

ELISA DAGA

Appropriazione di un deposito per affrancamento  
(παρακαταθήκη εἰς ἔλευθερίαν) da Delo:  
una rilettura di *I.Délos 2531*

Il presente saggio nasce all'interno di un'indagine condotta sulle cd. *prayers for justice* nel mondo greco ed è dedicato all'iscrizione *I.Délos 2531*. L'iscrizione reca la richiesta di giustizia di un individuo in stato di schiavitù di nome Theogenes defraudato del deposito destinato al proprio affrancamento. Nel testo egli si rivolge da un lato agli dèi Helios e Hagne Thea denunciando l'azione empia della ladra, la quale ha infranto un giuramento, dall'altro lato ai *therapeutai* della dea, chiedendo loro di maledire la colpevole.

Il primo intento di queste pagine è di contribuire alla messa a punto del testo, accogliendo le letture offerte da Roussel e Launey in *I.Délos*, verificate grazie alle fotografie di un calco dell'iscrizione conservato a Berlino<sup>1</sup> a cui i precedenti editori non avevano avuto accesso. Il secondo obiettivo è di proporre una lettura più approfondita del documento: sarà riservata attenzione alla tipologia di crimine denunciato in questa petizione alle divinità, vale a dire l'appropriazione di un deposito (παρακαταθήκη), e alla condizione di schiavitù del richiedente giustizia.

1. *Definizione del testo*

Il testo dell'iscrizione è inciso su una piccola stele marmorea (h 0,25 m; l. 0,15 m; sp. 0,045 m) rinvenuta nel 1881, presso il santuario degli dèi siriaci,

<sup>1</sup> Le fotografie del calco sono state rese disponibili per gentile concessione dell'archivio delle *Inscriptiones Graecae* della Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Ringrazio i revisori anonimi della rivista *Historikà* per le osservazioni e i suggerimenti su questo contributo.

nell'isola di Delo (fig. 1). Essa è conservata con il numero d'inventario Γ 559<sup>2</sup> presso il museo di Mykonos (n. 60)<sup>3</sup>. L'impaginazione del testo si presenta regolare. Nella parte superiore della stele sono rappresentate due mani con le palme rivolte verso l'esterno, che misurano 0,057 m (su questo elemento v. *infra*). *Alpha* presenta tratto mediano con spezzatura incurvata verso il basso; *pi* risulta eseguito in tre tratti, *sigma* lunato; *omega* è di forma corsiva e ha pertanto l'apertura verso l'alto. Le altre lettere non sono realizzate in forma omogenea: *epsilon* ricorre talvolta lunato (ll. 7; 14; 15; 17), talvolta più rigido in quattro tratti ben definiti (ll. 1; 8), il tratto mediano di *theta* coincide con il suo diametro (l. 1), mentre alla l. 3 sembra che tale tratto sia costituito da una piccola croce; *my* non presenta modulo e forma omogenea: alla l. 5 il secondo e il quarto tratto della lettera presentano apicature allungate, anche alla l. 7 la lettera mostra apicature leggere. Le lettere misurano 0,007 m., l'interlinea è di 0,002 m. I dati paleografici e il *ductus* appaiono genericamente databili tra il primo secolo a.C. e il secondo secolo d.C., ma la datazione più alta meglio si concilia con le vicende storiche del santuario presso cui l'iscrizione fu rinvenuta. Il santuario degli dèi siriaci, infatti – che appare completato nel 128/127 a.C. secondo quanto possiamo ricostruire dall'iscrizione dedicatoria<sup>4</sup> – venne saccheggiato nell'88 a.C. e nel 69 a.C. e non vi sono notizie di ricostruzioni posteriori<sup>5</sup>. In particolare, il reimpiego di materiali provenienti da questo santuario per il tempio delio di Iside valorizza l'ipotesi che il primo non fosse più in uso<sup>6</sup>. A ciò si aggiunga che nessun documento proveniente dal santuario è databile con sicurezza dopo il 90 a.C.<sup>7</sup>. Ipotizzo quindi per l'iscrizione in esame, coniugando il dato paleografico con la storia del santuario, una

<sup>2</sup> *I.Délos*.

<sup>3</sup> Così Laumonier 1956, 98 n. 4.

<sup>4</sup> Si tratta di *I.Délos* 2226, che contiene la dedica del tempio, di un *oikos* e di alcuni altari compiuta da Achaios figlio di Apollonios di Hierapolis, sacerdote nel 128/127 a.C.. Cfr. Bruneau 1970, 468 il quale ricorda che tale documento non attesta la fondazione del santuario né il fatto che il culto di Hadad e Atargatis sia iniziato in quella data.

<sup>5</sup> Il saccheggio dell'88 a.C. da parte delle truppe di Mitridate fu seguito dal saccheggio dei pirati nel 69 a.C. ma non abbiamo notizie specifiche in merito alle distruzioni subite dagli edifici. Nelle pubblicazioni sulla storia del santuario degli dèi siriaci (Siebert 1968, Will 1985) non si fa cenno a ricostruzioni.

<sup>6</sup> Bruneau ritiene che l'impiego dei materiali del santuario degli dèi siriaci per la ricostruzione del tempio di Iside non farebbe pensare che il nostro santuario sia stato brutalmente distrutto nell'88 a.C., perché la ricostruzione del tempio di Iside potrebbe essere successiva a tale data (Bruneau 1970, 462 n. 9; *Id.* 1968, 680-681): pare che il santuario di Iside fosse ancora frequentato nel II d.C.

<sup>7</sup> Per l'evidenza che nel santuario non ci sono dediche o liste esattamente o approssimativamente datate dopo il 90 a.C., Bruneau (1970, 469) suggerisce tre ipotesi: (1) che il santuario sia stato effettivamente distrutto nell'88 a.C. e poi abbandonato; (2) che esso sia stato in seguito meno frequentato; (3) che, e questa è posta come ipotesi più verosimile, l'impovertimento dei devoti abbia limitato la loro generosità.

### Appropriazione di un deposito per affrancamento

datazione tra fine II e I secolo a.C. L'iscrizione dedicatoria, già menzionata, la più antica datata proveniente dal santuario, permette, inoltre, di identificare le due divinità cui esso fu consacrato: Ἀδάτῳ καὶ Ἀταργάτει θεοῖς πατρίοις (*I.Délos* 2226, ll. 5-6), Hadad e Atargatis. Un'altra iscrizione (*SEG* 52.761)<sup>8</sup>, ci dà notizia di un edificio di culto precedente, databile al II a.C.<sup>9</sup>, intitolato alla dea. I dedicanti, il sacerdote Nikon e sua moglie, la sacerdotessa Onesako, affermano di avere ricostruito un *oikos* precedente, dal quale era stato prelevato del materiale per realizzare il tempio di Serapide. L'iscrizione attesta inoltre che, insieme a Nikon e Onesako, contribuì a dedicare l'*oikos* alla Hagne Thea anche l'associazione dei *thiasitai* siriaci “che la dea riunisce per festeggiare nel ventesimo giorno”<sup>10</sup>.

#### Lemma bibliografico

Hauvette-Besnault 1882, 500-502, nr. 24 [Cumont 1923, 74, nr. 8]; Dürrbach 1904, 152; *I.Délos* 2531.

Cfr. Wilhelm 1901; Audollent 1904, xxxii-xxxiii; Roussel 1916 (rist. 1987), 266; Björck 1938, 30; Heinemann 1962, 578; Bruneau 1970, 449; 471; Jordan 1979, 523 n. 5; Versnel 1999, 141; Baslez 2001, 239; Versnel 2010, 294; Salvo 2012, 251-253; Long 2015, 25 ; Faraone 2021, 146-148.

#### Testo

##### Lettura da fotografia di calco cartaceo

Θεογένης [[---]]  
κατ' ἀναγίου αἶρει τὰς χεῖρας  
τῷ Ἡλίῳ καὶ τῇ Ἀγνῇ Θεᾷ.  
Ὁμώμοκεν αὐτῷ μὴ  
στερέσαι μηδὲ ἀδική- 4  
σαι αὐτὸν παρακαταθή-  
κην μηδὲ λαβοῦσαν ἀποσ-  
στερεῖν. Ἐγὼ δὲ πεποιθῶς 8  
  
τῇ ἀγνῇ Θεᾷ πεπίστευκα

<sup>8</sup> Pubblicata da Siebert 1968, 359-374.

<sup>9</sup> Tale iscrizione ha permesso di alzare la cronologia del culto tributato alla dea Syria a Delo. Considerata l'esistenza di un tempio di Serapide nella prima metà del II secolo a.C., le informazioni che offre il documento analizzato da Siebert, da cui si desume che esisteva un *oikos* dedicato alla Pura Dea prima della costruzione del tempio di Serapide, documentano l'esistenza di un edificio di culto per questa divinità sicuramente prima del 128/7 a.C. La datazione di Siebert si giova inoltre di considerazioni paleografiche e del riferimento alla monetazione di Delo (in disuso con l'egemonia ateniese iniziata nel 166 a.C.).

<sup>10</sup> *SEG* 52.761, ll.9-10: τὸ κοινὸν τῶν θιασιτῶν | τῶν Σύρων τῶν εἰκαδιστῶν οὗς συνήγαγεν ἡ θεός·

ὄρκῳ καὶ οὐθὲν ἐξ ἐμοῦ ἀδί-  
κημα γέγονεν εἰς αὐτήν·  
αὐτὴ δὲ λαβοῦσα παρακατα- 12  
θήκην εἰς ἐλευθερίαν ἀπεσ-  
τέρησε. Μὴ ἐκφυγοὶ τὸ κρά-  
τος τῆς θεᾶς. Ἄξιῳ δὲ κα[ι]  
δέομαι πάντας τοὺς θερ[α-] 16  
πευτὰς βλασφημεῖν αὐ-  
τὴν καθ' ὥραν.

#### Apparato

2 κατ' ἀναγίου *I.Délos*; κατ[ᾶ] Αγίου Hauvette-Besnault; κατὰ Ναγίου Faraone || 6 αὐτὸν *I.Délos*; αὐτῶι Hauvette-Besnault || 7-8 ἀποσ-στερεῖν *I.Délos*; ἀποσ-τερεῖν Hauvette-Besnault || 12 παρακατα- *I.Délos*; παρακα[τα]-Hauvette-Besnault || 14 τὸ κρά- *I.Délos*; τὸ κ[ρα]- Hauvette-Besnault || 18 καθ' ὥραν Dürrbach, *I.Délos*; καθ' ἱεράν Hauvette-Besnault.

#### Traduzione

*Theogenes solleva le mani al Sole e alla Dea Veneranda contro una persona esecranda.*

*Gli aveva giurato di non derubarlo e di non commettere ingiustizia contro di lui quanto a un deposito e di non portarglielo via dopo averlo ricevuto.*

*Io, facendo affidamento sulla Dea Veneranda, ho riposto la mia fiducia nel giuramento, e da parte mia non c'è stato nessun torto contro di lei.*

*Ma quella, ricevuto un deposito destinato all'affrancamento, se ne è appropriata.*

*Che non possa sfuggire al potere della dea!*

*Prego tutti i therapeutai (scil. della dea) e li imploro anche di maledirla al momento opportuno!*

#### 1. 1 Lettura del testo. Una conferma delle lezioni di Dürrbach e di *I.Délos*

Alla 1.2 la di Hauvette-Besnault κατ[ᾶ] Αγίου è stata corretta in *I. Délos* da Roussel e Launey nella forma κατ' ἀναγίου (fig.2): i due editori segnalano infatti che tra le lettere T e N sembra esservi una A, pur sovrapposta e deformata. La verifica della fotografia del calco da me compiuta conferma alla 1. 2 la presenza di *ny* addossato all'*alpha* che lo precede.

### Appropriazione di un deposito per affrancamento

La l. 2 inizia dunque con l'espressione κατ' ἀνάγιου. L'aggettivo a un'uscita ἀνάγιος, attestato solo in fonti molto più tarde<sup>11</sup>, può forse essere interpretato qui come un sinonimo di uno dei significati dell'aggettivo ἄγιος, α, ον, "esecrando"<sup>12</sup>. Il suo pieno valore può essere colto, come si vedrà, interpretando la natura del torto commesso ai danni dell'autore dell'iscrizione, lo schiavo Theogenes. L'appropriazione del deposito per l'affrancamento di Theogenes da parte di una donna, infatti, si connota come un'offesa contro il dio attraverso l'infrazione di un giuramento in cui era coinvolta la divinità. Recentemente Christopher Faraone ha proposto di leggere qui κατὰ Νάγιου, ipotizzando che Νάγιον fosse il nome della colpevole<sup>13</sup>; tuttavia, il nome non è altrimenti documentato e, come si vedrà, è qui maggiormente significativa l'invocazione di una punizione contro una persona empia. La menzione del nome della colpevole ha però rilevanza per la tipologia di crimine lamentato, vale a dire un'appropriazione di deposito da parte di una persona di fiducia (v. *infra*); su questa base ritengo verosimile che alla l. 1, scalpellata, potesse leggersi il nome della donna definita qui appunto ἀνάγιος.

Alla l.6 dell'edizione di *I.Délos* il pronome αὐτῶι presente nell'apografo di Hauvette-Besnault viene corretto in αὐτόν (fig.3), affermando che "la lecture cidessus est assurée"<sup>14</sup>. La lettura del calco conferma la lezione di *I.Délos*: in esso è ben visibile la presenza di un *ny* a chiusura della sequenza ΑΥΤΟ, prima del *pi* che dà inizio alla parola παρακαταθή|κην.

È dunque certo che non si legga *iota* e pertanto la lettura αὐτῶι dell'apografo di Hauvette-Besnault deve essere respinta. La prima linea verticale di *ny* segue *omicron*, ed è il tratto che Hauvette-Besnault interpretava come *iota*. Il secondo tratto verticale precede del *pi* iniziale della parola παρακαταθή|κην. Il tratto mediano, sebbene meno profondo degli altri due, è parzialmente visibile. La lettura αὐτῶι di Hauvette-Besnault, inoltre, non rende conto dello spazio vuoto lasciato tra *iota* e *pi* nello specchio epigrafico altrimenti particolarmente fitto di lettere e deve, pertanto, essere scartata.

In particolare, però, è la linea 18 dell'iscrizione a essere illuminata grazie alla lettura del calco dell'iscrizione. Nel 1904 alla linea 18 Dürrbach intervenne sul testo edito da Hauvette-Besnault, che riportava la lezione καθ' ἰ[ε]ράν, proponendo καθ' ὄραν, e affermando che è questo ciò che "le marbre porte, en réalité"<sup>15</sup>. καθ' ὄραν è divenuta la lezione preferita da Dürrbach in poi<sup>16</sup>, fatta

<sup>11</sup> Gregorio di Nazianzo, *Epistola* 79, 2 e in Leone di Costantinopoli, *De fine mundi homilia* l. 532, nel senso di "empio".

<sup>12</sup> *LSJ*, significato II.

<sup>13</sup> Faraone 2021, 146-148.

<sup>14</sup> *I.Délos* 2531.

<sup>15</sup> Dürrbach 1904, 152.

<sup>16</sup> Cfr. *I. Délos* 2531.

eccezione per Cumont<sup>17</sup>, che ha preferito seguire il testo proposto da Hauvette-Besnault. Mentre l'edizione approntata da Hauvette-Besnault nel 1882 è corredata da un apografo dal quale la lettura di *iota* appare in sé indubbia, la proposta di Dürrbach non è purtroppo sostenuta da trascrizioni o altre immagini. Se ci si affida all'apografo pubblicato da Hauvette-Besnault, la lettura di καθ' ἰ[.]ράν (fig.4) sembrerebbe non poter essere messa in dubbio e una confusione *tra iota* e *omega* non parrebbe plausibile.

Sulla base dell'apografo dovremmo accogliere con buon margine di sicurezza la lettura καθ' ἰ[ε]ράν, in quanto la presenza di *iota* in esso è presentata come sicura. Per la parte di testo che segue la correzione, Dürrbach aggiunge inoltre: “Les derniers mots sont inintelligibles”<sup>18</sup>. Un'affermazione del genere sembrerebbe implicare che l'espressione καθ' ἰ[ε]ράν (καθ' ὦραν secondo la lettura di Dürrbach) fosse seguita da altre lettere non decifrabili. Il controllo della fotografia del già citato calco conferma invece la validità della lettura di Dürrbach. Se si osserva la forma che *omega* assume in tutte le sue occorrenze nell'iscrizione (ll. 3, 4, 8, 10, 15, 18) si nota che la lettera è eseguita in una forma corsiva e lunata, e che ha un modulo leggermente più piccolo rispetto a quello degli altri segni grafici. Il confronto con la forma di *omega* (Fig. 5) nel verbo ἀξιῶ alla linea 15 permette di concludere con sicurezza che effettivamente, in chiusura della nostra epigrafe, alla linea 18, non vi era uno *iota* bensì un *omega* e che sulla stele era scritto καθ' ὦραν (fig. 6). Il calco consente inoltre di verificare che dopo questa espressione sulla stele non ci sono tracce di altre lettere.

Sulla traduzione di quest'espressione si tornerà più avanti, dopo un inquadramento delle questioni sollevate da quest'epigrafe.

<sup>17</sup> Cumont 1923, nr. 8 (p.74).

<sup>18</sup> Dürrbach 1904, 152.

## 2. La prayer for justice di Theogenes: uno schiavo defraudato.

Nel 1938 l'iscrizione di Theogenes è stata annoverata tra le cd. preghiere di vendetta<sup>19</sup>, come Gudmund Björk chiamava una serie di testi recanti richieste di vendetta a posteriori. L'iscrizione viene inserita oggi nel gruppo di documenti epigrafici che sono noti come *prayers for justice*<sup>20</sup>. Con termine Henk Versnel ha identificato un gruppo di iscrizioni in lingua sia greca sia latina, che fino ad allora erano state classificate come *defixiones*. Le *prayers for justice* presentano alcune specificità ricorrenti che le rendono distinguibili e raggruppabili a parte<sup>21</sup>. Le *prayers for justice* sono appelli che le vittime di un torto - lesivo della proprietà o del buon nome di una persona - rivolgono a una specifica divinità, affinché il dio punisca il colpevole. Nel 1991 Versnel ha stilato una lista di caratteristiche formali utili a circoscrivere i testi appartenenti al genere delle "judicial prayers" o "prayers for justice" come distinto da quello delle *defixiones*<sup>22</sup>. Nel corso della mia ricerca

<sup>19</sup> Björk (1938) ha considerato questa iscrizione tra le *Rachgebete*, da lui raccolte nel volume *Der Fluch des Christen Sabinus, Papyrus Upsaliensis 8*: in quella sede l'autore analizza e commenta una richiesta di vendetta postuma scritta su papiro: si tratta della preghiera volta ad esigere la giustizia divina, in nome di un tale Sabinus, in particolare contro la figlia di costui, una tale Severina, e un certo Didymos. Nel piccolo volume l'autore elenca i testi di natura simile a lui noti, tra i quali vi è l'iscrizione di Theogenes (ivi, 30). Con la denominazione di *Rachgebete* si riferiscono alle *prayers for justice* anche Jakov e Voutiras 2005, 129-130.

<sup>20</sup> Versnel ha per primo annoverato l'epigrafe tra le *prayers for justice* (2010, 294).

<sup>21</sup> Versnel 1991; 1998; 2002; 2010. Precedentemente si era avvicinato alla questione in due articoli in olandese e francese: 1986 e 1987. Come ricorda Martin Dreher (2012, 29), il primo a utilizzare la definizione "prayers for justice" è stato in realtà E. Turner (1963, 122), in occasione della pubblicazione di una tavoletta proveniente dal Nottinghamshire; nel suo studio sulle laminette provenienti da Bath R. Tomlin ha invece definito le epigrafi del gruppo cui poteva essere ascritta l'iscrizione di Turner come "petitions for justice, not magical spells" (Tomlin 1988, 62). Critici rispetto all'identificazione del genere come autonomo in particolare Dreher (2012; 2018) e Chiarini (2021). In altra sede mi occuperò di riassumere la questione dell'identificazione del genere delle *prayers for justice*.

<sup>22</sup> Versnel 1991, 68. I tratti distintivi individuati dallo studioso sono i seguenti: 1. presenza del nome dell'autore della preghiera; 2. presenza di un'argomentazione che motiva la preghiera; 3. richiesta esplicita che l'atto di chi lancia la maledizione sia perdonato o che chi lo compie sia risparmiato da eventuali effetti avversi della maledizione; 4. menzione di divinità diverse dalle consuete divinità ctonie invocate nelle *defixiones*; 5. presenza di un tono deferente verso le divinità invocate espresso con aggettivi lusinghieri (es. φίλη) o con un titolo che ne definisce la superiorità (κύριος, κύρια, δέσποινά); 6. presenza di espressioni di supplica aggiunte a invocazioni personali e dirette alla divinità (ίκετεύω, βοήθει μοι, βοήθησον ἀπ'αὐτοῦ); 7. presenza di termini e nomi, anche di stampo giudiziario, che si riferiscono all'ingiustizia e alla punizione (ad esempio menzione di divinità quali le Praxidikai o Dike, l'utilizzo di verbi come ἐκδικέω, ἀδικέω, κολάζω, sostantivi come κόλασις. In due studi successivi (1998 e 2002) Versnel ha poi aggiunto altre due caratteristiche al novero, ovvero: 8. il tono "markedly emotional" che emerge da questi testi; 9. la propensione a

dottorale, tornando su tali materiali e circoscrivendone il *corpus* in lingua greca<sup>23</sup>, ho individuato come caratteristica più prototipica del genere il riferimento, in queste iscrizioni, all'aver subito un'ingiustizia particolarmente lesiva nel e dal contesto di riferimento in cui essa avviene<sup>24</sup>. In tal senso, il saggio che qui si presenta intende essere una riflessione su un caso studio esemplificativo di tale approccio allo studio delle *prayers for justice* in lingua greca. Il protagonista della *prayer for justice* iscritta sulla piccola stele marmorea rinvenuta a Delo è un tale Theogenes, vittima di una mancata restituzione, ovvero un'appropriazione, di deposito (παρακαταθήκη) destinato al proprio affrancamento dalla condizione schiavile. L'appropriazione di cui Theogenes è vittima riguarda un deposito che egli aveva affidato a una donna dietro giuramento di lealtà da parte di lei: è a tal proposito che Theogenes si appella alla Dea Veneranda e al Sole, alzando le mani. L'uomo si augura che la colpevole non sfugga al potere della dea e che venga maledetta da tutti i *therapeutai* (sui quali ci si soffermerà più avanti). Nelle pagine che seguono, dopo aver tracciato il profilo della situazione in cui si trova il richiedente giustizia, quella di un individuo in stato di schiavitù defraudato del denaro destinato alla propria manomissione, cercherò di interpretare il significato della sua richiesta in relazione al contesto da cui l'iscrizione proviene.

### 2.1 L'iter di una manomissione

Il fatto che l'uomo vittima dell'appropriazione del deposito fosse in stato di schiavitù emerge alle linee 12-14 dell'epigrafe: αὐτὴ δὲ λαβοῦσα παρακαταθήκην εἰς ἔλευθερίαν ἀπεσιτέρησε.

Già il primo editore del testo, Amédée Hauvette-Besnault, nel commentarle aveva scartato l'ipotesi che il deposito potesse servire all'affrancamento della ladra. L'interpretazione più verosimile del testo è che Theogenes abbia denunciato il furto di un proprio deposito, in cui egli aveva riposto la propria speranza di essere affrancato<sup>25</sup>. L'accusativo παρακαταθήκην è retto da ἀποστερέω (v. Arist., *Rhet.* 1383b 21) e è specificato dall'espressione εἰς ἔλευθερίαν che si trova vicino al verbo *apostereo*, più centrato sulla vittima che non sulla ladra (al contrario di *labousa*). Inoltre, trattandosi della preghiera fatta da Theogenes dopo aver

rendere pubblica (e non segreta) la denuncia. Versnel (1991, 61) non dimentica come però già Ziebarth (1899), Steinleitner (1913), Zingerle (1926) Björck (1938) e Latte (1920) avessero già aperto la discussione su questo genere di testi.

<sup>23</sup> Daga 2024.

<sup>24</sup> Daga 2024. Come mostrerò in un lavoro complessivo di prossima pubblicazione, ritengo che per distinguere questo gruppo di iscrizioni e coglierne la specificità occorra sia una riflessione, a tutto tondo, giuridica e culturale, sulla tipologia di crimini che vi sono lamentati, sia un *focus* sulle prerogative giuridiche degli individui che chiedono soddisfazione per quanto subito.

<sup>25</sup> Hauvette-Besnault 1882, 502: "Ce dernier sens, bien qu'assez mal exprimé dans le texte, justifierait mieux, ce semble, le ressentiment de celui qui appelle la malédiction divine."

subìto un torto sarebbe meno verosimile pensare che egli desse spazio alle ragioni del furto. Infine, il complemento di fine εἰς ἐλευθερίαν è presente in questo punto del testo e non nell'altra menzione del deposito all'inizio della preghiera (ll. 4-8), una sezione in terza persona dove si ripete il contenuto del giuramento della donna. Il fine del deposito non concerne la donna, che per questo non deve ricordarlo: esso serve invece a valorizzare le emozioni dell'orante e ad avvalorare la sua preghiera. Questa interpretazione sembra peraltro in linea con la strategia comunicativa adottata da Theogenes, il quale punta a sottolineare la propria rettitudine (ll. 8-11) di contro all'iniquità della ladra (ll. 4-8 e ll. 12-14), la quale ha prima giurato di essere leale e poi ha invece rubato il deposito. Sembra quindi ragionevole pensare che in questo episodio la donna, dopo aver ricevuto il deposito di Theogenes destinato alla sua manomissione, lo avesse defraudato. Se Theogenes è stato derubato del deposito che gli serviva per essere affrancato, doveva essere uno schiavo<sup>26</sup> che sperava di poter andare incontro a una procedura di manomissione. Riguardo all'affrancamento dalla condizione schiavile, è noto che essa poteva avvenire sia attraverso una procedura di tipo civile che sacra<sup>27</sup>; discrimine tra le due era il coinvolgimento o meno di un santuario o di un dio nella transazione con la quale lo schiavo acquistava la propria libertà. Per quanto concerne le cosiddette manomissioni sacre, le modalità erano essenzialmente due: la consacrazione dello schiavo a una divinità oppure la vendita fittizia dello schiavo a un dio<sup>28</sup>. Per quanto riguarda la prima, è stato mostrato di recente che si tratta di una categoria moderna applicata alle fonti antiche e che queste

<sup>26</sup> L'isola di Delo fu un importantissimo centro di commercio di schiavi. Si veda Strabone (14.5.2, discusso da Raviola 2014): ἡ Δῆλος, δυναμένη μυριάδας ἀνδραπόδων αὐθημερὸν καὶ δεξασθαι καὶ ἀποπέμψαι, ὥστε καὶ παρομιμίαν γενέσθαι διὰ τοῦτο 'ἔμπορε, κατάπλευσον, ἐξελοῦ, πάντα πέπραται', "Delo, che può ricevere e inviare diecimila schiavi al giorno, al punto che per questo è nato un proverbio: 'Mercante, approda, scarica la nave, è stato venduto tutto', il quale è ritenuto anteriore all'epoca di Strabone. Sul tema cfr. Bruneau 1989, pp. 41-52 e Coarelli 2016.

<sup>27</sup> Sulle manomissioni "civili" Zelnick-Abramovitz 2005, 70-86; per le manomissioni "sacre": ivi, 86-99. Kamen 2012, 176 no. 15 afferma che in realtà le due tipologie non sono mai completamente separabili. Gli schiavi manomessi direttamente dalla *polis* (per cui si veda Zanovello 2021, 163-190) potevano esserlo ad esempio durante la guerra oppure in particolari casi in cui denunciavano i padroni macchiatisi di crimini gravi per la comunità (per cui si veda Osborne 2000, 72-91). Zanovello 2021 considera altresì che anche nei casi in cui vediamo l'intervento di una terza parte – vale a dire un santuario – questo intervento divino è soltanto un modo pratico per ovviare al fatto che gli schiavi non avevano personalità giuridica tale da poter ultimare l'acquisto (della propria libertà).

<sup>28</sup> Zelnick-Abramovitz 2005, 84. Secondo Calderini (1908, 99 n.4) ci sarebbe una terza tipologia di manomissioni sacre, quelle poste sotto la tutela della divinità. Tuttavia, secondo Zelnick-Abramovitz 2005 si tratterebbe semplicemente di situazioni in cui gli dèi vengono invocati come garanti del processo di manomissione, senza avere un ruolo attivo nel processo: parrebbe perciò che anche in tali casi si tratti di manomissioni civili. Osborne 2000, 72-91 riferisce della possibilità per gli schiavi, ad Atene, di essere ricompensati con la manomissione in alcuni casi di denuncia (*menysis*).

consacrazioni non possono essere considerate autentiche manomissioni a meno di non giungere a conclusioni quasi paradossali<sup>29</sup>. Rispetto invece alla tipologia di manomissione attraverso vendita, quella nota come *πρᾶσις ὄνῃ*, lo schiavo poteva, tramite una somma di denaro da lui stesso racimolata, pagare al padrone il proprio prezzo e acquistare così la propria libertà, divenendo *ἄπελεύθερος*<sup>30</sup>. In tale transazione subentrava una terza parte, poiché lo schiavo – per la natura della sua condizione non libera – non poteva consegnare direttamente al padrone il denaro per la propria libertà. In quest’ultimo tipo di manomissioni, note da testimonianze epigrafiche provenienti soprattutto da Delfi<sup>31</sup>, è prevista una vendita fittizia dello schiavo al santuario da parte del padrone: lo schiavo acquista di fatto sé stesso presso il santuario. Egli “affida” il suo denaro al dio in attesa di essere liberato con la ricezione di esso da parte del padrone: nella procedura di manomissione la *πίστις*, dell’uomo nel dio, aveva un ruolo centrale<sup>32</sup>. Il verbo

<sup>29</sup> Gli schiavi consacrati, come si legge nelle iscrizioni di Cheronea e di Leukopetra, diventavano schiavi del dio e non liberi; a dimostrarlo l’evidenza per cui individui già manomessi potevano essere consacrati come *hieroi* al dio (v. Zanovello 2021, 73-114).

<sup>30</sup> In alcune manomissioni, tuttavia, viene precisato che gli schiavi, una volta liberati, dovranno comunque continuare a prestare servizio presso il padrone che li ha manomessi, ad esempio in *SGDI* 1689 (156-151 a.C. circa), ll. 6-7. Tale servizio è espresso con il sostantivo *παρρημονή* e in generale si fa riferimento alla nozione espressa dal verbo *παρρημένειν* per definire la condizione di libertà ancora però vincolata dal mantenimento di rapporti di prestazione, di natura e durata diversa, nei confronti del padrone e della sua famiglia, da parte dello schiavo; per un riepilogo della discussione sulla *paramoné* e la definizione dello *status* servile a séguito di essa si vedano Zelnick-Abramovitz 2017, 377-401 e Lewis 2015, 22-26. Sara Zanovello (2021) ha dimostrato che, nonostante i riferimenti all’essere “completamente liberi” o l’utilizzo di un lessico relativo alla schiavitù, gli *apeleutheroi* erano individui effettivamente liberi dal punto di vista legale, anche se temporaneamente sottoposti a obblighi; lo si vede, ad esempio, considerando che le dispute tra manomessi e manomissori sull’esecuzione degli obblighi della *paramoné* fossero risolte da tre arbitri, e così come mostra, soprattutto, l’esistenza dell’*ἀπόλυσις*, una transazione legale bilaterale tra il beneficiario della *παρρημονή* e chi se ne faceva carico – cioè l’*ἄπελεύθερος* – con cui le due parti acconsentivano che quest’ultimo, attraverso il pagamento di denaro, fosse assolto dagli obblighi previsti prima del tempo stabilito. Questo dato è quello più rilevante perché mostra che gli *ἄπελεύθεροι* disponevano liberamente del proprio denaro e non necessitavano del coinvolgimento di una terza parte nella transazione e, soprattutto, essi potevano completare una transazione con i propri ex-padroni essendo direttamente coinvolti, in quanto liberi. Si veda in particolare Zanovello 2021, 56-68.

<sup>31</sup> Kamen 2012, 180. *Ibid.* n. 34 bibliografia sulle manomissioni di Delfi, raccolte nel *Corpus des inscriptions de Delphes: V: les actes d’affranchissement* curato da Dominique Mulliez (2020).

<sup>32</sup> Zanovello 2021, 44-46 analizza il valore del verbo *πιστεύω* nelle manomissioni delfiche alla luce delle testimonianze di Platone e Aristotele sulla *pistis*. La studiosa evidenzia come il verbo esprima il legame fiduciario tra due parti, lo schiavo e il dio, nei casi dei testi di manomissione. Questo legame creava una “legal expectation” nella parte che prima si è impegnata per la futura esecuzione dell’accordo: infatti lo schiavo nel momento in cui consegna il denaro alla divinità

### *Appropriazione di un deposito per affrancamento*

πιστεύω viene usato per indicare il momento in cui lo schiavo “affida” il proprio denaro alla divinità, perdendone il controllo, al fine di realizzare la “transazione” necessaria all’acquisto di sé stesso ovvero della propria libertà. Alla luce della complessità e delicatezza dell’*iter* di liberazione di uno schiavo, si comprende l’importanza di preservare il proprio *peculium* e di affidarlo in deposito a una persona estremamente fidata: l’atto di appropriazione di un deposito, nel caso in cui chi la subiva si trovi in stato di schiavitù, si configura come grave non soltanto perché chi si appropria del denaro tradisce la fiducia del deponente, bensì perché il denaro che viene sottratto è quello necessario affinché si possa ottenere l’affrancamento dalla condizione di schiavitù. La gravità di quest’offesa per una persona in stato di schiavitù è quindi di enorme portata. Theogenes sta lamentando la mancata restituzione di un deposito che era destinato εἰς ἔλευθερίαν, al proprio affrancamento. Questo vuol dire che Theogenes non aveva più avuto in mano il denaro che avrebbe dovuto affidare alla divinità per validare il processo di manomissione. Alle linee 8-11 leggiamo ἐγὼ δὲ πεποιθῶς | τῇ ἀγνῇ θεᾷ πεπίστευκα | ὄρκῳ καὶ οὐθὲν ἐξ ἐμοῦ ἀδίκημα γέγονεν εἰς αὐτήν. Ogni verbo regge il successivo dativo, per cui la frase va intesa in questo modo: “E io, facendo affidamento sulla Dea Veneranda, ho riposto la mia fiducia nel giuramento”. Come nelle manomissioni delfiche, così anche nel nostro testo ritorna il verbo πιστεύω; come si è detto, nella procedura di manomissione la πίστις, dell’uomo nel dio, aveva un ruolo centrale. Quella che leggiamo qui è una formulazione che ricorda da vicino quelle utilizzate nei testi di manomissioni sacre tramite la vendita a un dio per indicare il momento in cui lo schiavo “affida” il proprio denaro alla divinità al fine di realizzare la “transazione” necessaria per l’acquisto di sé stesso ovvero della propria libertà. In effetti, il verbo πιστεύω seguito dal dativo della divinità (τῷ θεῷ), il soggetto (τις/τινες) e l’accusativo τὸν ὄρκον ricorre in più di 800 manomissioni sacre<sup>33</sup>. Mentre nel caso dei testi di manomissione da Delfi abbiamo il dativo della persona (ἐπίστευσε τὸν ὄρκον τῷ θεῷ) e un complemento oggetto esplicito, nel nostro caso il verbo πιστεύω sarebbe costruito con il dativo della cosa (πεπίστευκα ὄρκῳ). L’uso di πιστεύω nella nostra iscrizione corrisponde a uno dei significati del verbo, (“trust, put faith in, rely on”)<sup>34</sup>, l’uso nelle manomissioni di Delfi corrisponde invece a un significato un po’ diverso (“entrust something to another”) «ha affidato l’acquisto al dio,

(attraverso la figura intermedia del sacerdote) ha fiducia nel fatto che effettivamente il suo denaro lo renderà libero.

<sup>33</sup> Questo il numero di occorrenze che si riscontra con una ricerca incrociata delle radici dei termini chiave πιστευ-, θεω- e ὄρκον. Per alcuni casi cfr. *SGDI* II nr. 1769-1785. In *SGDI* 1689, ll. 4-6, leggiamo καθὼς ἐπίστευσε Νικαία καὶ Ἰσθμὸς τῷ θεῷ τὸν ὄρκον, ἐφ’ ᾧ εἰμεν καὶ ἀνέφαπτοι ἀπὸ πάντων τὸν πάντα βίον «perciò Nicea e Istmo hanno affidato l’acquisto al dio, perché siano liberi e intoccabili da chiunque per tutta la vita».

<sup>34</sup> *LSJ* I.1.

alla condizione che...»<sup>35</sup>. La *pistis* (v. *infra*) non era centrale soltanto in occasione di una manomissione, ma anche nella procedura di affidamento di un deposito, al cuore del problema lamentato da Theogenes: il fatto che il vincolo tra i contraenti del patto sia fondato sulla *pistis*, garantita da un giuramento, rende questa lettura più probabile del riferire *pisteuo* alla dea. Mancatogli il denaro necessario, Theogenes non era neppure arrivato al momento descritto dal verbo πιστεύω nei casi di manomissione. Theogenes racconta il suo comportamento per dimostrare la propria completa innocenza: “Io, facendo affidamento sulla Dea Veneranda, ho riposto la mia fiducia nel giuramento, e da parte mia non c’è stato nessun torto contro di lei.”. In lui non vi è stato ὀδίκημα: nelle *prayers for justice* ricorre il riferimento alla propria innocenza più spesso attraverso l’affermazione di aver subito un’ingiustizia, come nel gruppo di Cnido (ὀδίκημα γάρ). La dinamica descritta qui da Theogenes va in questa stessa direzione.

## 2.2 Schiavitù e peculium

Si è detto che con παρακαταθήκη ci si riferisce a un deposito e che è questo l’oggetto di cui è privato Theogenes. Un deposito consiste nell’affidamento di beni presso una persona o un’istituzione (detta “depositario”), la quale si impegna a custodirli lealmente. Il depositario aveva l’obbligo di restituire in qualsiasi momento quanto aveva in custodia, non appena il depositante (o deponente) ne avesse fatto richiesta<sup>36</sup>. Per capire quanto affidare qualcosa in deposito potesse essere importante e anzi necessario per un una persona non libera, sarà bene ricordare che quanti si trovavano in schiavitù non disponevano della proprietà dei propri beni, sebbene fosse loro possibile mettere da parte del denaro, accumulandolo con il lavoro o magari grazie a doni del padrone<sup>37</sup>: si tratta di quello che nel diritto romano è definito *peculium*<sup>38</sup>. Più precisamente, grazie ai *Digesta* sappiamo che il *peculium* era ciò che il servo possedeva con il consenso del padrone (*Dig.* 15.1.5.4): *Peculium autem Tubero quidem sic definit, ut Celsus libro sexto digestorum refert, quod servus domini permissu separatum a rationibus dominicis habet, deducto inde si quid domino debetur*, “Tuberone, poi, come riferisce Celso nel libro sesto dei digesti, definisce come peculio ciò che ha il servo, con il permesso del padrone, separatamente dalla contabilità del padrone e dedotto

<sup>35</sup> *LSJ* II.1.

<sup>36</sup> Thür, s.v. Parakatatheke, in *DNP* 9, 316 – 317. Per un accurato profilo della pratica si rimanda alla trattazione di Scheibelreiter 2020.

<sup>37</sup> Come si vede per Atene già nello Ps.Xen. I 10-12 con il riferimento agli “schiavi ricchi” e alla pratica dell’*apophorà*. Si vedano anche Plauto, *Most.* 252 e *Pers.* 192.

<sup>38</sup> Per il *peculium* si vedano Buckland 1970 (=1908), 187–206; Kirschenbaum 1987, 31–88; Wacke 2006; Gamauf 2009; Roth 2010, 91-120; Gamauf 2023.

### *Appropriazione di un deposito per affrancamento*

quanto è dovuto al padrone<sup>39</sup>. Sarà forse da tenere a mente che, in riferimento a quanto il servo aveva senza il consenso del padrone, questo necessitava, a maggior ragione, di essere protetto (*Dig.* 15.I.4.2): *ex his apparet non quid servus ignorante domino habuerit peculii esse, sed quid volente: alioquin et quod subripuit servus domino, fiet peculii, quod non est verum*, “Da ciò appare che fa parte del peculio non ciò che il servo abbia avuto all’insaputa del padrone, ma ciò che abbia avuto con il suo consenso: diversamente, anche quello che il servo abbia sottratto al padrone diventerebbe peculio, cosa che non è vera”. Ai fini della nostra indagine è importante rilevare che il padrone poteva in ogni momento decidere di revocare il peculio al servo (15.I.4): *POMPONIUS libro septimo ad Sabinum. Peculii est non id, cuius servus seorsum a domino rationem habuerit, sed quod dominus ipse separaverit suam a servi rationem discernens: nam cum servi peculium totum adimere vel augere vel minuere dominus possit [...]*, “Pomponio, nel libro settimo a Sabino. Fa parte del peculio non ciò di cui il servo ebbe dal padrone una contabilità separata, ma ciò che lo stesso padrone abbia separato distinguendo la sua contabilità da quella del servo: infatti, potendo il padrone revocare l’intero peculio del servo, o aumentarlo, o diminuirlo [...]”<sup>40</sup>, una triste eventualità per la quale vi sono anche testimonianze letterarie, come ad esempio nella commedia plautina *Formione*<sup>41</sup>, laddove proprio nei primi versi leggiamo della vicenda dello schiavo Geta, che deve consegnare il proprio *peculium* al padrone, il quale impiega poi il denaro come dono per la futura moglie (vv. 35-46)<sup>42</sup>. Sebbene si sia ritenuto che in Grecia non vi fosse un “comparable concept” al *peculium* romano<sup>43</sup>, Deborah Kamen ha dimostrato il contrario, definendo il corrispettivo greco del *peculium* come “slave-allowance”<sup>44</sup>. Kamen nota che sebbene infatti non vi sia, come d’altronde si nota per altri istituti propri del mondo greco, una parola che possa direttamente essere riconosciuta come identificativa, l’esistenza stessa dell’*apophorà*<sup>45</sup>, ovvero la consegna, da parte degli schiavi, di una

<sup>39</sup> È questa la più antica definizione giuridica di che cosa sia un *peculium*; risale al giurista tardo repubblicano Q. Elio Tiberone ed è citata da Ulpiano dai *Digesta* di Celso, di metà II secolo d.C. cfr. Gamauf 2009, 334.

<sup>40</sup> Gaius 2.86-87; Papinianus, D. 41.2.49.1; Gaius, D.41.1.10 cfr. Kirschenbaum 1987, 34 nota 13.

<sup>41</sup> Kirschenbaum 1987, 36 nota 27.

<sup>42</sup> Ter., *Phormio* vv. 35-46: *Amicu' summu' meus et popularis Geta / heri ad me venit. Erat ei de ratiuncula / iam pridem apud me relicuom pauxillulum / nummorum: id ut conficerem. Confeci: adfero. / Nam erilem filium eiu' duxisse audio / uxorem: ei credo munus hoc conraditur. / Quam inique comparatumst, i qui minus habent / ut semper aliquid addant ditioribus! / Quod ille unciatim vix de demenso suo / suom defraudans genium conpersit miser, / id illa univorsum abripiet, haud existumans / quanto labore partum.*

<sup>43</sup> Mouritsen 2011, 174.

<sup>44</sup> Kamen 2016.

<sup>45</sup> Si veda ad es. Aeschin. *In Tim.* 97.

parte dei propri guadagni al padrone, avvalora di per sé l'esistenza di risparmi dello schiavo<sup>46</sup>, così come il fatto che ci fossero effettivamente degli schiavi ricchi, di cui gli schiavi banchieri, come Pasione e Formione (su cui *supra*), sono esempi<sup>47</sup>, e altresì il fatto che nell'*Economico* di Senofonte (14.9) la ricchezza era considerata la giusta ricompensa per gli schiavi onesti e utili ai propri padroni<sup>48</sup>. Si osserva allora che, sebbene il servo potesse metter da parte del denaro, egli non era al sicuro da rivendicazioni del padrone su tale denaro. Se dunque il padrone può agire sui risparmi del servo al punto da poter "sottrarre o aumentare oppure diminuire l'intero peculio" è chiaro quanto una persona in stato di schiavitù sentisse la necessità e anzi l'urgenza di affidare il denaro a terzi, al fine di sfuggire all'autorità che il padrone aveva su quei beni. Non è strano, dunque, che un affidamento di questo tipo possa essere stato fatto da una persona in stato di schiavitù a un'altra nella stessa situazione, com'è il caso di Geta a Davus nel sopracitato *Formione* di Terenzio (vv. 35-38). In tal senso è interessante anche un passo del *Satyricon* (61.8), perché vi si legge in modo cursorio di un affidamento in deposito da parte di un servo (Nicerote, liberto al momento del racconto) a una donna ritenuta *benemoria*, "affidabile": come si è visto, l'elemento dell'affidabilità è centrale nella pratica descritta dalle fonti greche. Prima di iniziare il suo racconto, il liberto Nicerote ricorda di essersi innamorato della *pulcherrimum bacciballum* Melissa: egli dice che ciò non era avvenuto tanto per il suo corpo, quanto perché costei era *benemoria*; Nicerote specifica infatti (61.8) *Si quid ab illa petii, nunquam mihi negatum; fecit assem, semissem habui; in illius sinum demandavi, nec unquam fefellit sum*, "Quando le ho chiesto qualcosa, mai me lo ha negato. Guadagnavo un asse, avevo un semisse, lo mettevo in deposito nella sua borsa e non sono stato mai turlupinato.". E che ciò fosse vero anche nel mondo greco è documentato dal fatto che in una delle stele recanti gli inventari dei beni confiscati dopo lo scandalo dei Misteri e la mutilazione delle Erme (le cd. "Attic stelai") troviamo anche l'elenco dei beni dello schiavo Aristarchos (*IG I<sup>3</sup> 426*, ll. 33-46)<sup>49</sup>, considerati appunto tra le proprietà del proprio padrone Adimanto, e con essi inventariati e messi all'asta<sup>50</sup>. Alla luce di quanto detto, appare chiara la necessità e talora l'urgenza, per uno schiavo, di affidare in deposito i propri beni a qualcuno di stimata credibilità.

<sup>46</sup> Kamen 2016, 414-419.

<sup>47</sup> Per una fisionomia degli schiavi banchieri si rimanda agli studi di E. E. Cohen 1992, 61-101 e Cohen 2000, 130- 154 sulla ricchezza degli schiavi, in particolare 134 – 135 sugli schiavi banchieri. Su questi ultimi anche Ferrucci 2012.

<sup>48</sup> Kamen 2016, 419; l'autrice rimanda al commento della Pomeroy 1994 *ad. loc.*

<sup>49</sup> Pritchett - Pippin 1956, 281. Sullo scandalo si veda, tra molti, Hamel 2012.

<sup>50</sup> Sulle "Attic stelai" Pritchett 1953, 225-299 (vol. I); Osborne-Rhodes, 172 A-C.

### 3. Aspetti etici nella pratica del deposito

Evidenziate le ragioni per cui Theogenes può aver avuto la necessità di depositare il suo denaro presso qualcuno, si guarderà adesso all'inviolabilità della pratica del deposito (παραθήκη, παρακαταθήκη)<sup>51</sup> nel mondo ellenico,

<sup>51</sup> Secondo alcuni studiosi di diritto romano i due termini indicherebbero due diverse tipologie di deposito (Spina 2015, 247 afferma in proposito che tale differenza sarebbe stata messa in luce da Kastner 1962, 70 sqq. e Frezza 1956, 141-144; 164). Secondo Paolo Frezza, in particolare, il termine παρακαταθήκη designerebbe una tipologia di deposito distinguibile dalla παραθήκη (che descriverebbe un semplice deposito) per la presenza in esso di una "pattuizione fiduciaria", accompagnata da un giuramento. L'elemento fiduciario presente nella παρακαταθήκη è ravvisato in Thuc. 2.72.3, mentre per la presenza di un giuramento analizza Isocr. 22 e Dem. 25.11; *viceversa* non considera le occorrenze di παραθήκη. La maggioranza degli studiosi, tuttavia, non concorda con la sua posizione (Kiessling 1956, 69-77, Simon 1965, 44 n.19; Hermann 1990, 59-70; Scheibelreiter 2008, 195) e ritiene che i due termini siano sinonimi, posizione che condivido. Simon (1965, 44 n. 19), in particolare, argomenta sulla base di un frammento di Ippia di Elide (e a un qualche storico ionico, che si ritiene essere Erodoto: così nell'edizione di Ippia di Elide della Loeb, curata da A. Laks e G.W. Most (Early Greek Philosophy. Sophists I, 2016), p. 555, R2 (= Diels-Kranz 86, B10). Il riferimento sarebbe ai passi 6. 73 e 9. 45 di Erodoto, nella Έκλογή Ἀττικῶν ῥημάτων καὶ ὀνομάτων di Frinico l'Arabo: vi si legge Παραθήκην Ἰππίαν καὶ Ἰωνά τινα συγγραφέα φασὶν εἰρηκέναι, ἡμεῖς δὲ τοῦτο παρακαταθήκην ἐροῦμεν, ὡς Πλάτων καὶ Θουκυδίδης καὶ Δημοσθένης, "Dicono che Ippia e uno storico ionico abbiano detto παραθήκην, mentre noi questo lo chiamiamo παρακαταθήκην, come Platone, Tucidide e Demostene". Il frammento (citato a sostegno della medesima tesi anche da Hermann) mostra chiaramente che i due sostantivi erano percepiti come sinonimi, nonostante l'impiego di essi non fosse costante e fosse di uso differenziato nelle varie epoche. Ugo Enrico Paoli (1975, 494) ha in proposito espresso la convinzione che il sostantivo παρακαταθήκη venga normalmente usato per indicare il "deposito" in greco attico, mentre παραθήκη, più raro, sarebbe la forma prevalente nell'età ellenistica e romana. Noto, inoltre, che il termine παραθήκη in Hdt (9.45. I) è scelto per definire le parole pronunciate da Alessandro, figlio di Aminta, agli Ateniesi, quando suggerisce loro di tenersi pronti per un attacco di Mardonio; dal tono e dal contenuto del discorso è chiaro che si tratta di un atto confidenziale e che presuppone fiducia in chi lo ascolta, poiché Alessandro proibisce loro di rivelare quanto dice a chiunque altro non sia Pausania: Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, παραθήκην ὑμῖν τὰ ἔπεα τάδε τίθεμαι, ἀπόρητα ποιούμενος πρὸς μηδένα λέγειν ὑμέας ἄλλον ἢ Πανσανίην, μή με καὶ διαφθείρητε . . Un altro esempio che dimostra l'interscambiabilità dei due termini si trova in Sesto Empirico. In due diverse opere, facendo riferimento al fatto che anche per le persone meno edotte la consapevolezza dei valori è la medesima che per i più colti, egli menziona, accanto al dovere di onorare i genitori, quello di restituire un deposito, e utilizza in un caso il sostantivo παρακαταθήκη, nell'altro παραθήκη. Nell'opera *Contro i moralisti* (*Adversus dogmaticos*), a 11.199, viene utilizzato il termine παρακαταθήκην: οἷον ἔάν τε τιμᾶν γονεῖς θώμεθα τοῦ φρονίμου ἔργον, ἔάν τε τὸ παρακαταθήκην ἀποδιδόναι τοῖς πιστεύουσιν, ἔάν τ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων, καὶ τοὺς μὴ σπουδαίους εὐρήσομεν τούτων τι ποιοῦντας. ὥστε μηδὲν ἴδιον εἶναι τοῦ σοφοῦ ἔργον, ᾧ διοίσει τῶν μὴ σοφῶν. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ φρόνησις ἔσται τέχνη τις περὶ τὸν βίον, ἧς ἴδιον οὐδὲν τεχνικὸν ἔστιν ἔργον; nei *Lineamenti di Pirronismo* (3.243), esprimendo il medesimo

osservando in particolare che nelle fonti l'elemento fiduciario, la *pistis*, appare come il fulcro della pratica<sup>52</sup>.

### 3.1 La *pistis*

Nei *Problemata* (950a28-b4) lo pseudo-Aristotele si domanda perché sia più grave appropriarsi indebitamente di un deposito che di un prestito

Διὰ τί παρακαταθήκην δεινότερον ἀποστερεῖν ἢ δάνειον; ἢ ὅτι αἰσχρὸν ἀδικεῖν φίλον. ὁ μὲν οὖν τὴν παρακαταθήκην ἀποστερῶν φίλον ἀδικεῖ· οὐδεὶς γὰρ παρακατατίθεται μὴ πιστεύων. οὐ δὲ τὸ χρέος, οὐ φίλος· οὐ γὰρ δανείζει, ἐὰν ἦ φίλος, ἀλλὰ δίδωσιν. ἢ ὅτι μείζον τὸ ἀδίκημα· πρὸς γὰρ τῇ ζημίᾳ καὶ τὴν πίστιν παραβαίνει, δι' ἣν, εἰ καὶ μηδὲν ἕτερον, δεῖ ἀπέχεσθαι τοῦ ἀδικεῖν. ἔτι τὸ μὴ τοῖς ἴσοις ἀμύνεσθαι φαῦλον· ὁ μὲν οὖν ἔδωκεν ὡς φίλῳ, ὁ δὲ ἀπεστέρησεν ὡς ἐχθρόν· ὁ δὲ δανείζων οὐχ ὡς φίλος ἔδωκεν. ἔτι τῶν μὲν ἢ δόσις φυλακῆς καὶ ἀποδόσεως χάριν, τῶν δὲ καὶ ὠφελείας· ἦπτον δὲ ἀγανακτοῦμεν ἀποβάλλοντες, εἰ κέρδος θηρεύομεν, οἷον οἱ ἀλιεῖς τὰ δελέατα· προφανῆς γὰρ ὁ κίνδυνος. ἔτι παρακατατιθένται μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἱ ἐπιβουλευόμενοι καὶ ἀτυχοῦντες, δανείζουσι δὲ οἱ εὐποροῦντες· δεινότερον δὲ ἔστι τὸν ἀτυχοῦντα ἢ τὸν εὐτυχοῦντα ἀδικεῖν.

“Perché è più grave appropriarsi di un deposito che di un prestito? Forse perché è vergognoso fare un torto a un amico. Chi si appropria del deposito fa torto a un amico, perché nessuno fa un deposito se non si fida. Al contrario non ci è amica quella persona con cui abbiamo contratto un debito, perché, se una persona ci è amica, non ci fa un prestito, ma un dono. Oppure perché il torto è più grave? Oltre al danno che si causa, si tradisce anche la fiducia per la quale (se non per altro motivo) bisogna astenersi dall'ingiustizia. È ignobile inoltre non ricambiare equamente: uno dà qualcosa in deposito a una persona considerandola amica, l'altro invece lo defrauda come si fa con un nemico; chi concede un prestito, invece, non lo dà in quanto amico. Ancora, nel caso del deposito, qualcosa viene dato per essere custodito e restituito; mentre il prestito si fa in vista di un utile. Ci indigniamo di meno nel perdere, se cerchiamo un guadagno, come fanno i pescatori con le esche, perché il rischio è manifesto. Infine, fa un deposito in genere chi è oggetto di un complotto o si

concetto, viene scelto invece il termine παραθήκη per indicare il deposito. In questa sede, pertanto, si fa riferimento ai due termini come sinonimi.

<sup>52</sup> Sulla *pistis* nella pratica del deposito Ehrhardt 1958.

trova in difficoltà, mentre chi fa un prestito è nell'abbondanza: ed è certo più grave commettere un'ingiustizia a danno di chi si trova in difficoltà che di chi sta bene." (Trad. a c. di Ferrini 2002 con modifiche).

Viene argomentato che la gravità di non restituire un deposito dipende sia dal fatto che è vergognoso commettere un'ingiustizia nei confronti di un amico (e non si lascia un deposito se non a un amico) sia dal fatto che, quando ci si appropria di un deposito, oltre a provocare una perdita, viene tradita la πίστις di chi lo ha affidato<sup>53</sup>. Οὐδείς γὰρ παρακατατίθεται μὴ πιστεύων ("Nessuno fa un deposito se non si fida") e poi πρὸς γὰρ τῇ ζημίᾳ καὶ τὴν πίστιν παραβαίνει, δι' ἧν, εἰ καὶ μηδὲν ἕτερον, δεῖ ἀπέχεσθαι τοῦ ἀδικεῖν ("Oltre al danno che si causa, si tradisce anche la fiducia per la quale (se non per altro motivo) bisogna astenersi dall'ingiustizia"): il preciso riferimento nel passo dei *Problemata* alla centralità della fiducia nell'affidamento di un deposito appare un elemento fondamentale nel deposito, questo aiuta a comprendere sia la gravità dell'infrazione della donna denunciata nel nostro documento sia la conseguente ampiezza del risentimento di Theogenes. Nel passo dello pseudo-Aristotele si considera l'affidamento del deposito come una pratica limitata agli amici, e ciò fa intuire che Theogenes doveva essersi sentito tradito doppiamente, in quanto la donna cui egli ha affidato il denaro che gli serviva per affrancarsi doveva essergli prossima: alle ll. 9-10 dell'iscrizione leggiamo πεπίστευκα | ὄρκῳ "ho riposto la mia fiducia nel giuramento": l'uso del verbo πιστεύω è linea con le considerazioni di Aristotele, a essere infranta è la fiducia che Theogenes nutriva nella donna così come nell'onesto giuramento di quella. Il tradimento della πίστις riposta nel depositario da chi sceglie di affidare un deposito, da parte di chi lo accetta e poi non lo restituisce, sottolinea gli aspetti etici insiti in questa pratica. L'autore dei *Problemata* specifica, infine, che chi affida un deposito lo fa di norma in un momento di difficoltà o di sfortuna, ed è per questo ancor più esecrabile commettere un'ingiustizia contro chi è sfortunato.

La sua condizione di schiavo rende Theogenes assimilabile agli ἀτυχοῦντες; un uomo in una condizione difficile, che progetta di potersi liberare: il valore del deposito è chiaramente altissimo per lui: egli ha affidato a colei che lo ha poi rubato ciò di cui necessitava per completare il suo *iter* verso la libertà, e doveva averlo affidato a qualcuno che doveva essere di sua piena fiducia. La misura dell'oltraggio subito da Theogenes si articola quindi in due direzioni: innanzitutto ha perduto il denaro per acquistare la propria libertà, e, non meno importante, egli è stato profondamente ferito in quanto il suo denaro è stato sottratto non da un ladro qualsiasi, bensì da una persona ragionevolmente fidata.

A proposito di quanto finora esposto sul deposito e sulla *pistis* si rivelano significative due orazioni di Isocrate (17 e 21) legate alla mancata restituzione di

<sup>53</sup> Come già osservava Ehrhardt 1958.

una παρακαταθήκη: il *Trapezitico* e la *Contro Eutino*<sup>54</sup>. Nel primo caso a non restituire è il banchiere Pasione, ai danni di uno straniero che si trovava in viaggio ad Atene. La vittima lamenta di essersi trovata in una situazione di difficoltà (17.6): suo padre Sopèo era caduto in disgrazia presso il sovrano del Bosforo, Satiro, successivamente era stato arrestato e i suoi beni erano stati sequestrati; lo straniero aveva allora raccontato le proprie disgrazie al banchiere Pasione, che egli già conosceva e di cui era cliente (17.4) e gli aveva affidato i beni in deposito. Il figlio di Sopeo sottolinea poco oltre (17.6) non soltanto la disgrazia che lo aveva condotto a ricorrere all'affidamento dei suoi beni al banchiere, ma pure il rapporto di familiarità e fiducia che lo legava a Pasione, “mi trovavo con lui in rapporti così amichevoli che non soltanto riponevo fiducia in lui per le questioni economiche, ma soprattutto per le altre”<sup>55</sup>. Quando però il figlio di Sopèo, volendo ripartire per il Bosforo, aveva chiesto indietro il denaro a Pasione, costui glielo aveva negato (17.9). Una volta che Sopeo fu tornato nelle grazie del sovrano, Pasione fece sparire lo schiavo che lo assisteva nelle pratiche bancarie, il quale costituiva l'unico al corrente del denaro (17.11). Pasione poi si pentì e dichiarò che avrebbe restituito l'oro non ad Atene ma nel Bosforo, cosicché nessuno venisse a conoscenza dell'accaduto. Tradì però la promessa una seconda volta. Ai parr. 45-46 viene ribadita la situazione di difficoltà in cui versava l'accusatore e così l'imparità delle loro posizioni. In particolare, con una domanda retorica il figlio di Sopeo afferma giudica molto probabile che Pasione abbia tratto profitto proprio da questa difficoltà (17.46). La situazione descritta nel *Trapezitico* ha qualcosa in comune con quella che leggiamo sulla nostra stele: non è soltanto l'appropriazione indebita di una παρακαταθήκη a legare le due “vittime”, ma anche il fatto che costoro sono in una situazione non paritaria rispetto a chi si appropria del loro denaro. In entrambi i casi chi subisce il furto è in una condizione di svantaggio - o per *status*, o per momentanea sorte avversa - in linea con il passo dei *Problemata* che riferisce delle particolari condizioni di disagio in cui si trova chi di solito affida un deposito (ἔτι παρακατατιθένται μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἱ ἐπιβουλεύομενοι καὶ ἀτυχούντες). Il fatto che dei banchieri si dica πιστοὶ διὰ τὴν τέχνην δοκοῦσιν εἶναι (17.2) e che si menzioni l'assenza di testimoni durante l'affidamento del deposito (17.2) è inoltre rilevante perché ci permette di riflettere sulla necessità di un coinvolgimento delle divinità come “testimoni invisibili” e sul fatto che fosse difficile se non impossibile reclamare contro la sottrazione di un deposito, soprattutto il rapporto tra un deponente e un depositario è impari. La seconda orazione è pronunciata da un *synegoros*<sup>56</sup>, che parla per Nicia. Costui, trovandosi nella lista dei Trenta, si era ritirato in campagna e aveva

<sup>54</sup> Per un'analisi del *Trapezitico* cfr. Maffi 2013, 501-517.

<sup>55</sup> 17.6: [...] οὕτω γὰρ οἰκείως πρὸς αὐτὸν διεκείμην ὥστε μὴ μόνον περὶ χρημάτων ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τούτῳ μάλιστα πιστεύειν.

<sup>56</sup> Sui *synegoroi* v. Rubinstein 2000.

### *Appropriazione di un deposito per affrancamento*

affidato al proprio cugino Eutino tre talenti d'argento. Quando però Nicia li aveva chiesti indietro, Eutino gli aveva consegnato soltanto due dei tre talenti. Si nota anche in tal caso che il problema per la vittima del furto nasce dal fatto che quando il denaro è stato affidato non era presente nessuno e dunque nessuno poteva testimoniare (21.4). Anche in questo caso chi affida il deposito lo fa perché è in una condizione difficile (21.20, ἦν ἐν ταῖς συμφοραῖς) e la persona che se ne appropria è qualcuno di cui il deponente si fida. Appurate le coincidenze delle situazioni appena presentate, ovvero la difficoltà del deponente, l'assenza di testimoni durante la pratica e il ruolo del rapporto di fiducia come unica garanzia di restituzione, si potrà osservare una questione terminologica comune che emerge dal confronto dei testi, ovvero l'uso del verbo ἀποστερεῖν per indicare l'azione di chi si impossessa di un deposito. Al paragrafo 10 della *Contro Eutino* si legge ἀποστερεῖν δ' οὐχ οἷόν τ' ἄλλον ἢ τὸν παρακαταθέμενον: "Non si può defraudare se non chi ci ha affidato un deposito". Anche nella nostra iscrizione troviamo ἀποστερεῖν per descrivere l'azione della ladra alle ll.7-8 e 12-13 e in entrambe le orazioni sopra citate è questo l'unico verbo utilizzato per descrivere l'agire disonesto di Pasione e di Eutino in relazione ai depositi rispettivamente affidati loro. In questi casi quindi i colpevoli non hanno propriamente rubato il deposito, azione che sarebbe stata invece espressa con il verbo κλέπτειν oppure ἀρπάζειν, bensì se ne sono appropriati, non restituendo ciò che solo momentaneamente era in loro possesso<sup>57</sup>. Si noti dunque che quanto avviene non deve essere descritto propriamente come un furto, ma come una mancata restituzione, che implica necessariamente un legame tra le persone coinvolte nella pratica fondata sulla *pistis*, che viene così violata<sup>58</sup>.

### *3.2 Il ruolo del giuramento*

Rispetto all'inviolabilità del deposito è necessario osservare la presenza di giuramenti. Questo spiega quanto la richiesta di giustizia del defraudato Theogenes si situi al confine tra istanze e valori fondamentali all'interno di un contesto comunitario. La persona che giura compie simultaneamente tre azioni<sup>59</sup>: 1. Fa una dichiarazione volta a confermare qualcosa che è accaduto o non accaduto; ciò può concernere il passato o il presente: in questi casi si parla di giuramento assertorio.

<sup>57</sup> Cohen 1983, 13-33 discute dell'utilizzo del verbo ἀποστερεῖν, analizzando le orazioni atiche nelle quali esso compare e distinguendo i casi in cui a ricorrere è questo verbo (nel caso di prestito e deposito). Lo studio mette in luce come nei casi in cui si usa vi sia, inizialmente, un accordo tra le parti, per cui ciò che è preso in deposito o in prestito viene ricevuto "legalmente" e poi non restituito, configurandosi quindi come un'appropriazione indebita. Riflessioni più articolate sulla distinzione tra appropriazione e furto saranno presentate in un'altra sede.

<sup>58</sup> In questa sede anticipo riflessioni che saranno oggetto di più ampia discussione nella pubblicazione della mia tesi dottorale, attualmente in corso di rielaborazione per la stampa.

<sup>59</sup> Sommerstein-Torrance 2014, 1-2.

Se la dichiarazione concerne il futuro si parla invece di giuramento promissorio. 2. Chiama uno o più poteri soprannaturali a testimoni delle proprie affermazioni e a garanti della verità<sup>60</sup>. 3. Invoca una maledizione condizionale (“conditional curse”) su sé stesso nel caso in cui dichiararsi il falso oppure violi la propria promessa<sup>61</sup>. Nella nostra iscrizione (Il.4-8) si specifica che il giuramento concerne tre azioni: Ὁμώμοκεν αὐτῶι μὴ ἰσπερέσαι μηδὲ ἀδικῆσαι αὐτὸν παρακαταθήκην μηδὲ λαβοῦσαν ἀποσιστερεῖν. Il giuramento infranto dalla ladra è relativo a “non derubare”, “non commettere ingiustizia contro di lui quanto a un deposito” e “non appropriarsene avendolo ricevuto”, costei aveva fatto un giuramento promissorio a Theogenes, che ha poi ha infranto.

Quanto sia importante il giuramento nel mondo greco e di rimando quanto sia grave commettere uno spergiuro emerge dalle testimonianze epigrafiche e letterarie<sup>62</sup>. La sorte di uno spergiuro è quella di ricevere su di sé una maledizione; che, in forma condizionale, è presente in ogni giuramento e quindi viene riattivata qualora esso sia infranto<sup>63</sup>. Quando si giura lo si fa in nome di una o più divinità, che sono testimoni e garanti che quanto si giura sarà effettivamente realizzato, per questo il giuramento è un atto religioso; in tal senso lo spergiuro è un’offesa agli

<sup>60</sup> Nella letteratura greca si trovano tuttavia svariati casi nei quali a essere invocati come testimoni nel giuramento non sono divinità bensì entità che possono essere eroi, oggetti o concetti astratti (Sommerstein-Torrance 2014, 111-131). In tal senso si ricorda il giuramento di Achille nell’*Iliade* (1. 233-246) con il quale l’eroe invoca lo scettro di Agamennone, simbolo del potere regale. Un caso esemplare in cui si sommano divinità, eroi ed elementi naturali tra gli agenti invocati è quello del giuramento degli efebi ateniesi (Rhodes-Osborne, *GHI* 88). In questo caso i giovani, impegnandosi a combattere per la patria, invocavano Aglauro, Estia, Enio, Enialio, Ares, Atena, Areia, Zeus, Tallo, Auxo, Egemone, Eracle, insieme a grano, orzo, vite, olivi e fichi.

<sup>61</sup> Cfr. Plut., *Quaes.Rom.* 44: ἡ ὅτι πᾶς ὄρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιτορκίας, κατάρα δὲ δύσφημον καὶ σκυθρωπὸν; “O perché ogni giuramento finisce in una maledizione dello spergiuro, è la maledizione è una cosa infamante e nefasta?” (Trad. a c. di Filippo Carlà-Uhink)

<sup>62</sup> Si potrà ricordare il caso omerico dei compagni di Odisseo, puniti da Zeus con una tempesta e il naufragio della nave e dunque annegati, poiché colpevoli di aver infranto il giuramento di non cibarsi dei buoi del Sole (*Od.* 12.298-307), è un esempio letterario di punizione divina per lo spergiuro (Sebbene Odisseo grazie al favore di Zeus sfugga alla morte, tuttavia paga lo spergiuro dei suoi compagni con le peripezie successive. Per questa e altre punizioni “divine” dello spergiuro cfr. Sommerstein – Torrance 2014, 295-303, spec.297-299). Nella poesia arcaica (Archiloco, Ipponatte, Alceo) quella dello spergiuro è una colpa lamentata di frequente, sebbene in contesti tra loro diversi (sulla maledizione come risposta al giuramento nel contesto delle eterie di VII-VI a.C. Giordano 1999, 52-59).

<sup>63</sup> Così Giordano 1999, 56: “Come si è visto, la maledizione condizionale presente nei giuramenti è la garanzia e la difesa del patto, e si prospetta come punizione per chi contravvenga a quanto è stato giurato, per questo i giuramenti hanno come clausola una maledizione contro lo spergiuro. Quando si verifichi la violazione del patto e del giuramento la maledizione da condizionale diviene effettiva.”, la quale cita in nota Plut., *Quaes.Rom.* 44 (ἡ ὅτι πᾶς ὄρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιτορκίας, κατάρα δὲ δύσφημον καὶ σκυθρωπὸν;)

dèi e come tale un crimine di natura religiosa<sup>64</sup>. Questo dato arricchisce il quadro della responsabilità della ladra che ha ingannato Theogenes. Il giuramento è un elemento che torna, è alla base dell'atto che sancisce l'affidamento del deposito, ma vi si ricorre anche in caso di sottrazione, perché il depositario possa garantire la propria innocenza giurando di non aver sottratto nulla<sup>65</sup>: in entrambi i casi la solennità del giuramento si configura come l'elemento centrale nella pratica del deposito e la mancata osservanza di esso è uno degli elementi che sembrano determinare la gravità del furto di deposito e la sua stretta relazione con le divinità, chiamate a intervenire per difendere il proprio onore. Compresa la natura del crimine che è stato compiuto dalla ladra del deposito di Theogenes, si comprenderà ora il valore profondo delle invocazioni fatte dalla vittima di questo crimine.

#### *4. Le invocazioni, l'iconografia delle mani alzate e la maledizione*

Osserviamo quanto testo e monumento, con le sue caratteristiche, siano inscindibili e in che modo si possa interpretare il dato iconografico delle mani alzate visibile sulla stele (v. fig.1) alla luce del testo.

<sup>64</sup> Fitzgerald s.v. in *EAH*, 2013. Come si legge - sebbene sia ben più tardo - nel *Codex Iustiniani* (4.1.2): *ius iurandi contempta religio satis deum ultorem habet*: "Il sacro dovere del giuramento, essendo stato disprezzato, ha come vendicatore bastate il dio" (cfr. Chaniotis 1997, 371 n.99). Su questo si offrirà altrove una casistica più ampia relativamente in particolare alle fonti epigrafiche.

<sup>65</sup> In Erodoto (6.86) si narra la storia di Glauco, depositario poi punito come spergiuro. Lo spartano Leutichida narra la storia agli Ateniesi per mostrar loro quanto sia importante restituire un deposito e quanto sia grave cercare di non farlo, al fine di convincerli a restituire agli Egineti i loro concittadini. Il giuramento di cui si parla in questo episodio (sebbene non sia stato poi neppure effettivamente prestato) è successivo alla ricezione di un deposito, ed è di conseguenza un giuramento assertorio, con il quale il depositario poteva affermare di non aver mai ricevuto un deposito o dichiarare la propria innocenza; sicuramente non si tratta di un giuramento promissorio, poiché Glauco ha già ricevuto il deposito in questione; Glauco aveva pensato di giurare *ex post* la propria estraneità al deposito. Il responso della Pizia è tutto incentrato sull'importanza del giuramento e sulla gravità di un mancato rispetto di esso. Alla fine del racconto (86 δ) Glauco restituisce ai Milesi il loro denaro, ma Leutichida sottolinea in conclusione come di Glauco non fosse ormai rimasto più nulla, né discendenti né focolare. La sola intenzione di rubare un deposito, tradendo la πίστις del deponente, spergiurando, merita di essere punita nel più severo dei modi. Un altro racconto che illustra l'importanza del deposito in merito al suo legame con il giuramento ci è offerto dalla favola esopica Παρακαταθήκην εἰληφώς καὶ Ὀρκος. In relazione alla sua centralità per la comprensione della pratica del deposito l'episodio di Glauco è stato analizzato nel dettaglio da Scheibelreiter (2008) e Cusumano (2013). L'episodio di Glauco è menzionato anche in Dione Crisostomo (*Orationes* 74), Plutarco (*De sera*, 556c-d) e ne riferisce Giovenale (13. 199-208), in una satira tutta dedicata alla questione di una mancata restituzione di deposito. Il racconto erodoteo di Glauco sarà in questa sede citato in quanto fondamentale per elementi lessicali e contenutistici utili a contestualizzare l'importanza riservata al deposito nel mondo greco. La storia del sacerdote di Dioniso Macareus, a Mitilene, narrata da Claudio Eliano (*VH* 13.2) ricalca quella erodotea cfr. Scheibelreiter 2020, 49.

Alla l. 2 l'azione che Theogenes dichiara di compiere è quella di "alzare le mani" contro una persona esecranda attraverso la formula αῖρει τὰς χεῖρας (l.2)<sup>66</sup> e l'espressione si riflette nell'iconografia delle mani sollevate posta sulla sommità dell'epigrafe (fig. 1). L'espressione αῖρει τὰς χεῖρας ha particolare rilevanza in relazione anche alla presenza, al di sopra della prima linea di scrittura, della rappresentazione di due mani con le dita rivolte verso l'alto (v. fig.1). A Delo tale iconografia ricorre anche in un'altra stele che documenta una richiesta di vendetta<sup>67</sup>, e altresì a Delo sono state ritrovate statuette in terracotta raffiguranti soltanto avambracci dritti con mani rivolte verso l'alto<sup>68</sup>. Nelle fonti letterarie le ὑπτιαι χεῖρες appaiono associate alla preghiera, al giuramento e alla maledizione. Prima di associare una di queste funzioni all'occorrenza che si presenta nella nostra iscrizione sarà bene prenderle in esame. Il gesto delle mani levate al cielo nel rivolgere una preghiera agli dèi è universale<sup>69</sup>, come ricorda lo pseudo-Aristotele nel *De mundo* (400a 16): πάντες ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι, "tutti noi uomini preghiamo sollevando le mani al cielo"<sup>70</sup>. D'altronde già in Omero (*Il.* 8.345-347)<sup>71</sup> il gesto è esplicitamente definito come quello proprio della preghiera<sup>72</sup>. Ma le mani alzate al cielo sono anche un gesto associato al giuramento<sup>73</sup>. Franz Cumont nei suoi studi su questa rappresentazione iconografica ha sottolineato il nesso tra il gesto delle mani alzate e l'invocazione di maledizioni, in particolare nelle iscrizioni funerarie<sup>74</sup>. A seconda del contesto, Cumont (1933, 389) ha attribuito almeno due

<sup>66</sup> L'espressione ricorre anche in una richiesta di vendetta per una morte prematura da Alessandria (Cumont 1923, 76 nr. 22) e nell'epitaffio di un tale Apollonides contenente una maledizione contro violatori di tombe da Hadrianoutherai, in Misia (*SEG* 41.1060, l.1; Strubbe 1997, nr.19).

<sup>67</sup> Si tratta di *I.Delos* 2532, una stele funeraria recante la preghiera con cui una tale Heraclea chiede che sia punito l'anonimo che ha causato la morte della sua giovane figlia. La preghiera è rivolta al dio ebraico, con una terminologia che ricalca quella della *LXX*; anche su di essa, come si è detto, sono rappresentate due mani levate in alto. Per un commento a tale testo cfr. van der Horst – Newman 2008, 135-143. Sulle componenti emozionali dell'iscrizione Salvo 2012.

<sup>68</sup> Laumonier 1956, 100.

<sup>69</sup> Jakov-Voutiras 2005, 122-123.

<sup>70</sup> Pulleyn 1997, 189; Graf 2007, 145.

<sup>71</sup> οἱ μὲν δὴ παρὰ νηυσὶν ἐρητύοντο μένοντες, ἀλλήλοισί τε κεκλόμενοι καὶ πᾶσι θεοῖσι/ χεῖρας ἀνίσχοντες μεγάλ' εὐχετόωντο ἕκαστος.

<sup>72</sup> Anche Achille, narrando in una preghiera l'oltraggio subito da Agamennone, si era rivolto in lacrime alla madre, stendendo le mani (*Il.* 1.351): πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο χεῖρας ὀρεγνύς per quest'ultimo passo cfr. Picard 1936, 143.

<sup>73</sup> Sommerstein e Torrance, nel loro volume sul giuramento nel mondo greco riportano una serie di azioni preliminari o che accompagnano un giuramento nelle fonti antiche: tra queste l'innalzamento dello scettro al cielo, l'azione di toccare la terra, lo spargimento di sangue e il gesto di levare le mani al cielo (Sommerstein – Torrance 2014, 32). Si veda anche il volume di Knippschild (2002).

<sup>74</sup> Cumont 1923, 65-80; 1926/27, 69-78; 1933, 385-395. Cumont raccolto in tre diverse pubblicazioni iscrizioni recanti questo simbolo così come quelle contenenti invocazioni a Helios, a cui,

significati all'occorrenza del simbolo delle mani alzate<sup>75</sup>: nelle dediche esso accompagna un'acclamazione al dio, per esprimere gratitudine a seguito di un aiuto ricevuto; nel caso degli epitaffi sembra invece simboleggiare un'invocazione a Helios volta a punire eventuali colpevoli (della morte prematura o inspiegata del defunto)<sup>76</sup>. Il simbolo delle mani alzate ricorre poi in alcune *arai epitymbioi* (nrr. 168, 209, 359) in associazione a morti inspiegate o premature<sup>77</sup>. Secondo Nicole Belayche la rappresentazione del gesto, nell'ambito dell'epigrafia di Lidia e Frigia del II-III secolo d.C., esprimerebbe la volontà di esaltare la divinità, sarebbe dunque un'ulteriore manifestazione della tendenza all'aretologia tipica della religiosità di quelle aree<sup>78</sup>. Fritz Graf, ampliando il *corpus* di Cumont, è tornato a riflettere sul significato del simbolo delle mani alzate<sup>79</sup>, considerando una serie di epitaffi che insieme alla presenza delle mani alzate contengono maledizioni<sup>80</sup>. Sulla base di questa analisi trova tuttora sostenibile l'ipotesi di Cumont secondo cui il simbolo delle mani alzate negli epitaffi andrebbe connesso a una preghiera che richiede vendetta<sup>81</sup>. La nostra iscrizione presenta l'iconografia delle mani alzate e l'esplicito riferimento a tale gesto: l'iscrizione di Theogenes è peculiare in quanto è l'unico di contesto non funerario e l'unico con esplicito riferimento verbale al gesto. È utile recuperare il contesto della richiesta di Theogenes, con tutti gli elementi sopracitati, per tentare di cogliere il significato del gesto. Nell'iscrizione qui in analisi, l'iconografia viene richiamata nel testo e alla l. 3 sono menzionati i nomi delle divinità alle quali la vittima leva le mani: τῶ Ἡλίῳ καὶ τῇ

lo si è detto, per le sue qualità di *panoptes* e *panderkes*, si rivolgono suppliche quale vendicatore e giustiziere. Non c'è attualmente un *corpus* delle iscrizioni in lingua greca e latina con il simbolo delle mani alzate, ma negli ultimi anni diversi studi si sono riavvicinati alla questione e, nel tentativo di far luce sul significato dell'iconografia in precisi contesti, hanno ripercorso la storia degli studi in proposito. Da ultima sulla questione Antonietta Brugnone. Brugnone 2021, 169-203. Prima di lei si vedano anche i contributi di Mittmann 1997, 19-47; Morant 1999, 289-294; Cilberto-Mainardis 2005, 175-184. Queste ultime si interrogano sul significato del simbolo a partire dalla sua rappresentazione su un sarcofago di Buttrio: dalla loro indagine emerge che sono soltanto tre gli esemplari di sarcofago che, oltre a questo, recano tale iconografia.

<sup>75</sup> Graf 2007, 145-146.

<sup>76</sup> Su una terza possibile funzione (il simbolo rappresenterebbe l'invocazione a una divinità per la protezione di una necropoli) non c'è invece consenso (cfr. Graf 2007, 146).

<sup>77</sup> Le epigrafi recanti maledizioni contro i violatori di tombe sono state raccolte da Strubbe (1997) in *Arαι Epitymbioi*. Un'altra delle *arai* (la nr. 284), un epitaffio voluto da una certa Eraklia per i propri genitori defunti, reca sul retro la rappresentazione di mani alzate; tuttavia, esse non hanno il valore di vendicare una morte prematura o inaspettata, bensì la rappresentazione intende intensificare il potere della maledizione per chi dovesse violare la tomba, cfr. Strubbe 1991, 42.

<sup>78</sup> Belayche 2007, 77.

<sup>79</sup> Graf 2007, 139-150. Graf (2007, 145) è convinto che in tutti e tre gli esempi il gesto di "alzare le mani" si associ a una maledizione o comunque a una preghiera a sfondo vendicativo.

<sup>80</sup> Ivi, 146-149.

<sup>81</sup> Altre indicazioni bibliografiche in Salvo 2012, 244 n. 46.

Ἄγνῃ Θεῶ. L'invocazione è da porre in relazione con la tipologia di torto subito da Theogenes e con la colpa di cui la donna si è macchiata, oltre che con alcuni aspetti peculiari delle due divinità nel contesto del santuario degli dèi siriaci di Delo. Come è noto, Helios “vede ogni cosa”<sup>82</sup>, per questa sua caratteristica è una delle divinità più frequentemente associate alla vendetta, come mostrano ad esempio le *funeral pleas for justice* in cui il Sole è invocato in relazione a individui morti prematuramente, inspiegabilmente o in modo violento e innaturale (βίαιοθάνατοι)<sup>83</sup>. L'appello a Helios di Theogenes non sembra legato soltanto alla generica connotazione del Sole come “giustiziere”. Il risentimento di Theogenes nei confronti della donna, infatti, si esprime attraverso una serie di termini (l. 4: ὀμώμοκεν “ha giurato”, ll. 9-10: πεπίστευκα ἴσρκω, (“ho prestato fede al giuramento”) che richiamano un punto centrale della vicenda: la donna ha tradito il giuramento che ha avuto luogo al momento dell'affidamento del deposito. L'invocazione a Helios (oltre che alla Hagne Thea) appare ancora più significativa, se si considera che il Sole è specificamente preposto, insieme a Zeus e a Ge, alla tutela dei giuramenti in quanto θεοὶ ἴσρκιοι, come attestano già i poemi omerici<sup>84</sup>. Il legame di Helios con il giuramento risiede, a quanto i versi omerici attestano, nella sua capacità di vedere tutto. Si può pertanto ritenere che Helios, sia invocato nella presente iscrizione in qualità di vindice ma soprattutto di tutore dei giuramenti, giacché al cuore della delusione di Theogenes vi è un giuramento, che non è stato rispettato. La centralità del giuramento, che è il fulcro della strategia con la quale il crimine della donna assurge a crimine religioso da colpa nei confronti di Theogenes, emerge molto bene guardando all'altra invocazione: quella all'

<sup>82</sup> Come si ricorda già nell'*Iliade* (Il. 3.277) ma anche in *Od.* 11.109 e nell'*Inno a Demetra* (69 sqq.).

<sup>83</sup> Cumont 1923, 65-80 si è occupato dell'iscrizione di Theogenes all'interno di una ricerca, sviluppata proprio con il supporto di iscrizioni, sul ruolo di vendicatore che nel mondo mediterraneo è stato attribuito al Sole e sul ricorrente simbolo delle mani alzate presente sulle stele di persone morte prematuramente o di morte violenta e, in un caso, su una stele contenente una richiesta di giustizia per appropriazione di deposito: quella appunto di Theogenes. Nella stessa raccolta è incluso l'epitaffio di una tale Statilia (*RECAM* II 242), un altro caso di appropriazione di deposito, sebbene all'interno di un epitaffio. Su questa iscrizione mi soffermerò altrove.

<sup>84</sup> V. Cumont 1923, 69. Menelao, prima del duello con Paride (3.276-291), sollevando le mani al cielo, prega così: “Zeus padre, signore dell'Ida, gloriosissimo, sommo, e tu, Sole, che tutto vedi e tutto ascolti, e Fiumi e Terra, e voi due che sotterra punite i defunti, chiunque ha commesso spergiuoro, siate voi testimoni, sorvegliate i patti leali [...]”, Trad. a c. di Cerri 2016 [1999]. Anche nel libro 19, ai vv. 258-260, è presente un'invocazione simile, quando Agamennone giura di non aver toccato la figlia di Briseo: “Sappia adesso Zeus per primo, tra gli dèi il più alto e il più grande, poi la Terra e il Sole e le Erinni, che sottoterra puniscono gli uomini, chiunque commetta spergiuoro: io non ho toccato la figlia di Briseo, né portandola a letto né in altro modo. È rimasta intatta nella mia tenda. Se in ciò è qualcosa di falso, gli dèi mi diano infiniti dolori, quanti ne danno a chiunque inganna giurando.” Trad. a c. di *Id.*

Ἀγνή Θεά. Essa è stata identificata dal primo editore, Hauvette-Besnault, con la cd. Dea Syria (la nostra stele è stata infatti rinvenuta nel cd. santuario degli dèi siriaci o della dea Syria<sup>85</sup>), che, secondo un passo di Strabone (16.1.27) relativo alla Mesopotamia, corrisponde ad Atargatis<sup>86</sup>. L'ipotesi di Hauvette-Besnault è dunque che, nella preghiera di Theogenes, Helios corrisponda a Hadad, e che, invece, la Ἀγνή Θεά sia la dea Atargatis<sup>87</sup>. La dea, venerata specialmente nel suo santuario di Hierapolis in Siria settentrionale, aveva anche un culto a Dura Europos, e, almeno a partire dal II a.C.<sup>88</sup>, nell'isola di Delo<sup>89</sup>. Effettivamente, le dediche rinvenute nel santuario delio rimandano in circa sessanta casi alla dea Syria<sup>90</sup>, invocata con il nome semitico di Atargatis<sup>91</sup>, ma più spesso come Hagne Theos o Hagne Thea<sup>92</sup>; ben cinque volte è invocata come Hagne Aphrodite Syria Theos<sup>93</sup>. Anche se non necessariamente chi ha prestato il giuramento di non essersi impossessata del denaro di Theogenes era una schiava, è tuttavia da ricordare che Atargatis è associata alle manomissioni in altri due luoghi del mondo greco: a Phistyon e a Beroia<sup>94</sup>. È vero che la dea Syria è invocata nelle manomissioni; tuttavia, la specificità dell'epiteto con cui la troviamo in questo testo non ricorre nei testi di manomissione. Qui Atargatis è la Ἀγνή Θεά<sup>95</sup>. Theogenes richiama il potere della dea in nome della quale ha giurato la ladra e sembra che in relazione a tale giuramento l'*hagneia* della dea sia significativa. Parker ha riflettuto sul significato di

<sup>85</sup> Come ricorda Will (1985, 3) l'edificio è indicato con diversi nomi a partire da Hauvette (1881) che parla di santuario degli "dieux étrangers", Roussel (1910) parla invece di santuario degli "dieux syriens"; da ultimo Will afferma che potremmo riferirci "directement à Atargatis ou à la Déesse Syrienne" (1985, 3) e indicare dunque con il nome di tale divinità quello che era effettivamente il suo santuario.

<sup>86</sup> Anche nella *Naturalis historia* viene proposta la stessa identificazione: qui Plinio il Vecchio, sempre a proposito di Bambyce / Hierapolis, ricorda la divinità che era lì venerata: (5.19) *Syris vero Mabog (ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta, colitur) [...]*.

<sup>87</sup> Sulla dea Atargatis: Lambrechts – Noyen 1954, 258-277; Hörig 1984, 1538-158; Bilde 1990, 151-187; Baslez 1999, 229-248; Lightfoot 2003, 1-85; Dirven 2013, s.v. Atargatis.

<sup>88</sup> Cfr. *supra*.

<sup>89</sup> Lightfoot 2003, 44-50.

<sup>90</sup> Will 1985, 144.

<sup>91</sup> *I.Délos* 2226-2247-2258-2261-2264-2283-2285.

<sup>92</sup> *I.Délos* 2263-2267-2269-2273-2284-2297-2531; *SEG* 31.731.

<sup>93</sup> *I.Délos* 2245-2250-2251-2252-2275.

<sup>94</sup> Hörig 1984, 1565-1566. Un altro riferimento al rapporto tra la dea e gli individui in stato di schiavitù è in Diodoro Siculo (34-35.2.6-7), in cui si legge che uno schiavo siriano, definito μάγος, fomentò la ribellione degli schiavi avvenuta in Sicilia nel 136-132 a.C. affermando di agire per ordine divino e che, apparsagli in sogno la dea Syria, costei gli rivelò che egli sarebbe divenuto re, cfr. Van Berg 1972, 100-101; Hörig 1984, 1568.

<sup>95</sup> Sull'*hagneia* di Atargatis a Delo: Baslez 1999, 229-248; Lightfoot 2003, 49; Bonnet 2014, 512.

*hagnos* mettendo in luce in particolare il fatto che tale aggettivo<sup>96</sup>, così come *semnos*, quando viene utilizzato in riferimento agli dèi non ha il significato di “puro” (pure), ma quello di “demanding respect”<sup>97</sup>, traducibile in italiano con venerando o temibile<sup>98</sup>. Parker di questo aggettivo evidenzia l’uso per denotare l’inviolabile santità di misteri, suppliche, santuari e giuramenti<sup>99</sup>. Prima di Parker già Eduard Williger aveva analizzato il significato di questo aggettivo<sup>100</sup>, tra le occorrenze che ha riportato sono significative in questo contesto quelle che mostrano l’evidenza del significato “reverendo, degno di rispetto”. In due luoghi dell’*Odissea* la dea Artemide è ad esempio invocata in associazione alla morte, ed è caratterizzata come *hagne*<sup>101</sup>. Sebbene quindi l’*hagneia* possa essere associata alla purezza rituale, richiamando le prescrizioni del regolamento cultuale *I.Délos* 2530<sup>102</sup>, in questo caso si può dire che l’invocazione di Theogenes è più puntuale e diretta precisamente alla dea in nome della quale la colpevole del furto ha giurato, e che quindi il nome *hagne* può essere inteso nel senso di “temibile e veneranda”. Si potrebbe pensare che la colpevole abbia prestato il giuramento poi infranto proprio in nome di questa divinità per la sua caratterizzazione reverenziale che è altrettanto verificabile della più vulgata “purezza”. Si può ricordare poi la disposizione all’ascolto di Atargatis e dunque all’aiuto di quanti le si rivolgevano: in un’iscrizione su lamina bronzea rinvenuta nel santuario di Delo l’epiteto con cui ci si rivolge alla dea Atargatis (Α[τά]ργι 1. 1) è infatti ἐπήκοος (ἐπήκοω, 1. 2)<sup>103</sup>. Atargatis è definita così anche in un’iscrizione (*SEG* 18.622) proveniente da

<sup>96</sup> Parker 1991, 147-151 (= Parker 1987).

<sup>97</sup> *Hazomai*: «éprouver une crainte respectueuse», v. Chantraine s.v

<sup>98</sup> Parker 1991, 147 (= Parker 1987).

<sup>99</sup> Ivi, 148.

<sup>100</sup> Williger 1922, 37-72.

<sup>101</sup> In *Od.* 5.123-124, ribattendo a Hermes che le annuncia di lasciar andare Odisseo al suo destino, Calipso definisce gelosi gli dèi e ricorda la sorte di Orione, strappato ad Aurora: ἦος ἐν Ὀρτυγίῃ χρυσόθρονος Ἄρτεμις ἀγνή/οῖς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιοχόμενη κατέπεφεν “Finché in Ortigia Artemide veneranda dall’aureo trono lo uccise raggiungendolo con le sue frecce miti”. Anche in *Od.* 18.201-202 Artemide è *hagne* in associazione alla morte, ed è descritto così un risveglio di Penelope: αἶθε μοι ὧς μαλακὸν θάνατον πόροι Ἄρτεμις ἀγνή/αὐτίκα νῦν [...] “Oh, tenera sonnolenza avvolsse me che aspramente soffro. Se così tenera morte Artemide veneranda subito ora mi desse...” Gli dèi ctoni, Hermes e Ge, sono pure definiti *hagnoi* durante l’invocazione del fantasma del re Dario in *Pers.* 628-629: ἀλλά, χθόνιοι δαίμονες ἀγνοί, / Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ, βασιλεῦ τ’ ἐνέρων; anche in quest’occorrenza non si tratta certo di dèi puri, ma piuttosto temibili o venerandi, così come è piuttosto temibile lo Zeus invocato in *Suppl.* 651 (Ζηνὸς ἀγνοῦ), del quale si è poco prima ricordato l’essere vendicatore e guardiano (πράκτορ’ ἐπίσκοπον, v.646) invincibile (δυσπολέμητον, v.647).

<sup>102</sup> ἀγαθῆ τύχῃ· ἀγνεύοντας | εἰσιέναι ἀπὸ ὄψαριου τριταίου· ἀπὸ ὑείου λουσάμενον· ἀπὸ γυναικὸς τριταίου<ς>· | ἀπὸ τετοκείας ἑβδομαίου· | ἀπὸ διαφθορᾶς τετραρκοσταίου· ἀπὸ γυναικείων ἐναταίου.

<sup>103</sup> Hauvette-Besnault 1882, 499 nr. 21; Weinreich 1912, 11 nr. 42.

Ptolemais, in Palestina, datata al periodo ellenistico<sup>104</sup>; nella dedica la dea è presente insieme ad Hadad ed essi sono definiti θεοὶ ἐπήκοοι (ll. 1-2). L'attributo ἐπήκοος, da intendersi come un predicativo, alla maniera dei latini *audiens* e *audientissimus*<sup>105</sup>, può dirci qualcosa sul perché la donna l'abbia chiamata in causa nel suo giuramento<sup>106</sup>: in una laminetta che è stata definita *prayer for justice* (SEG 47.510)<sup>107</sup>, la vittima chiede così che la sua supplica sia accolta (ll.15-16): ἄξι[ιῶ πάντα] ἐπήκοα | γενέσ[θαι . .], ed è altresì definito ἐπήκοος il dio invocato nella richiesta di giustizia di una certa Pompeia<sup>108</sup>. Nel I secolo a.C. il *pythagoricus* Nigidio Figulo scrive della dea: *deam Syriam benignissimam, maxime quae misericors ad homines pertinebat, quia multa quaeque ad utilitatem hominibus verterentur, ea dicitur inquisisse*<sup>109</sup>. Le fonti che ci dicono di più a proposito del carattere di questa divinità rimandano concordemente a episodi che evidenziano la natura umiliante delle privazioni cui si sottoponevano i fedeli in caso di contravvenzione alle norme religiose<sup>110</sup>. Sebbene non si sappia di più della caratterizzazione della Atargatis venerata a Delo, quanto finora esposto contribuisce a definire i connotati di una divinità disponibile all'ascolto e, come si legge in alcuni paragrafi dell'opera luciana (*DDS* 19 e 21), vendicativa in caso di inottemperanza alle sue prescrizioni. Come si è visto, nell'invocazione di Theogenes è però centrale il riferimento a un giuramento in nome della dea, infranto per via dell'appropriazione di deposito commessa: quindi Theogenes può chiedere giustizia

<sup>104</sup> Hörig 1984, 1564.

<sup>105</sup> Versnel 1981, 35. A proposito dell'epiteto ἐπήκοος: Weinreich 1912, 1-68; Versnel 1981, 34-37.

<sup>106</sup> Il termine, associato a moltissime divinità è rappresentativo della fiducia dei fedeli nell'azione del dio ed evoca una sfera di azione che in epoca ellenistica può essere anche quella del sovrano. L'inno itifallico per Demetrio Poliorcete è un esempio di come possa emergere l'aspetto della fiducia nella disponibilità del monarca: di Demetrio si coglie la presenza reale, mentre altri dèi "non hanno orecchie" (v. 16 οὐκ ἔχουσιν ὠτα), egli è concretamente presente e lo si può pertanto pregare. Su questo Chaniotis 2011, 157-195. Su ἐπήκοος anche Stavrianopoulou 2013, che sottolinea la rilevanza dell'aggettivo per osservare le mutate disposizioni nei confronti di dèi e governanti.

<sup>107</sup> Una più recente lettura dell'iscrizione è quella offerta da Curbera (2017, 144-147).

<sup>108</sup> Per l'*editio princeps* di questa laminetta argentea si veda Kotansky 2020, il testo rientra nel mio *corpus* di *prayers for justice* di prossima pubblicazione.

<sup>109</sup> Fr. 100 Swoboda, cfr. Lightfoot 2003, 77 n.208.

<sup>110</sup> Lightfoot 2003, 78 n. 109 e 213; cfr. Menand 631 K: παράδειγμα τοὺς Σύρους λαβέ / ὅταν φάγωσ' ἰχθὺν ἐκεῖνοι διὰ τινα/αὐτῶν ἀκρασίαν, τοὺς πόδας, τὴν γαστέρα / οἰδοῦσιν, ἔλαβον σακίον, εἴτ' εἰς τὴν ὁδὸν / ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου καὶ τὴν θεὸν / ἐξιλίασαντο τῶι τεταπεινώθαι σφόδρα; Apul *Met.* 8.28.1: *Infit vaticinatione clamosa conficto mendacio semet ipsum incessere atque criminari, quasi contra fas sanctae religionis dissignasset aliquid, et in super iustas poenas noxii facinoris ipse de se suis manibus exposcere. Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est, contortis taenis lanosi velleris prolixo fimbriatum et multiugis talis ovium tesseratam, indidem sese multinodis commulcat ictibus mire contra plagarum dolores praesumptione munitus.*

all'hagne thea, Syria Atargatis, per più ragioni: sia perché tale divinità ha un legame con la tutela e la liberazione degli schiavi, come dimostrano la sua presenza nei processi di manomissione, ma soprattutto Theogenes si rivolge a quella dea perché è in suo nome che la colpevole ha giurato e dunque la dea, testimone del giuramento, è stata offesa dallo spergiuro della donna. Per questo motivo nella parte finale della sua preghiera egli chiama sulla colpevole la punizione della dea (μή ἐκφύγοι τὸ κράτος τῆς θεᾶς, “Che non possa sfuggire al potere della dea!”, ll. 14-15).

#### 4.1 La richiesta presso il santuario: i *therapeutai*

Alle ll. 15-18, l'appello ai θεραπευταί della dea ci riporta dal piano rivolto direttamente alle divinità al secondo piano su cui si articola la richiesta di Theogenes, ovvero quello “umano”<sup>111</sup>. Le traduzioni proposte dai vari editori per rendere il significato del sostantivo θεραπευταί sono state finora due: si sono identificati con il termine i devoti della dea e/o gli attendenti della stessa. Hauvette-Besnault sostiene che essi siano “des ministers”<sup>112</sup>, Dürrbach non esclude nessuna possibilità<sup>113</sup>, mentre Roussel ritiene che si tratti dei devoti<sup>114</sup>, così come Ernest Will<sup>115</sup>. Fritz Graf li identifica come “Verherer”: adoratori<sup>116</sup>. Anche Henk Versnel ritiene che si tratti dei devoti alla dea, ma include tra essi anche il clero del tempio<sup>117</sup>. Uno studio approfondito sul significato del termine *therapeutai*, utile a contestualizzare la richiesta di Theogenes, è stato condotto da Marie-Françoise Baslez, che ha indagato le associazioni semitiche nel mondo greco<sup>118</sup>, focalizzandosi in particolare sulla presenza di tali figure nel santuario delio<sup>119</sup>. L'isola di Delo risulta il primo luogo dal quale provengono notizie su *therapeutai* in contesto greco: figure chiamate con questo nome c'erano già alla fine del III

<sup>111</sup> Come osserva anche Irene Salvo nel suo studio sulle componenti emotive delle *prayers for justice* (Salvo 2012) analizzando le strategie comunicative adottate da Theogenes, la richiesta di costui si muove in due direzioni. L'appello alla giustizia è rivolto sia alla dea sia ad altri membri della comunità (i *therapeutai*) affinché diffamino la ladra, e ciò, considerata la piccola comunità dell'isola di Delo, avrebbe indubbiamente portato a far sì che la colpevole acquistasse quanto meno una pessima fama agli occhi di tutti.

<sup>112</sup> Hauvette-Besnault 1882, 479.

<sup>113</sup> Interpretando il termine Dürrbach (1904, 152) afferma: “L'auteur de l'imprécation engage tous les serviteurs (ou les adorateurs) de la déesse à maudire sans trêve son ennemie.”

<sup>114</sup> Roussel 1916 (rist.1987), 466.

<sup>115</sup> Will 1985, 139.

<sup>116</sup> *TheoCRA* III 260 nr.65, 2005.

<sup>117</sup> Versnel 1999, 141: “No doubt the group of those devoted to the goddess, including the sacred personnel of the temple”; 2010, 294.

<sup>118</sup> Baslez 2001, 235-247.

<sup>119</sup> Baslez 2014, 109-122.

secolo a.C. (*IG XI 4, 1217 = RICIS 202/0115*)<sup>120</sup>, ricordate in documenti relativi al santuario delio di Serapide, mentre, in collegamento con il culto delio della dea Syria, si ha notizia di essi a partire dal 110 a.C. ca.<sup>121</sup>. Dalla fine dell'età ellenistica *therapeutai* sono menzionati in documenti provenienti da diversi santuari egizi del mondo greco (Demetriàs, Magnesia sul Sipilo, Maronea, Cizico)<sup>122</sup> e sempre grazie alle testimonianze epigrafiche la Baslez ha individuato molteplici santuari che nel mondo greco attestano la presenza di figure così denominate. Baslez osserva che nel tempio di Zeus a Sardi i *therapeutai* sono gli unici ad avere accesso all'*adyton*: deve pertanto trattarsi di una frangia privilegiata distinta dai fedeli "comuni"<sup>123</sup>. Nel I d.C. Filone d'Alessandria identifica con lo stesso termine un esemplare gruppo di religiosi di cui, nel *De vita contemplativa*, l'autore descrive le abitudini, consacrate allo studio e alla preghiera<sup>124</sup>. L'etimo del vocabolo *θεραπευταί* è legato al significato religioso di "servizio culturale": mentre fino al VI a.C. con il sostantivo *therapeia* e con il verbo *therapeuo* ci si riferiva ai doveri nei confronti di quanti fossero bisognosi, come i malati o i genitori, a partire dal IV a.C. il vocabolo assume un significato connesso all'idea di "servizio divino"<sup>125</sup>. Dunque, i compiti dei *therapeutai*, secondo le testimonianze letterarie, concernevano la celebrazione di sacrifici (Isocrate 2.20), la fondazione di templi e la pratica di preghiere e offerte (Platone, *Resp.* 427b; *Leg.* 716d); dalle iscrizioni, in particolare da quelle dei santuari delii di Serapide e della dea Syria, sappiamo che la loro funzione è legata alla realizzazione di edifici culturali, ad esempio del teatro all'interno del santuario della dea Syria (*I.Délos* 2628), ma i *therapeutai* si occupano altresì di compiere le libagioni e procurare le vittime per i sacrifici, come nel Serapeo delio<sup>126</sup>. Più di cento sono i nomi di *therapeutai* che emergono dalle liste di sottoscrittori di varie epigrafi dell'isola di Delo tra la fine del II secolo a.C. e l'inizio del I secolo a.C.. Baslez si è domandata se a Delo il termine debba

<sup>120</sup> Ivi, 109 n.2.

<sup>121</sup> *I.Délos* 2222, 2227-2234, 2237, 2240-2241, 2271, 2274, 2628; per i riferimenti si veda Baslez 2014, 109, n.3.

<sup>122</sup> Baslez 2014, 110 e n.10.

<sup>123</sup> Baslez 2014, 118.

<sup>124</sup> Sull'identificazione dei *therapeutai* nel *De vita contemplativa* di Filone d'Alessandria, v. Taylor - Davies 1998, 3-24 e Standhartingen 2017, 129-156; sui *therapeutai* di Asclepio a Pergamo Petridou 2017, 185-213.

<sup>125</sup> È questo il valore semantico che il termine ha nel dialogo platonico *Eutifrone* e che si riscontra in alcune contemporanee orazioni di Isocrate (15.282 e 2.20); nella stessa direzione è il valore del sostantivo *therapeutai* nel *De vita contemplativa* di Filone d'Alessandria: l'opera di Filone, autore giudaico di cultura greca, dimostra inoltre, e contrario, che il modello dei *therapeutai* nel mondo greco non è di provenienza semitica (v. Baslez 2014, 113). I *therapeutai* che menziona Elio Aristide sono un particolare gruppo dei devoti ad Asclepio nel santuario di Pergamo (*Discorsi sacri* 1.1), per cui v. Baslez 2001, 246.

<sup>126</sup> *I.Délos* 1417 = *RICIS*, 202/0424 A II, 155-156; v. Baslez 2014, 114-115.

applicarsi “à l’ensemble des dévots qui fréquentent le sanctuaire ou seulement aux membres d’une association culturelle particulière”: per rispondere a questa domanda viene considerata la riflessione di Roussel secondo cui, considerati i numeri dei *therapeutai* dei quali si ha notizia grazie alle liste di Delo e considerato il fatto che il loro numero corrisponde a circa a un sesto della capacità del teatro, si dovrebbe concludere che tale nome non indichi i devoti nel loro complesso bensì una parte di essi.

La convergenza dei dati provenienti anche da luoghi esterni a Delo conduce Baslez a considerare il gruppo dei *therapeutai* come i membri di un’associazione culturale di devoti particolarmente legati al culto, della quale ella ritiene che probabilmente anche Theogenes fosse membro<sup>127</sup> e forse anche la spergiura. Non è possibile determinare se effettivamente la spergiura e Theogenes fossero membri dello stesso gruppo ma si può dedurre dalla richiesta di quest’ultimo che egli aveva senz’altro un rapporto particolare con i *therapeutai* della dea Syria Atargatis, non sappiamo se derivante dalla sua origine o dalla sua devozione. Dunque, sono i *therapeutai* quelli da lui implorati, in chiusura della petizione, di “maledire al momento opportuno” la colpevole. Il verbo βλασφημήω, che esprime l’azione richiesta ai *therapeutai* contro la colpevole, è stato reso da Versnel con la traduzione inglese “slander/calumniate” e inteso quindi nell’accezione di atto derisorio<sup>128</sup>, Baslez ricorda invece il “sense mais oublié” di “maudire”<sup>129</sup>, ovvero il significato di “maledire”; questo significato è preferito anche da Fritz Graf (*ThesCRA* III 260), con il tedesco “flüchen”<sup>130</sup>. Come si è visto, quello di veicolare una maledizione è proprio uno dei valori del simbolo delle mani alzate, che sono rappresentate sulla stele qui in analisi. In particolare, il significato “maledire”<sup>131</sup> mi pare più efficace, poiché permette anche di collegare la punizione richiesta da Theogenes a una pratica di cui vi è già testimonianza da Delos: quella della maledizione come risposta ad alcuni crimini<sup>132</sup>. Due decreti provenienti da Delos ci danno notizie sulla pratica della maledizione pubblica come pena e deterrente dal compiere certi abusi. Si tratta di *IG* XI 4, 1296 (III a.C.) e di *SEG* 48.1037 (188-166 a.C.), quest’ultimo documento è costituito da una coppia di frammenti marmorei, riconosciuti come appartenenti a un medesimo testo<sup>133</sup>. Quest’epigrafe indica i comportamenti che pellegrini e schiavi dovranno adottare

<sup>127</sup> Baslez 2001, 239.

<sup>128</sup> Versnel 1999, 141.

<sup>129</sup> Baslez 2001, 239.

<sup>130</sup> Graf 2005, nr. 65.

<sup>131</sup> *LSJ* s.v.: —speak profanely of sacred things, εἰς θεοῦς Plato, *Resp.*381e; offer rash prayers, *Id.*, *Alc.*2.149c; β. κατά τινοῦς utter imprecations against, Aeschin.1.180.

<sup>132</sup> Sulle *arai* nel mondo greco Ziebarth 1895, 57-70; Vallois 1914, 250-271; Latte 1920, 61-88; Watson 1991 (sulle *arai* in poesia, in particolare nella poesia ellenistica). Più specificamente sulle *arai epitymbioi* Strubbe 1997.

<sup>133</sup> Feyel – Prost 1998, 455-468.

nel santuario di Apollo insieme a una serie di divieti che chiariscono le attività proibite in quel luogo; si afferma inoltre che quanti dovessero contravvenire a tali disposizioni saranno puniti con una maledizione, allo stesso modo con cui saranno puniti quanti ruberanno degli schiavi, chi ne venisse a conoscenza senza denunciare i colpevoli e la genìa dei colpevoli<sup>134</sup>. Il divieto di rubare schiavi, presente nel sopracitato decreto (*SEG* 48.1037, ll. 18-22), è al centro anche di *IG XI* 4, 1296<sup>135</sup>. In quest'iscrizione opistografa, che ripete su ambedue i lati uno stesso testo (16 linee lato A e 15 linee lato B), i sacerdoti e le sacerdotesse maledicono chi dovesse, contro le leggi avite rubare degli schiavi, chi ne fosse stato a conoscenza senza denunciare il furto agli *astynomoi* e chiunque avesse commesso altre ingiustizie contro le leggi di Delos<sup>136</sup>: ἐξώλη εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος | καὶ οἴκησιν τὴν ἐκείνου· καὶ ὅστις | συνειδῶς μὴ δηλώσει ἐν τοῖς ἀστυνόμοις, τοῖς αὐτοῖς ἔνοχος ἔστω (ll. 6-11 lato A, ll. 6-10 lato B)<sup>137</sup>. Senza entrare nel merito del caso particolare del furto di schiavi<sup>138</sup>, sembra si possa affermare che il ricorso all'esecrazione pubblica da parte dei ministri delle divinità, sia attestata a Delo per più di un caso particolare di furto.

<sup>134</sup> Cfr. Lupu, *Greek Sacred Law*<sup>2</sup> 22-24.

<sup>135</sup> Vallois 1914, 250 sqq. ha studiato l'iscrizione comparando la maledizione contenuta in tale testo con la pratica delle *arai* più in generale nel mondo greco.

<sup>136</sup> A [τ]άδε ἐπεύχονται ἱερεῖς τε καὶ | ἱέρεια κατὰ τὰ πάτρια· ὅστις ἐγ Δήλου ἀνδράποδον ἐξάγει εἴτε ἄκον εἴτε ἐκὼν ἢ ἐκ τῶν τεμενῶν τῶν ἱερῶν τῶν τοῦ θεοῦ | ἐπὶ βλάβηι τοῦ δεσπότη, ἐξώλη εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος | καὶ οἴκησιν τὴν ἐκείνου· καὶ ὅστις | συνειδῶς μὴ δηλώσει ἐν τοῖς ἀστυνόμοις, τοῖς αὐτοῖς ἔνοχος ἔστω· καὶ εἴ τις τι ἄλλο ἐγ Δήλου βιάζ[οι]το παρὰ τὰ πάτρια τὰ Δηλίων, ἐξώλη[η] | εἶναι αὐτὸν καὶ οἴκησιν τὴν ἐκείνο[ν] | ἀστυνόμοι | ἐπεμελήθησαν Σαρπηδῶν Καρνέου, Ὀνησιγένης Θέμωνος, | Ἀρίγνωτος.

B.1 τάδε ἐπεύχονται ἱερεῖς τε καὶ ἱέρεια vacat κατὰ τὰ πάτρια· ὅστις ἐγ Δήλου ἀνδράποδον ἐξάγει εἴτε ἄ[κ]ον εἴτε ἐκὼν ἢ ἐκ τῶν τεμενῶν | [τ]ῶν ἱερῶν τῶν τοῦ θεοῦ ἐπὶ βλάβηι | τοῦ δεσπότη, ἐξώλη εἶναι καὶ αὐτο[ν] | καὶ γένος καὶ οἴκησιν τὴν ἐκείνου· | [κ]αὶ ὅστις συνειδῶς μὴ δηλώσει ἐ[ν] | τοῖς ἀστυνόμοις, τοῖς αὐτ[οῖς] ἔνοχος | ἔστω· καὶ εἴ τις τι ἄλλο βιάζοι[το] παρὰ τὰ πάτρια τὰ Δηλίων, ἐξώλη εἶ[η] | [ν]αὶ αὐτὸν καὶ οἴκησιν τὴν ἐκείνου. | ἀστυνόμοι | ἐπεμελήθησαν Σαρπηδῶν | Καρνέου, Ὀνησιγένης Θέμωνος, | [A]ρίγνωτος.

<sup>137</sup> Questo tipo di formula esecratoria si trova anche in un'altra iscrizione di Delos (*I.Délos* 1520), un decreto del *koinon* delio dei *Poseidoniastai*, relativo al conferimento di una serie di onori per un benefattore (sui *Poseidoniastai* Hudson McLean 1996, 196 sqq.). Alle ll. 61-63 compare la formula ἐξώλης εἴη rivolta a chi dovesse opporsi al conferimento di onori al benefattore oggetto del decreto onorario e anche ai figli di costui. Nella parte finale del decreto viene infine rivolta una maledizione contro quanti non dovessero eseguire ciò che è stato disposto (ll. 81-83): οἱ δὲ μὴ ποιήσαντές τι τῶν ἐν τῷδε τῷ ψηφίσματι κατακεχωρισμένων ἔστωσαν μὲν καὶ τῆ ἄρᾳ ἔνοχοι.

<sup>138</sup> Si tratta di una casistica che mi ripropongo di affrontare in un'altra sede.

### 5. Una punizione da infliggere “al momento opportuno”

Alla linea 18 dell’iscrizione, il calco ha confermato la presenza dell’espressione καθ’ ὥραν. La formula qualifica l’azione che viene richiesta ai devoti della dea di maledire la donna (ll. 17-8: βλασφημεῖν αὐτήν καθ’ ὥραν). Secondo Dürrbach, l’espressione deve essere intesa nel senso di “d’heure en heure”, ovvero “continuellement”, in ogni momento<sup>139</sup>: i *therapeutai* dovrebbero calunniare la ladra senza posa. H. Versnel, pur esprimendo perplessità<sup>140</sup>, ha inteso invece l’espressione καθ’ ὥραν, come anche A. Chanotis<sup>141</sup>, nel senso di “at the right time”. Un’indagine nel *Thesaurus Linguae Graecae* mostra che questa locuzione è attestata in circa 550 occorrenze, prevalentemente molto tarde. Nel centinaio di attestazioni precedenti al III secolo d.C., l’espressione è usata in due significati prevalenti:

1. Il primo è “per tempo” (vale a dire al tempo “conveniente, usuale, abitualmente stabilito”). Lo si riscontra in quattro passi di Polibio (1.45.4, 3.93.6, 9.8.3, 14.3.5. A 1.45.4-5), in relazione a eventi della Seconda Guerra Punica: a 1.45.4 Polibio scrive che il generale Imilcone, avendo convocato in assemblea i soldati del suo reggimento, dopo averli rassicurati sulle ricompense che avrebbero ricevuto per i propri sforzi, applaudito e lodato da costoro, si allontanò dopo averli ringraziati e ordinato loro di ritirarsi “per tempo”, cioè presto, secondo le abitudini, e di obbedire agli ordini<sup>142</sup>. A 3.93.6, descrivendo le disposizioni di Annibale ai suoi soldati, Polibio scrive che Annibale μετὰ δὲ τοῦτο δειπνοποιησαμένοις ἀναπαύεσθαι καθ’ ὥραν παρήγγειλε πᾶσιν, “dopodiché ordinò a tutti di ritirarsi *per tempo*, dopo aver cenato”. In Polibio 14.3.5 leggiamo παρήγγειλε δειπνοποιησαμένους καθ’ ὥραν ἐξάγειν τα στρατόπεδα, “ordinò di cenare e spostare *per tempo* l’accampamento”. Questo stesso valore di “al momento abituale, fissato” acquista, ironicamente<sup>143</sup>, il senso di “presto, di buon’ora”, in un passo dell’*Epitalamio di Elena* di Teocrito (Theoc. 18.12). Nella sua edizione a Teocrito, A.S.F. Gow<sup>144</sup> traduce infatti καθ’ ὥραν con “early, betimes” (“presto”). Nel passo teocriteo si immagina che dodici fanciulle spartane, compagne di Elena, rivolgendosi a Menelao, gli dicano scherzosamente di essersi addormentato “alla solita ora” e, pertanto, dato il contesto della prima notte di nozze, *presto*: affermano infatti, rivolte allo sposo (v. 12), εὔδειν μὲν σπεύδοντα καθ’ ὥραν

<sup>139</sup> Dürrbach 1904, 152.

<sup>140</sup> Versnel 1999, 141: “its meaning ‘at the right time’ (?) is not entirely transparent in the context”.

<sup>141</sup> Così nella traduzione del testo di Chanotis riportata da Salvo 2012, 252.

<sup>142</sup> παραγγείλας ἀναπαύεσθαι καθ’ ὥραν καὶ πειθαρχεῖν τοῖς ἡγουμένοις.

<sup>143</sup> Secondo le consuetudini di questo genere poetico, cfr. Calame 2019, 263.

<sup>144</sup> Gow 1952, 352. Gow non considera pertinente per Teocrito il significato di “al momento opportuno”, perché lo ritiene proprio di un greco più tardo: il nostro testo documenta un greco certamente più tardo di quello teocriteo.

αὐτὸν ἐχρῆν τυ “Se avevi tanta fretta di dormire presto, era necessario che lo facessi da solo”.

A questo significato si collega quello proposto un po' ellitticamente da Liddell-Scott-Jones (s.v. ὥρα B.I.4) e accolto da Versnel<sup>145</sup> e Chaniotis, “al momento opportuno” (appropriato), “al momento giusto”. Esempi di tale significato si trovano nel papiro berlinese *B.G.U.* 1119.20 (καθ' ὥραν καὶ κατὰ καιρόν), ma anche in Plutarco (ἐν ταῖς καθ' ὥραν μεταβολαῖς “nei cambiamenti che avvengono conformemente alla stagione”<sup>146</sup>; οὐ καθ' ὥραν ἀλλὰ πρὶν θερισθῆναι τὸν σῖτον ὠνούμενοι “comprando il grano non al momento opportuno, ma prima che sia mietuto”<sup>147</sup>).

2. Il secondo significato è distributivo, “a ogni ora, a ogni momento”, ed è quello preferito da Dürrbach per il testo dell'iscrizione. Al pari di espressioni di uso comune come καθ' ἡμέραν, κατ' ἡμέραν “ogni giorno”; “giorno dopo giorno”, καθ' ἐνιαυτόν, κατ' ἔτος “ogni anno”, “anno dopo anno”, la preposizione κατὰ è seguita da un'espressione di tempo al singolare (così in Liddell-Scott-Jones, s.v. κατὰ, B.II). Il valore distributivo di καθ' ὥραν è attestato ad esempio in Esopo<sup>148</sup>, in Strabone,<sup>149</sup> Giuseppe Flavio<sup>150</sup>, e compare nella seconda glossa di Esichio all'espressione: καθ' ὥραν· ἐν πάσῃ ὥρᾳ.

Una potente preghiera di vendetta, che prende la forma di una denuncia rabbiosa che si conclude in una richiesta di maldicenza, trova una conclusione ragionevole nella richiesta di una maldicenza “a ogni ora, senza posa”. L'espressione “al momento abituale” o “al momento giusto, opportuno” appare, come già notava Versnel, troppo enigmatica e soggetta a interpretazione: anche se rivolta ai *therapeutai*, essa rischiava di non offrire una comunicazione sufficientemente chiara. Sembra però in tal senso utile a comprendere il riferimento quanto si legge nella dedica per l'*oikos* delio alla Pura Dea da parte della coppia di coniugi e sacerdoti *Nikon* e *Onesako* (*SEG* 52.761). Alle ll. 8-10, si dice che i *thiasitai* della dea Syria a Delo si riuniscono nel ventesimo giorno (τὸ κοινὸν τῶν θιασιτῶ[v] | τῶν Σύρων τῶν εἰκαδιστῶν οὐς συνήγαγε | ἡ θεός). L'indicazione è fornita dall'aggettivo εἰκαδιστῶν. Un'ipotesi stimolante è che il giorno destinato al

<sup>145</sup> Versnel 2010, 294 n. 68. Lo studioso cita Björck 1938, nr. 14, il quale, tuttavia, non traduce il testo dell'epigrafe.

<sup>146</sup> Plut., *Mor.* 137B.

<sup>147</sup> Plut., *Mor.* 832A.

<sup>148</sup> Favola 81 aliter, 23 (ed. Chambry): ὁρῶν γὰρ ἐγὼ τὴν οὐράν μου λυποῦμαι, καὶ σὺ δὲ πάλιν τὸν τύμβον τοῦ υἱοῦ σου βλέπων καθ' ὥραν, οὐκέτι εἰρηνεύσεις.

<sup>149</sup> Strab. 15.1.55: Οὐδ' ὑπνοῖ μεθ' ἡμέραν ὁ βασιλεὺς, καὶ νύκτωρ δὲ καθ' ὥραν ἀναγκάζεται τὴν κοίτην ἀλλάττειν διὰ τὰς ἐπιβουλὰς.

<sup>150</sup> Ioseph., *AJ* 2.13.3 (256): καὶ τῶν συμφορῶν ὁ φόβος ἦν χαλεπώτερος, ἐκάστου καθάπερ ἐν πολέμῳ καθ' ὥραν τὸν θάνατον προσδεχομένου: “Ma il terrore era più grande delle uccisioni perché ciascuno, come in guerra, si sentiva *ogni momento* in pericolo di vita.” (Trad. a c. di G. Vitucci).

ritrovo del *koinon* dei *thiasitai* a Delo potesse essere l'occasione, ovvero il "momento opportuno", in cui aveva luogo una pratica come quella della pubblica esecuzione menzionata nell'iscrizione di Theogenes. Senza dover necessariamente pensare che il "ventesimo giorno del mese" menzionato in *SEG 52.761* fosse effettivamente la circostanza destinata a tale pratica, bisognerà considerare l'abitudine, altrove attestata, per gruppi religiosi, di riunirsi in un momento prestabilito<sup>151</sup>. Sulla base di queste considerazioni, nonostante sia difficile prendere una posizione definitiva, adotto questa traduzione: "Richiedo e imploro anche che tutti i *therapeutai* (*scil.* della dea) la maledicano al momento opportuno", privilegiando la centralità della richiesta rivolta ai *therapeutai* e la possibilità che fosse in un momento deputato alle loro riunioni che la maledizione rituale trovasse il proprio spazio.

#### 6. Conclusioni. Richieste di giustizia per persone in stato di schiavitù

Il valore fiduciario e religioso della pratica del deposito nel mondo greco, il suo legame con il giuramento e quindi con le divinità chiamate in causa al momento dell'accordo hanno consentito di comprendere il significato delle invocazioni alle divinità e della richiesta di giustizia ai membri dell'associazione culturale dei *therapeutai*. Veniamo a qualche conclusione emersa dall'analisi di quest'epigrafe. Si è visto che l'appropriazione di deposito dà luogo a uno spergiuro. È il potere (*κράτος*) della *hagne thea* che è stata offesa che viene chiamato a scagliarsi contro la colpevole. Questa petizione rende manifesto che il crimine subito dalla vittima, un'appropriazione indebita, si configura come un crimine che trova la sua soddisfazione in un contesto sacro. Un'iscrizione proveniente da Kula, nel nord-est della Lidia (*TAM V*, 1 258), riporta il ringraziamento di un tale Menogenes alla dea Aliane: Μηνογένης Λακίου | θεῶν Ἀλιανῆ εὐχὴν | δούς παραθήκην | καὶ ἀπολαβῶν. Menogenes aveva probabilmente fatto un voto alla dea concernente il deposito e, avendolo avuto indietro, ottempera a quanto promesso<sup>152</sup>. Non possiamo affermare in modo indubbio che il deposito che costui aveva affidato era stato posto sotto la tutela della dea Aliane, ma è comunque significativo il fatto che, mentre nel caso di Theogenes l'invocazione alla divinità serve ad additare un colpevole di furto di *parakatatheke*, in questo caso invece, sempre su pietra, c'è la testimonianza di un "caso fortunato" di rapporto tra divinità e deposito:

<sup>151</sup> Ad esempio, nel *de vita contemplativa* (65-66), Filone Alessandrino descrivendo *therapeutai* e le loro abitudini, afferma che solevano riunirsi durante la settima settimana e celebravano una festa nel cinquantesimo giorno: οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, οὐ μόνον τὴν ἀπλήν ἑβδομάδα ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν τεθηπότες· ἀγνὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν ἴσασι. ἔστι δὲ προέορτος μεγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοντὰς ἔλαχεν, ἀγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, (66) ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως, συσταθεῖς.

<sup>152</sup> Ramsay 1897, 613 nr.520.

Menogenes affida un deposito e chiede al dio di far sì che la restituzione vada a buon fine: quando riceve indietro il deposito ringrazia. L'episodio di Theogenes dimostra però che non sempre le cose andavano come sperato, ma in entrambi i casi ci si poteva rivolgere agli dèi in relazione a un deposito: per ringraziare o per chiedere una punizione. Altri documenti epigrafici ci ricordano che l'iscrizione di Theogenes non è un caso isolato: in alcuni questi casi si parla proprio di παραθήκη/παρακαταθήκη<sup>153</sup>.

In secondo luogo, l'analisi ha consentito di ricostruire in che modo lo schiavo Theogenes, avendo subito un torto, si aspetta di ottenere la propria parte di giustizia attraverso una pubblica richiesta. L'associazione culturale dei *therapeutai* con cui Theogenes aveva certamente un rapporto particolare o di cui forse faceva parte, si occuperà di mettere in atto una forma di esecrazione, quindi di punizione contro la colpevole, offrendo a Theogenes una forma di compensazione altrimenti impossibile: da un lato perché in quanto schiavo ottenere giustizia non è un fatto ovvio dall'altro perché non è attestata nel contesto delio una sanzione per i casi di appropriazione indebita. Il caso di Theogenes mostra, dunque, come la tipologia scrittoria e comunicativa delle cd. *prayers for justice* rappresentasse un *medium* per ottenere giustizia in casi in cui essa sarebbe stata altrimenti irrealizzabile: sia per la tipologia di torto subito (l'appropriazione di deposito, affidato in assenza di testimoni ma fondato sulla *pistis* e sul giuramento), sia per lo *status* del soggetto coinvolto, ovvero una persona in stato di schiavitù. Un parallelo significativo, benché proveniente da altro contesto, è fornito da una lamina plumbea in latino proveniente da Sagunto (*SD* 142), che trasmette una richiesta di giustizia da parte di uno schiavo a seguito dell'appropriazione di un deposito di denaro. Nel testo, infatti, si legge che un tale Felicio, schiavo di Aureliano, richiede che Heracla, suo *conservus*, che da lui ha ricevuto del denaro (*quae a me accepit pecunia*), sia duramente punito con afflizioni in varie parti del corpo (evidentemente, per essersene servito o per non averlo più restituito). Il caso di Felicio è rilevante non solo per i significativi punti in comune con la vicenda di Theogenes, ma anche perché in questo caso sappiamo poi per certo ciò che in *I.Délos* 2531 è un'ipotesi probabile: ovvero che il colpevole del furto, cui era stato affidato il deposito, era anch'egli uno schiavo.

Non è questa la sede per approfondire oltre il rapporto tra persone in stato di schiavitù e la loro *agency*, ma si rileva che il gruppo epigrafico delle *prayers for justice* offre un campo aperto e sensibilmente ricco per indagini di questo tipo. Ragioni precise per rivolgersi agli dèi nel caso di furto di παραθήκη / παρακαταθήκη c'erano: ragioni legate al contesto in cui l'ingiustizia aveva luogo, allo *status* di chi la subiva, ma forse, come si è visto, soprattutto alla

<sup>153</sup> Mi dedicherò altrove a una rassegna dettagliata di questi testi, già oggetto di studio nella mia tesi dottorale.

particolare tipologia di reato che si denunciava: esso, mettendo in gioco fiducia e giuramenti rendeva necessario il ricorso agli dèi.

elisa.daga@phd.unipi.it

#### Abbreviazioni

- BIWK*: G. Petzl, “Die Beichtinschriften Westkleinasiens”, «EA» 22, 1-176.  
*BIWK 2*: G. Petzl, Die Beichtinschriftenwestkleinasiens: Supplement”, «EA» 52, 1-105.  
*FDelphes III*: *Fouilles de Delphes III. Épigraphie* (Paris 1909-1985).  
*GIBM*: *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* (Oxford 1874-1916).  
*I.Beroia*: L. Gounaropoulou, M.B. Hatzopoulos, *Ἐπιγραφὲς Κάτω Μακεδονίας (μεταξὺ τοῦ Βερμίου ὄρους καὶ τοῦ Ἀζιοῦ ποταμοῦ). Τεῦχος Α΄. Ἐπιγραφὲς Βεροίας* (Ἀθήνα 1998).  
*I.Délos*: Roussel, P., Marcel, L. *Inscriptions de Délos: Dédicaces postérieures à 166 av. J.-C. (Nos. 2220–2528). Textes divers, listes et catalogues, fragments divers postérieurs à 166 av. J.-C. (Nos. 2529–2879)* (Paris 1937).  
*I.Leukopetra*: P.M. Petsas, M.B. Hatzopoulos, L. Gounaropoulou, P. Paschidis, *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des Dieux autochthone de Leukopetra (Macédoine)* (Athènes 2000).  
*Lupu, Greek Sacred Law*: E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* (Leiden 2005).  
*Greek Sacred Law*<sup>2</sup>: (2nd Edition with a Postscript; Leiden 2009).  
*RE*: A. Pauly, G. Wissowa, and W. Kroll, *Real-Encyclopädie d. klassischen Altertumswissenschaft* (1893 –).  
*SD*: C. Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West, Volumes II: A comprehensive collection of curse tablets from the fourth century BCE to the fifth century CE*. Oxford, 2022.

#### Bibliografia

- Anderson – Cumont – Gregoire 1910: J. G. C. Anderson, F. Cumont, H. Gregoire, *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, Bruxelles.  
Audollent 1904: A. Audollent, *Defixionum Tabellae: quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas* Paris.  
Baslez 1977: M. F. Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris.

- Baslez 1999: M. F. Baslez, *Le culte de la déesse syrienne dans le monde hellénistique*, in *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique* a c. di C. Bonnet & A. Motte, Bruxelles-Rome, 229-248.
- Baslez 2001: M. F. Baslez, *Entre traditions nationales et intégration: les associations sémitiques du monde grec*, in *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, a c. di S. Ribichini, M. Rocchi & P. Xella, 235-247, Roma.
- Baslez 2014: M. F. Baslez, *Les Thérapeutes de Délos et d'ailleurs: l'apport de l'épigraphie délienne à l'histoire des communautés religieuses à l'époque hellénistique et romaine*, in *Institutions, sociétés et cultes de la Méditerranée antique. Mélanges d'histoire ancienne rassemblés en l'honneur de Claude Vial*, a c. di Cl. Balandier & Ch. Chandezon, Bordeaux, 109-122.
- Belayche 2007: N. Belayche, *Rites et 'croyances' dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale*, in *Rites et croyances dans le monde romain* a c. di J. Scheid, Geneva, 74-103.
- Belayche 2008: N. Belayche, *Du texte à l'image: les reliefs sur les stèles «de confession» d'Anatolie*, in *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine. Actes du Colloque de Rome 11-13 décembre 2003*, a c. di S. Estienne, D. Jaillard & C. Pouzadoux, Napoli, 181-194.
- Bilde 1990: P. Bilde, *Atargatis/Dea Syria: Hellenization of her Cult in the Hellenistic-Roman Period?*, in *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, a c. di P. Bilde et al., Aarhus, 151-187.
- Bonnet 2014: C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos : le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris.
- Brugnone 2021: A. Brugnone, *Il gesto simbolico delle mani alzate: a proposito di due epitaffi in greco dalla Sicilia*, «Aristonothos» 17, 169-203.
- Bruneau 1968: Ph. Bruneau, *Contribution à l'histoire urbaine de Délos*, «BCH» 92.2, 633-709.
- Bruneau 1970: Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris.
- Buckland 1970: W. W. Buckland, *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Oxford. (= *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Oxford 1908).
- Björck 1938: G. Björck, *Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsaliensis 8*, Uppsala.
- Chaniotis 1997: A. Chaniotis, *'Tempeljustiz' im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens in Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1.-5. September 1995)*, Cologne-Weimar-Vienna, 353-384.
- Chaniotis 2011: A. Chaniotis, *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality*, in *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the international colloquium organized by the Belgian school at Athens (November 1-2, 2007)*, *Studia Hellenistica*, 51, ed. by P. Iossif, A. S. Chankowski, C. C. Lorber, Leuven, 157-195.

- Chiarini 2021: S. Chiarini, *Devotio malefica. Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung*, Stuttgart.
- Cilberto-Mainardis 2005: F. Cilberto, F. Mainardis, *Mani alzate, mains levées, erhobene Hände.* "A proposito di un sarcofago della Collezione di Francesco di Toppo, in *Atten des VIII. Internationalen Colloquiums über Probleme des provinziäl-römischen Kunstschaffens Zagreb 2003. Religion und Mythos als Anregung für die provinziäl-römische Plastik, Zagreb 2005*, 175-184.
- Coarelli 2016: F. Coarelli, *I mercanti nel tempio. Delo: culto, politica, commercio*, Atene.
- Cohen 1983: D. Cohen, *Theft in Athenian Law*, München.
- Cohen 1992: E. E. Cohen, *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton.
- Cohen 2000: E. E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton.
- Cumont 1923: F. Cumont, *Il Sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate*, in «RPAA», 65-80.
- Curbera 2017: J. B. Curbera, *Six Beotian Curse Tablets*, «ZPE» 204, 141-158.
- Cusumano 2013: N. Cusumano, *Glaucus and the Importance of Being Earnest Herodotus 6.86 On Memory and Trust, Oath and Pain*, in *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*, a c. di N. Cusumano, V. Gasparini, A. Mastrocinque, J. Rüpke, Stuttgart 2013, 21-53.
- Daga 2024: E. Daga, *Prayers for justice. Un'interpretazione storico-antropologica delle iscrizioni in lingua greca*. Pisa/Siena (Tesi di Dottorato).
- Dreher 2012: M. Dreher, 'Prayers for Justice' and the Categorization of Curse Tablets, in *Contextos Mágicos - Contesti Magici, Atti del Convegno Internazionale Roma 4 - 6 novembre 2009*, a c. di M. Piranomonte-F. Marco Simón, 29-32.
- Dürnbach 1904: F. Dürnbach *Fouilles de De Délos (1902)*, «BCH» 28, 93-190.
- Ehrhardt 1958: A. Ehrhardt, *Parakatatheke*, «ZRG» 75, 32-90.
- Faraone 2021: C. Faraone, *Four Missing Persons, a Misunderstood Mummy, and Further Adventures in Greek Magical Texts*, *GRBS* 61, 141-159.
- Feyel – Prost 1998: C. Feyel, F. Prost, *Un règlement délien*, «BCH» 122 2, 455-468.
- Frezza 1956: P. Frezza, *Παρακατάθηκη*, *Eos* 48, 139 – 172.
- Gagné 2013(a): R. Gagné, *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge.
- Gagné 2013(b): R. Gagné, *Poétiques de la Chrèsmodie. L'oracle de Glaukos (Hérodote, VI, 86)*, «Kernos» 26, 95-109.
- Gamauf 2009: Gamauf, R. *Slaves doing business: the Role of Roman law in the economy of a Roman household*, «Revue européenne d'histoire» 16, 331-346.
- Gamauf 2023: R. Gamauf, *Peculium: Paradoxes of Slaves with Property*, in *The Position of Roman Slaves. Social Realities and Legal Differences*, a c. di M. Schermaier, Berlin-Boston, 87-124.
- Gargiulo 2018: M. Gargiulo, *L'esegesi filoniana dall'incontro di culture all'incontro di tradizioni religiose: il caso delle "Quaestiones"*, Rimini.
- Giordano 1999: M. Giordano, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma.

*Appropriazione di un deposito per affrancamento*

- Goodenough 1929: E. R. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Legal Administration by the Jews under the early Roman Empire as described by Philo Judaeus*, New Heaven.
- Gow 1952: A. S. F. Gow, *Theocritus*, Cambridge.
- Graf 2007: F. Graf, *Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog*, «ZPE» 162, 139-150.
- Hauvette-Besnault 1882: A. Hauvette-Besnault, *Fouilles de Délos: Temple des dieux étrangers*, «BCH» 6, 470-503.
- Hornblower – Pelling 2017: S. Hornblower, C. Pelling, *Herodotus. Histories. Book VI*, Cambridge.
- Hörig 1984: M. Hörig, *Dea Syria — Atargatis*, in *17/3 Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt, Fortsetzung)*, Berlin-Boston, 1536-1582.
- Hudson McLean 1996: B. Hudson McLean, *The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delo*, in *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, a c. di J. S. Kloppenborg & S. G. Wilson, London-New York, 186-225.
- Jakov - Voutiras 2005: D. Jakov, E. Voutiras, *Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes*, in *ThesCRA III*, a c. di J. C. Balty & al., Los Angeles, 105-141.
- Jordan 1979: D. R. Jordan, *An Appeal to the Sun for Vengeance (Inscriptions de Délos 2533)*, «BCH» 103.2, 521-525.
- Kamen 2016: D. Kamen, *Manumission and Slave-Allowances in Classical Athens*, «Historia» 65.4, 413-426.
- Kastner 1962: K. Kastner, *Die zivilrechtliche Verwahrung des gräko-ägyptischen Obligationenrechte im Lichte der Papyri (παράθηκη)*, diss. Nürnberg.
- Kiessling 1956: E. Kiessling, *Über den Rechtsbegriff der Paratheke*. In *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 69 – 77.
- Kirschenbaum 1987: A. Kirschenbaum, *Sons, Slaves and Freedmen in Roman Commerce*, Washington.
- Knippschild 2002: S. Knippschild, *"Drum bietet zum Bunde die Hände" : rechtssymbolische Akte in zwischenstaatlichen Beziehungen im orientalischen und griechisch-römischen Altertum. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart.
- Kotansky 2020: R. Kotansky, *A Silver Votive Plaque with a Judicial Prayer against Slander*, «GRBS» 60, 139-157.
- Lambrechts – Noyen 1954: P. Lambrechts, P. Noyen, *Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec*, «Clio» 6, 258-277.
- Latte 1920: K. Latte, *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen.
- Laumonier 1956: A. Laumonier, *Les figurines de terre cuite. 2 vol. Exploration Archéologique de Délos*, 23, Paris.
- Lightfoot 2003: J. L. Lightfoot, *Lucian. On the Syrian Goddess. Edited with Introduction, Translation and Commentary*, a c. di J. L. Lightfoot, Oxford.
- Maffi 1980: A. Maffi, *'Synallagma' e obbligazioni in Aristotele: spunti critici*, in *Atti del II Seminario Romanistico Gardesano (12-14 giugno 1978)*, Milano, 11-35.

- Maffi 2013: A. Maffi, *Sul Trapezitico di Isocrate (or. XVII)*, in *Civitas et civilitas. Studi in onore di Francesco Guizzi, II*, a c. di A. Palma, Torino, 501-517.
- Millett 1991: P. Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge.
- Mittmann 1997: Mittmann, S. *Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie*, in *La Main de Dieu. Die Hand Gottes* a c. di R. Kieffer e J. Bergman, 19-47, Tübingen.
- Morant 1999: M. J. Morant, *Mains levées, mains supines, a propos d'une base funéraire de Kadyanda (Lycie)*, «Ktema» 24, 289-294.
- Niehoof 2018: M. Niehoof, *Philo Alexandrinus. An Intellectual Biography*, Yale.
- Osborne-Rhodes 2017: R. Osborne, P. J. Rhodes, *Greek Historical Inscriptions 478-404 a.C.*, Oxford.
- Paoli 1975: U. E. Paoli, Deposito (diritto attico), in *Novissimo Digesto Italiano V*, Torino, 494-495.
- Parker 1996: R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford. (= Parker, R. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983).
- Petridou 2017: G. Petridou, *Contesting religious and medical expertise: The therapeutai of Pergamum as religious and medical entrepreneurs*, in *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, a c. di R. L. Gorgon, J. Petridou & J. Rüpke, Berlin-Boston, 185–213.
- Picard 1936: Ch. Picard, *Le Geste de La Prière Funéraire En Grèce et En Étrurie*, in «RHR»114, 137–57.
- Pomeroy 1994: S. B. Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary. With a new English translation*, Oxford.
- Pritchett 1953: W. K. Pritchett, *The Attic Stelai. Part I*, «Hesperia» 22, 225–299.
- Pritchett-Pippin 1956: W. K. Pritchett, A. Pippin, *The Attic Stelai. Part II*, «Hesperia» 25, 178-328.
- Pulleyn 1997: S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford.
- Raviola 2014: F. Raviola, *I Romani, Delo e il commercio degli schiavi nella visione di Strabone XIV 5, 2*, «Hormos» 6, 90-104.
- Robert 1983: L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, «BCH» 107, 479-599.
- Roth 2010: U. Roth, *By the Sweat of your Brow: Roman Slavery in its Socio-Economic Setting*, London.
- Roussel 1916: P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, Paris-Nancy.
- Roussel - Launey 1937: P. Roussel, M. Launey, *Inscriptions de Délos: Dédicaces postérieures à 166 av. J.-C. (Nos. 2220–2528). Textes divers, listes et catalogues, fragments divers postérieurs à 166 av. J.-C. (Nos. 2529–2879)*, Paris.
- Ramsay 1897: W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia; being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, London.
- Rubinstein 2000: Rubinstein, L. *Litigation and Cooperation. Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*, Stuttgart.

*Appropriazione di un deposito per affrancamento*

- Salvo 2012: Salvo, I. *Sweet Revenge: Emotional Factors in 'Prayers for Justice'*, in *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in Greek World*, a c. di A. Chaniotis, Stuttgart, 235–266.
- Scheibelreiter 2008: P. Scheibelreiter, *Der ungetreue Verwahrer in Herodot 6,86*, ZRG 125, 189–213.
- Scheibelreiter 2020: P. Scheibelreiter, *Der „ungetreue Verwahrer“: Eine Studie zur Haftungsbegründung im griechischen und frühen römischen Depositenrecht*, München.
- Scott 2005: L. Scott, *Historical Commentary on Herodotus Book 6.*, Leiden-Boston.
- Siebert 1968: G. Siebert, *Sur l'histoire du sanctuaire des dieux syriens à Délos*, «BCH» 68 92.2, 359-374.
- Simeoni 2018: F. Simeoni, *Filone e il dialogo tra le culture. «Tu, sta' insieme con me (Deut. 5,31). Tramature platoniche nella relazione tra Mosè e Dio in Filone*, Rimini.
- Simon 1965: D. Simon, *Quasi-παρακαθήκη. Zugleich ein Beitrag zur Morphologie griechisch-hellenistischer Schuldrechtsverhältnisse*, «ZRG» 82, 39–66.
- Sommerstein – Torrance 2014: A. H. Sommerstein, & I. C. Torrance. *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin-Boston.
- Spina 2015: A., Spina, *Il negozio della παρακαθήκη in un passo di Cervidio Scevola*, «LR» 4, 243-271.
- Standhartingen 2017: A. Standhartinger, *Best practice. Religious reformation in Philo's representation of the Therapeutae and Therapeutrides*, in *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, a c. di R. L. Gorgon, J. Petridou & J. Rüpke, Berlin-Boston, 129-156.
- Stavrianopoulou 2013: E. Stavrianopoulou, *From the God who listened to the God who replied: Transformations in the Concept of Epekoos*, in *Dieux des Grecs -Dieux des Romains: Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, a c. di C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti Brussels-Rome 2016, 79-97.
- Steinleitner 1913: F. S. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Munich.
- Strubbe 1991: J. H. M. Strubbe, *Cursed be he that moves my bones*, in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, a c. di C. A. Faraone & D. Obbink, New York, 33-59.
- Strubbe 1997: J. H. M. Strubbe, *Arai Epitymbioi. Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor: a Catalogue*, Bonn.
- Taylor - Davies 1998: J. E. Taylor, P. R. Davies. *The so-called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and character*, «HThR» 91, 3-24.
- Tomlin 1988: R.S.O. Tomlin, *The Curse Tablets: Roman inscribed tablets of tin and lead from the Sacred Spring at Bath*, in *The Temple of Sulis Minerva at Bath, 2: The Finds from the Sacred Spring. OUCA Monograph 16*, a c. di B. Cunliffe, Oxford, 59-265.
- Turner 1963: E. G. Turner, *A Curse Tablet from Nottinghamshire*, «JRS» 53, 122-124.
- Wacke 2006: A. Wacke, *Die libera administratio peculii. Zur Verfügungsmacht von Hauskindern und Sklaven über ihr Sondergut*, in *Sklaverei und Freilassung im römischen Recht: Symposion für Hans Joseph Wieling zum 70. Geburtstag*, a c. di T. Finkenauer, Berlin-Heidelberg, 251–316.
- Watson 1991: L. C. Watson, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds.

- Weinreich 1912: O. Weinreich, *ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ*, *Ath. Mitt.*, 37, 1–68.
- Williger 1922: E. Williger, *Hagios: Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, Berlin-Boston.
- Will 1985: E. Will, *Le sanctuaire de la déesse syrienne*, Paris.
- Vallois 1914: R. Vallois, *Arai (en grec)*, «BCH» 38, 250–271.
- Van Berg 1972: P. L. Van Berg, *Corpus Cultus Deae Syriae (CCDS), Volume 1 sources littéraires*, Leiden.
- Versnel 1981: H. S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* a c. di H. S. Versnel, Leiden, 1-64.
- Versnel 1986: H. S. Versnel, *In het grensgebied van magie en religie: het gebed om recht, Lampas* 19, 68–96.
- Versnel 1987: H. S. Versnel, *Les imprécations et le droit*, «RHD» 65, 5-22.
- Versnel 1991: H. S. Versnel, *Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers*, in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, a c. di C. Faraone & D. Obbink, New York, 60-106.
- Versnel 1994: H. S. Versnel, *Πεπρημενος. The Cnidian Curse Tablets and Ordeal by Fire*, in *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991*, a c. di R. Hägg, Stockholm, 145-154.
- Versnel 1998: H. S. Versnel, *An Essay on Anatomical Curses*, in *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstagssymposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996* a c. di F. Graf, Berlin-Boston, 217-268.
- Versnel 1999: H. S. Versnel, *ΚΟΛΑΣΑΙ ΤΟΥΣ ΗΜΑΣ ΤΟΙΟΥΤΟΥΣ ΗΛΕΩΣ ΒΑΕΠΟΝΤΕΣ: 'Punish Those Who Rejoice in Our Misery': On Curse Texts and Schadenfreude*, in *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4–8 May 1997*, a c. di D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen, Athens, 125-162.
- Versnel 2002: H. S. Versnel, *Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as Dual Strategy in Social Control*, in *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, a cura di D. Cohen e E. Müller-Luckner, Munich, 36-76.
- Versnel 2009: H. S. Versnel, *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen?: Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln*, Berlin-New York.
- Versnel 2010: H. S. Versnel, *Prayers for Justice, East and West. New Finds and Publications Since 1990*, in *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005*, a c. di R. L. Gordon e F. Marco Simón, Leiden, 275-354.
- Versnel 2012: H. S. Versnel, *Response to a critique*, in *Contextos Mágicos - Contesti Magici, Atti del Convegno Internazionale Roma 4 - 6 novembre 2009*, a c. di M. Piranomonte e F. Marco Simón, Roma, 33-45.
- Versnel 2015: H. S. Versnel, *Prayer and Curse*, in *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* a c. di E. Eidinow, Oxford, 447-462.

*Appropriazione di un deposito per affrancamento*

- Versnel 2023: H. S. Versnel, *Response*, in *Coping with Versnel: A Roundtable on Religion and Magic. In Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel*, a c. di K. Beerden e F. Naerebout, Leiden-Boston, 285-349.
- Zanovello 2021: S. Zanovello, *From Slave to Free. A Legal Perspective on Greek Manumission*. Alessandria.
- Zelnick-Abramovitz 2005: R. Zelnick – Abramovitz, *Not Wholly Free. The Concept Of Manumission And The Status Of Manumitted Slaves In The Ancient Greek World*, Leiden-Boston.
- Zelnick-Abramovitz 2018: R. Zelnick – Abramovitz, *The Status Of Slaves Manumitted Under Paramone: A Reappraisal*, in *Symposion 2017: Vorträge Zur Griechischen Und Hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv, 20.-23. August 2017)*, a c. di Thür, G. U. Yiftach, e R. Zelnick-Abramovitz, 377-402.
- Ziebarth 1895: E. Ziebarth, *Der Fluch im griechischen Recht*, «Hermes» 30, 57-70.
- Zingerle 1926: J. Zingerle, *Heiliges Recht*, «JÖAI» 23, 5–72.

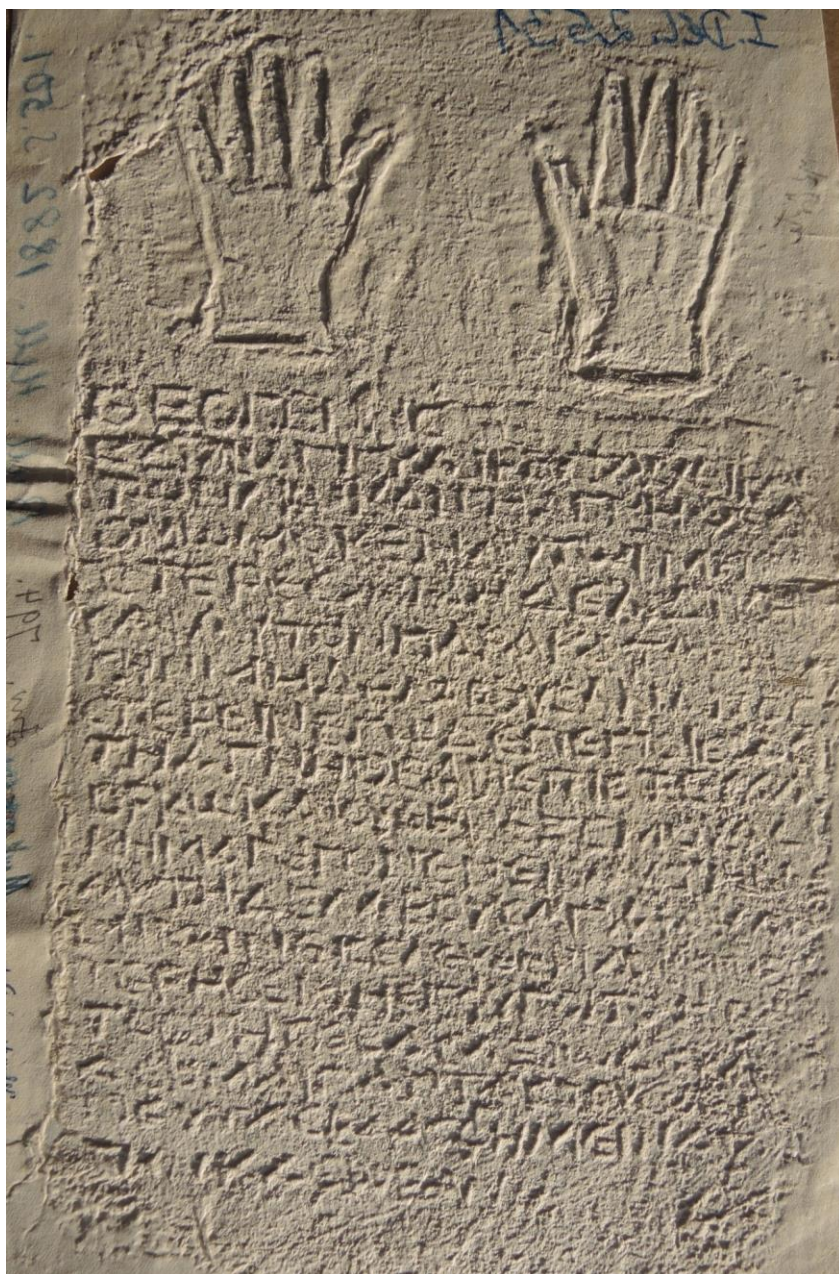


Fig. 1: Fotografia del calco dell'iscrizione per gentile concessione dell'archivio delle *Inscriptiones Graecae* della Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

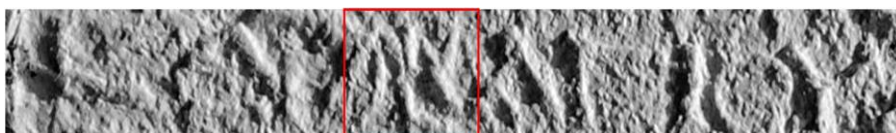


Fig. 2: Dettaglio lettura ἀναγίου l. 2.

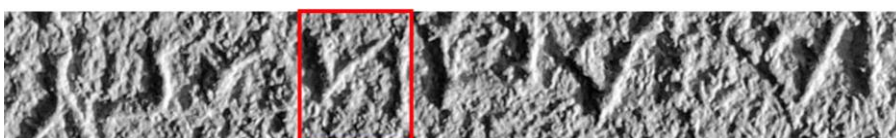


Fig. 3: Dettaglio lettura αὐτόν l. 6.

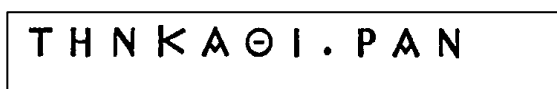


Fig. 4: Dettaglio l.18 secondo l'apografo di Hauvette-Besnault.



Fig. 5: Dettaglio forma di omega l. 15.

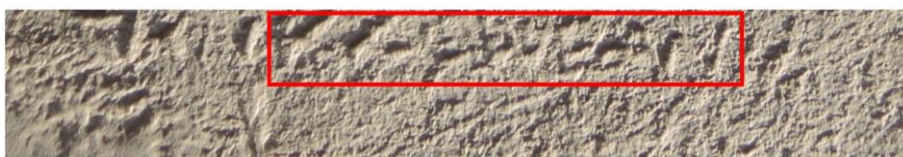


Fig. 6: Dettaglio l. 18. Καθ' ὅραν è dunque divenuta a buon diritto la lezione più accolta.

*Abstract*

Il presente saggio nasce all'interno di un'indagine condotta sulle cd. *prayers for justice* nel mondo greco ed è dedicato all'iscrizione *I.Délos* 2531. L'iscrizione reca la richiesta di giustizia di un individuo in stato di schiavitù di nome Theogenes defraudato del deposito destinato al proprio affrancamento. Nel testo egli si rivolge da un lato agli dèi Helios e Hagne Thea denunciando l'azione empia della ladra, la quale ha infranto un giuramento, dall'altro lato ai *therapeutai* della dea, chiedendo loro di maledire la colpevole.

Il primo intento di queste pagine è di contribuire alla messa a punto del testo, accogliendo le letture offerte da Roussel e Launey in *I.Délos*, verificate grazie alle fotografie di un calco dell'iscrizione conservato a Berlino<sup>154</sup> a cui i precedenti editori non avevano avuto accesso. Il secondo obiettivo è di proporre una lettura più approfondita del documento: sarà riservata attenzione alla tipologia di crimine denunciato in questa petizione alle divinità, vale a dire l'appropriazione di un deposito (παρακαταθήκη), e alla condizione di schiavitù del richiedente giustizia.

This essay is part of a broader investigation into the so-called *prayers for justice* in the Greek world and focuses on the inscription *I.Délos* 2531.

The inscription records a plea for justice by an enslaved individual named Theogenes, who was defrauded of a deposit intended for his manumission. In the text, he appeals on the one hand to the gods Helios and Hagne Thea, denouncing the impious act of the thief who broke an oath, and on the other to the *therapeutai* of the goddess, asking them to curse the guilty.

The first aim of this paper is to contribute to the textual reconstruction by adopting the readings proposed by Roussel and Launey in *I.Délos*, verified through photographs of a squeeze of the inscription preserved in Berlin, which had not been accessible to previous editors. The second objective is to offer a more in-depth interpretation of the document, focusing in particular on the nature of the crime reported in this petition to the gods, namely the embezzlement of a deposit (*parakatatheke*), as well as on the petitioner's condition of enslavement.

<sup>154</sup> Le fotografie del calco sono state rese disponibili per gentile concessione dell'archivio delle *Inscriptiones Graecae* della Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Ringrazio i revisori anonimi della rivista *Historikà* per le osservazioni e i suggerimenti su questo contributo.