell'epigramma v. González González 2019, pp. 37-45).

16. V. anche Peek, *GVI* 1668, 4; 1826, 1; 1991, 3.

17. V. anche *SEG* XXVIII 756, l. 6 (da Rhithymna, I secolo d.C.) e *RECAM* II 392, l. 27 (da Brunkuyu, in Galazia, di epoca imperiale).

979, 5), πρὸ γάμοιο (p. es. Peek, *GVI* 599, 1; 919, 3; 1461, 1).¹⁸ La nozione temporale contenuta nel complemento πρὸ γάμων sembra rafforzata dall'avverbio πρόσθε.¹⁹

L. 3: σῆμα δ' ἐπέστησεν: «erese il segnacolo funerario». L'espressione σῆμα ἐφιστάναι,²⁰ che indica per l'appunto l'atto di erigere un segnacolo, è piuttosto rara. A quanto mi consta, l'attestazione più antica è in Hdt. IV 72, 5. Occorre poi in *Anth. Pal.* VII 64, 1. A livello epigrafico, oltre all'iscrizione in esame, figura in altri due epigrammi funerari risalenti al IV secolo a.C., *IMilet* VI 2, 739, l. 3 (= *SEG* XLVI 1477) e Peek, *GVI* 170, l. 1 (= *SEG* II 358, da Gomphoi, in Tessaglia).²¹ Diverse iscrizioni sepolcrali dalle isole, databili tra il V e il III secolo a.C., documentano l'espressione μνήμα ἐφιστάναι (*IGXII* 4, 4, 3283, l. 1 e *IGXII* 4, 3, 2633, l. 1 [Kos], Peek, *GVI* 97, 3-4 [Chios], *SEGL* 1377, l. 1 [Cipro]).

ἄδελφεή: il testo non ricorda il nome della sorella che erese il segnacolo funerario per il fratello Eurydikos. La sorella figura molto raramente come unica dedicante del monumento funerario (p. es. *MAMA* I 226, da Laodikeia Katakekaumene); più di frequente essa è ricordata insieme ad altri membri, maschili e femminili, della famiglia (p. es. *IEphesos* 1625 A, con la madre per i fratelli, *TAMV* 1, 824, da una località compresa tra Attaleia, Thyateira e Iulia Gordos, con la madre, il padre, un fratello, la sorella e altri due individui di sesso maschile per un altro fratello defunto, *SEG* XXIX 1203, da Saïttai, con il marito per il fratello).

Ἀδελφεή è la forma ionica di ἀδελφή ed è attestata p. es. in Hdt. III 31 e IV 43 e Hippoc. *Epid.* VII 1, 53, e in alcuni epigrammi funerari, uno proprio da Arkesine (*IGXII* 7, 116, l. 3, I secolo a.C.) e uno da Akraiphia in Beozia, *IG* VII 2777, l. 3.²²

ἤι βίον αὔξοι: «cui (il demone del defunto) accresca i mezzi per vivere». L'espressione βίον αὔξανω, qui con il verbo alla 3ª pers. sing. dell'ottativo aoristo, è piuttosto frequente in letteratura (p. es. Plut. *Comp. Ar. et Men.* 3, 2 e [Plut.] *Cons. ad Apoll.* 104 B); a livello epigrafico occorre solo in un epigramma funerario da Roma, *IGUR* III 1329, l. 1.²³

L'idea che delle entità sovrumane, nel caso specifico il *daimonion* del defunto, possano influire positivamente o negativamente sul βίος di un individuo è molto diffusa: le divinità risultano concepite come fonte di crescita (αὔξησις) già in Omero (p. es. *Od.* IX 111 e 358) ed Esiodo (p. es. *Theog.* 444). Parker ha evidenziato la complessità semantica del concetto di αὔξησις, che nella sua accezione più ampia

18. V. anche πρὸ γάμου θαλάμοιο, attestata p. es. in Peek, *GVI* 1275, 2 (Thessalonike, inizio III secolo a.C.).

19. Il parallelo più vicino è in Hippoc. *Mul.* I 37, ταῦτα ὅπως σοι πρὸ τῶν ἐπιμηνίων ἡμέρη μὴ πρόσθεν πεποιήσεται, «Il giorno dopo si lavi l'utero con vino e olio di narciso. E se non c'è l'olio di narciso solo con il vino. Questo ti verrà preparato prima, un giorno prima del ciclo».

20. Σῆμα è uno dei sostantivi più frequentemente impiegati per indicare il monumento funebre, insieme a τύμβος, μνήμα e τάφος. Su questi termini v. Gullo 2023, I, p. 22, con bibliografia.

21. I verbi con cui σῆμα risulta di solito impiegato sono τεύχω (p. es. Hom. *Il.* XXI 322, *Od.* XXI 231, Peek, *GVI* 190, 2; 191, 1; 199, 2), τίθημι (p. es. Hom. *Il.* VIII 171, *Anth. Pal.* VII 265, 1, Peek, *GVI* 227, 1; 229, 2; 650, 6) e δέμω (p. es. *Anth. Pal.* VII 431, 1, Peek, *GVI* 270, 1; 783, 5; 1648, 8).

22. V. anche *IGUR* III 1226, l. 6 e 1239, l. 9 (di epoca imperiale).

23. Su *IGUR* III 1329 v. Tozzi 2019, pp. 421-423.

può essere inteso e tradotto con «rendere prospero, far prosperare». Lo studioso sottolinea poi la frequente occorrenza nelle preghiere di αὔξησις o di αὐξάνω (con e senza il termine βίος), di cui individua tre possibili accezioni, fisica, finanziaria e sociale.²⁴ Nel caso specifico la seconda sembra più probabile, con il sostantivo βίος inteso come «mezzi per vivere».

L. 4: εἴ τι καταφθιμένων δαιμόνιον δύναται: «se qualcosa può un demone dei defunti». L'epigramma si chiude con una formulazione vagamente allusiva e di non facile interpretazione. Il sostantivo δαίμων, a cui l'aggettivo sostantivato τὸ δαιμόνιον si rapporta indicandone la natura e le caratteristiche generali, designa in modo generico e indeterminato un'entità superiore.²⁵ Il termine è frequente negli epigrammi funerari, dove a un demone sono molto spesso attribuite la responsabilità della morte e la decisione di rapire il defunto e di strapparli dall'affetto dei propri cari.²⁶ Per questo il δαίμων in essi di norma è descritto con aggettivi negativi.²⁷ Qui invece si fa esplicitamente riferimento agli spiriti dei defunti (καταφθιμένων), una delle categorie che possono essere definite con il termine δαίμων, e il sostantivo δαιμόνιον sembra avere un'accezione positiva. La sorella invoca il δαιμόνιον del defunto, sperando in un suo intervento benefico, ma senza alcuna certezza che egli possa effettivamente prestarglielo.²⁸ La particella εἰ che introduce il periodo ipotetico pone ben in evidenza tale incertezza e il verbo δύναται, nel senso di «essere in grado di compiere» alla fine del pentametro,²⁹ contribuisce a rafforzarla. Il componimento rientra così in una categoria di testi letterari ed epigrafici in cui si fa uso di quello che Robert Parker ha recentemente definito l'«eschatological if».³⁰

A partire dall'epoca ellenistica soprattutto nel Dodecanneso e in Caria è ben documentato il culto dell'ἄγαθός δαίμων, «un demone buono, benefico».³¹ Il culto di questa specifica tipologia di δαίμονες

24. Parker 2010, pp. 113-114. Sul concetto di αὔξησις v. anche Milner 2013, pp. 84-85.

25. Suárez de la Torre 2000, pp. 47-48. Al δαίμων è ora dedicato Pirenne-Delforge 2025, a cui rinvio per maggiori approfondimenti e ulteriore bibliografia.

26. Peek, *GVI* 362, 2; 953, 2-3; 971, 1. In alternativa si chiamano in causa Ade (958, 1; 975, 6; 1130, 2) o le Moire (969, 2; 973, 3; 1057, 3-4), v. Lelli 2019, pp. LIX-LX.

27. P. es. φθονερός, «invidioso» (p. es. Peek, *GVI* 953, 3; 954, 1; 729, 3), ἀπηνής, «crudele» (p. es. Peek, *GVI* 228, 3; 1250, 15), πονηρός ο κακός, «malvagio» (p. es. Peek, *GVI* 1596, 1; 1629, 3; 1976, 4).

28. In qualche misura una richiesta del genere evoca l'uso via via più frequente in epoca ellenistica e romana del termine ἥρωας per i defunti, v. Caneva, Coppola 2020, pp. 3-5, 9-16.

29. Vi sono attestazioni del verbo senza infinito implicito nel senso di «significare», che non sembra adatto al contesto: v. *LSJ* s.v. «δύναιμι», II.3.

30. Nella concezione tradizionale i comuni defunti sono incapaci di agire (v. Garland 1985, pp. 1-4). Tuttavia, nelle pratiche rituali del culto dei morti vi era la credenza o per lo meno una finzione formale che la comunicazione tra i vivi e i morti fosse possibile, anche se difficile. Sull'«eschatological if» v. Parker 2005, pp. 364-366 e 2024, p. 220, nt. 10 e p. 224, nt. 28.

31. V. p. es. *CGRN* 104, cf. Carbon 2013, pp. 99-114; *I.Stratonikeia* 1417, cf. *SEG* LII 1064 e LIX 1210; *I.Mylasa* 350, cf. Carbon 2005, p. 5, nt. 28 e Descat 2011, pp. 195-202; *IG XII* 4, 1, 398-399. Per la «demonologia» nel Dodecanneso e in Caria v. i contributi di Carbon 2005 e Carbon, Pirenne-Delforge 2013, con ulteriore bibliografia, e l'intervento tenuto da Carbon al Collège de France il 10 aprile 2019, dal titolo «*Démonisation*» dans le sud-ouest de l'Asie Mineure et en Égée: un cas particulier?, consultabile online: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/seminaire/dieux-daimones-heros-1/demonisation-dans-le-sud-ouest-de-asie-mineure-et-en-egée->

è meno ben attestato nelle Cicladi: un'iscrizione da Paros del I secolo a.C. ricorda comunque un certo Akrisios, un cittadino morto a Mylasa dove era stato inviato dalla città come giudice straniero. I Mylasei celebrarono sulla sua pira solenni riti funebri in onore del suo δαίμων e degli dèi ctonii. Il figlio riportò poi in patria le sue ossa combuste, contraccambiando così l'affetto paterno.³² Anche la sorella del defunto dell'epigramma da Tholaria, che ha eretto il segnacolo sulla tomba del fratello, sembra implicitamente fare appello alla sua χάρις. Emerge tuttavia una differenza sostanziale tra l'epigramma amorgino e la documentazione dal Dodecanneso e dalla Caria. In quest'ultima il demone è esplicitamente definito come ἀγαθός ed è oggetto di un culto specifico; l'espressione ἀγαθὸς δαίμων inoltre è di solito specificata dal nome del defunto. Il tono dell'epigramma da Tholaria risulta invece molto più generico e, al tempo stesso, come anticipato, dubitativo e di cauta speranza. Il ragionamento implicito nell'allusivo pentametro finale del testo trova a mio avviso chiarimento nel confronto con un epigramma di IV secolo a.C. da Gomphoi: una moglie e i figli che hanno eretto il segnacolo funerario per il morto avanzano dubitativamente la speranza che la loro azione possa procurare *charis* al defunto nell'Ade (σᾶμα γυνὰ καὶ παῖδες ἐπέστησαν Ἐχενίκωι, / εἴ τις κῆν Ἀΐδαι κειμένωι ἔσσι χάρις).³³ I due epigrammi sembrano in qualche modo completarsi: il vivo ha eretto un monumento per il defunto; quest'ultimo *dovrebbe* provarne χάρις, il piacere che induce al grato contraccambio, e intervenire a vantaggio del vivo. Che però ciò sia realmente possibile resta incerto.

giulia.nafissi@sns.it

BIBLIOGRAFIA

Ballestrazzi C. 2017, Gli Stylopinakia e il tempio della regina Apollonide di Cizico. Una revisione letteraria e archeologica del terzo libro dell'Anthologia Palatina, *RFIC* 145, pp. 126-158.

Boehm R. A. 2015, Alexander, "Whose Courage Was Great": Cult, Power, and Commemoration in Classical and Hellenistic Thessaly, *CIAnt* 34, 2, pp. 209-251.

Bruss J. S. 2005, *Hidden Presences. Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram*, Leuven.

Caneva S. G., Coppola A. 2020, Heros ed heroikai timai nel mondo greco ellenistico e imperiale: semantica e prassi, attori e contesti, *Mythos* 14, pp. 1-30.

Carbon J.-M. 2005, Δάστων and δαίμων: A New Inscription from Mylasa, *EA* 38, pp. 1-6.

Carbon J.-M., Pirenne-Delforge V. 2013, *Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families*, in M. Horster, A. Klöckner (eds.), *Cities and Priests*, Berlin, Boston, pp. 65-119.

Descat R. 2011, Autour de la Tombe d'Hékatomnos. Nouvelle lecture d'une inscription de Mylasa, *ZPE* 178, pp. 195-202.

[un-cas-particulier](#); per le altre aree del mondo greco v. Sfameni Gasparro 1997, pp. 67-109, Pirenne-Delforge 2025, pp. 217-275. Altri studi sull'*Agathos Daimon* sono indicati in Jolowicz 2019, p. 592, nt. 7.

32. *IG* XII 5, 305, cf. *SEG* XXVI 1003.

33. *CEG* 640 = Peek, *GVI* 170.

Fischer N. N., Perrakis S. 2019, Η επανεύρεση του ψηφίσματος της Νικουριάς (*IG XII 7, 506*), *Γραμματεῖον* 8, pp. 33-42.

Fränkel H. 1961 (ed.), *Apollonii Rhodii Argonautica* (recognovit brevis adnotatione critica instruxit H. Fränkel), Oxford.

Garland R. 1985, *The Greek Way of Death*, New York.

Giannini P. 2014, *Homerica et Pindarica*, Pisa, Roma.

González González M. 2019, *Funerary Epigrams of Ancient Greece. Reflections on Literature, Society and Religion*, London.

Gullo A. 2023 (a cura di), *Antologia Palatina. Epigrammi funerari (libro VII)*, I-II, Pisa.

Hunter R. 2015 (ed.), *Apollonius of Rhodes. Argonautica. Book IV*, Cambridge.

Jolowicz D. 2019, Agathos Daimôn in Chariton's Chaereas and Callirhoe (5.1.6, 5.7.10): Some Ramifications, *CQ* 68, 2, pp. 591-602.

Lelli E. 2019 (a cura di), *Epitaffi greci: la Spoon River ellenica di W. Peek* (traduzione di Franco Mosino, a cura di Emanuele Lelli, prefazione di Giulio Guidorizzi), Milano.

Milner N.P. 2013, Some Funerary Reliefs and Inscriptions Attributed to Tlos, Lycia, *EA* 46, pp. 81-90.

Parker R. 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.

Parker R. 2010, A Funerary Foundation from Hellenistic Lycia, *Chiron* 40, pp. 103-122.

Parker R. 2011, *On Greek Religion*, New York.

Parker R. 2024, Individuals Facing Death: The Evidence of Verse Epitaphs, *Greece & Rome* 71, 2, pp. 217-240.

Pirenne-Delforge V. 2025, *DAIMŌN. Modalités de l'action des dieux en Grèce ancienne*, Paris.

Race W. H. 2008 (ed.), *Apollonius Rhodius. Argonautica* (translated by W. H. Race), London.

Rzach A. 1878 (Hrsg.), *Grammatische Studien zu Apollonios Rhodios*, Wien.

Sfameni Gasparro G. 1997, Daimôn and Tuchê in the Hellenistic Religious Experience, in B. Bilde, P. Engberg-Pedersen, L. Hannestad (eds.), *Conventional Values in the Hellenistic World. International Conference Rungstedgaard 25-28 January 1995*, Aarhus, pp. 67-109.

Sfameni Gasparro G. 2015, *Daimonic Power*, in E. Eidinow, J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, pp. 413-427.

Suárez de la Torre E. 2000, *La noción de daímon en la literatura de la Grecia Arcaica y Clásica*, in A. Pérez Jiménez, G. Cruz Andreotti (eds.), *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid, pp. 47-87.

Tozzi G. 2019, Epigrafi Bilingui a Roma, *Axon* 3, 2, pp. 411-428.

Vian F. (éd.) 1981, *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome III, Chant IV* (texte établi et commenté par F. Vian, traduit par E. Delage et F. Vian), Paris.



Fig. 1: L'epigramma



Fig. 2: Lato sinistro della pietra, anepigrafe



Fig. 3: Ἱερός Ναός Ἀγ. Ἀναργύρων: fronte



Fig. 4: Ἱερός Ναός Ἀγ. Ἀναργύρων: parete esterna meridionale, la freccia indica la pietra iscritta