

L'EPITAFIO DI ZOSIMOS: TRA VERSI OMERICI
E "SCRITTURE ISPIRATE"

Nel 1946 C.H.E. Haspels si imbatté in un'iscrizione funeraria nei campi intorno al villaggio di Yapıldağ, nell'altipiano frigio, e fece una fotografia della pietra, prima che questa venisse distrutta nei lavori per la costruzione di una nuova scuola¹. L'iscrizione è costituita da un epigramma funerario per un uomo di nome Zosimos, una sorta di 'profeta' locale, e per la sua consorte. L'epigramma, assai noto e studiato soprattutto dal punto di vista religioso, in quanto documento importante per il dibattito intorno al significato teologico e culturale dell'espressione θεός ὑψίστος e assai problematico per la sua stessa collocazione religiosa², è degno di attenzione anche per gli aspetti linguistici, letterari e sociali, in quanto testimone della diffusione della *paideia* greca in epoca imperiale in un remoto villaggio della Frigia e della sinergia che tale *paideia* viene a creare con le esigenze degli orientamenti religiosi propri dell'età tardoantica. Nelle pagine seguenti si cercherà di riesaminare l'iscrizione sotto tutti i suoi aspetti, al fine di raggiungere una comprensione più completa e corretta di questo interessante documento. Ecco il testo dell'epigramma e la sua traduzione³:

1-2	1	[Z]ώσιμος Πατρικίου καὶ Δόμνης γέ νος ἐσθλόν,
2-3	2	πάτρης ἔντειμος ἔης καὶ ἐκ λαοῦ Ὑψίστοιο,
3-4	3	πνευματικαῖς γραφαῖς καὶ Ὀμηρίοις [ἐ]πέεσσιν [- - -]
5	4	γράψας ἐν πίνακι ὅσα χρήζουσι βροτοῖσι
6	5	ἐν πίνακι πτυκτῶ σοφοῖσι τὸ μέλλο[v] YΠEI[. .]N·
7	6	σὺν σεμνῇ ἀλόχῳ [. . .]MIP I τῇ φιλοέργῳ
8	7	EΠAKOΣMΩΣA πέπλον[ς χα]ρίεντας ὕφην[ε]ν· vac.
9	8	καὶ θρέψαν φίλα τέκνα, [τ]ά οἱ τυτθὰ προθάνοντο·
10	9	κουρίδιον δὲ γάμον ὁμόν λέχος ἀναγάπαζον·
11	10	οἱ καὶ ἔτ[ι] ζῶσιν τεῦξαν τόδε σῆμα κλεονόν. vac.

1 suppl. Haspels 2 ἔντειμος l. ἔντιμος 2 κά Haspels καὶ Merkelbach-Stauber; Huttner ὑψίστοιο Haspels; Huttner Ὑψίστοιο Merkelbach-Stauber 3 Ὀμηρίοις l. Ὀμηρεῖοις [ἐ]πέεσσιν suppl. Haspels 4 χρήζουσι Haspels; Huttner χρήζουσι Merkelbach-Stauber 5 μέλλο[v] suppl. Haspels ὑπει[πό]ν Haspels; Merkelbach-Stauber; Huttner vel ὑπε[πε]ν? 7 ἐπ' ἄκος μεωσα dub. Haspels; Merkelbach-Stauber; Huttner fortasse EΠA

Ringrazio Gianfranco Agosti, Enrico Magnelli e Athanassios Vergados per le osservazioni e i suggerimenti.

¹ Haspels 1971, I, 313-314, nr. 40 (fotografia: II, tav. 615).

² Da ultimo, l'epigramma è compreso nel catalogo aggiornato delle iscrizioni che attestano la menzione di ὑψίστος in Mitchell 2010, 204-205, nr. A55, che tuttavia dà in quella sede un'interpretazione errata al testo (vd. *ibidem*, 196-197).

³ Dopo la *editio princeps* di Haspels, l'epigramma è stato edito da Merkelbach e Stauber (*SGO* 16/41/09) e da Huttner (*ICG* 1658).

κοσμῶσα πέπλου[ς χα]ρίεντας ὕφην[ε]ν suppl. Haspels 8 suppl. Haspels 10 κά Haspels; Huttner καί Merkelbach-Stauber ἔτι suppl. Haspels κλεεὺν l. κλεεὺνόν (potius quam κλεεὺνόν).

Zosimos, nobile figlio di Patrikios e Domna,
onorato nella sua patria e dal popolo dell'Altissimo,
con scritture ispirate e versi omerici
scrivendo su una tavoletta ai mortali quante cose desiderano,
indicando il futuro ai sapienti su una tavoletta ripiegata
con la nobile sposa [...]miris, l'industriosa,
(che) tesseva vesti graziose ...
E crebbero cari figli, che sono morti piccoli prima di loro;
hanno amato molto le loro nozze legittime e lo stesso letto,
e per sé, quando erano ancora vivi, hanno costruito questo insigne sepolcro.

L'epigramma è costituito da dieci versi esametrici che presentano numerose irregolarità prosodiche e lunghe serie di spondei, incisi all'interno di una *tabula ansata*. La pietra, larga ca. 1,60 m, è parzialmente rotta nell'angolo inferiore sinistro e sulla superficie sono visibili alcuni fori. L'iscrizione è ben conservata, ad eccezione di alcune lettere. Il modulo delle lettere varia da 0,02 a 0,03 m. La scrittura è di aspetto abbastanza regolare, con andamento bilineare. Alcune lettere iniziali o finali di riga sono state scolpite all'esterno dello specchio epigrafico: in alcuni casi, come al v. 5 (= r. 6), sembra che la ε iniziale sia stata tracciata esternamente sulla base di un calcolo preliminare dello spazio disponibile, mentre al v. 7 (= r. 8) la posizione della ε iniziale fuori dallo specchio epigrafico appare totalmente irrazionale, considerato il *vacat* che segue l'ultima parola del verso. L'iscrizione presenta degli spazi vuoti alla fine delle rr. 4, 8 e 11. Le lettere ο, ε, σ, θ e φ hanno forma arrotondata, mentre μ e ω alternano una forma squadrata (come l'ω nel nome Ζώσιμος all'inizio dell'iscrizione) a una forma corsiva; ρ e β hanno occhielli abbastanza ristretti e α, che presenta la barra mediana spezzata, assume a volte una forma quasi corsiva. Alcune lettere sono legate in nessi: ι di καὶ e l'inizio della parola successiva in ε (r. 2 e r. 11)⁴; η e ν in ὕφην[ε]ν (r. 8); ν e τ in προθάνοντο (r. 9) e in ζῶσιν τεῦξαν τόδε (r. 11).

⁴ Gli editori precedenti hanno stampato variamente κά o καί (nel secondo caso aggiungendo un'integrazione volta a correggere il presunto errore dello scalpellino), non essendo effettivamente visibile la lettera ι sulla pietra. Il fatto che le due ε successive a questa congiunzione e a quella presente al v. 10 siano le uniche a presentare una forma squadrata, mentre nel resto dell'iscrizione ε presenta regolarmente la forma lunata, fa pensare piuttosto alla presenza di un nesso, dove il corpo di ι è andato a coincidere con il tratto verticale della ε successiva; non è dunque necessario ipotizzare un'omissione da parte dello scalpellino e integrare il testo. Alla scelta grafica corrisponde poi il trattamento prosodico: è infatti presente una sinalefe in entrambi i casi.

Dal punto di vista del *layout* epigrafico, l'aspetto di maggiore interesse di questa iscrizione è il rapporto tra versi e righe di scrittura: come si può notare, fino al v. 3 righe e versi non coincidono. Le righe di scrittura si interrompono casualmente all'interno dei versi e in un caso persino nel mezzo di parola ($\gamma\acute{\epsilon}|\nu\omicron\varsigma$ alla r. 1)⁵; dal v. 4 in poi è rispettata invece la corrispondenza. Questa modifica repentina dell'impaginazione dei versi è tutt'altro che casuale, come dimostrano il lungo *vacat* alla fine della quarta riga di scrittura, che costituisce il punto di svolta nella disposizione grafica delle righe, e i due *vacat* più brevi, rispettivamente alla fine delle rr. 7 e 10. Nella *editio princeps* dell'iscrizione Haspels non fa cenno ai due *vacat* più brevi, ma rileva la presenza di una rasura alla fine della r. 4, pur non riuscendo a leggersi le lettere originariamente incise. Dalla fotografia dell'iscrizione purtroppo tale rasura non risulta visibile, e la perdita della pietra esclude ogni possibilità di verificare l'informazione. Ad ogni modo, sembra che l'artigiano abbia modificato deliberatamente il *layout* dell'iscrizione a partire dalla r. 4, cancellando le lettere iniziali del v. 4 alla fine della r. 4 e incidendole in una nuova riga di scrittura. Il cambiamento apportato al *layout* epigrafico in corso d'opera lascia pensare all'assenza di una *ordinatio* precedente alla realizzazione dell'epigrafe, come sembra confermato anche dalle lettere incise sulla cornice della *tabula ansata*, mentre nella minuta (ammesso che esistesse) le parole erano forse già disposte secondo lo schema metrico. Tentando di ricostruire quanto avvenuto nel lavoro di incisione della pietra, si può immaginare che lo scalpellino abbia iniziato a incidere l'iscrizione come avrebbe fatto con un testo in prosa, ma che giunto all'inizio della r. 4 si sia accorto – o più probabilmente, sia stato reso consapevole da altri⁶ – dell'andamento metrico del testo. A quel punto l'artigiano avrebbe cancellato le ultime lettere incise⁷ tracciandole in seguito in una nuova riga di scrittura, seguendo da questo momento in poi lo schema metrico dell'epigramma.

L'iscrizione non è datata, per cui la sua collocazione cronologica può essere ipotizzata esclusivamente sulla base di elementi paleografici e contenutistici. In particolare, la forma arrotondata di alcune lettere, l' ω squa-

⁵ Fino al v. 3, nell'andare a capo non è stata prestata alcuna attenzione alla struttura ritmica dell'esametro, attenzione che avrebbe comportato l'interruzione dei versi in corrispondenza di cesure e dieresi. Tale pratica si diffuse ampiamente nell'epigrafia metrica successiva al I secolo d.C., soprattutto nella tarda antichità; per uno studio dettagliato al riguardo vd. Agosti 2010, 67-98 (in particolare 79-98).

⁶ È infatti poco probabile che lo scalpellino fosse una persona istruita.

⁷ Supponendo che la rasura menzionata nell'edizione di Haspels esistesse veramente; incidere l'intero testo *ex novo* sarebbe stato probabilmente troppo dispendioso.

drata e l'α, che alterna forme nettamente maiuscole con barra mediana spezzata ad altre che tendono quasi alla forma minuscola, sembrano ricondurre all'età imperiale avanzata, tra il III e il IV sec. d.C., se non più tardi⁸. Tale datazione è confermata tra l'altro dal nome del padre del dedicatario, Πατρίκιος (v. 1), attestato in iscrizioni che risalgono quasi esclusivamente alla seconda metà del IV secolo d.C. o ad epoca posteriore⁹, e al contesto religioso in cui l'epigrafe sembra inserirsi.

Il dedicatario dell'epigramma Zosimos è un personaggio dai tratti singolari: figura di 'profeta' locale, "con scritture ispirate e versi omerici" dispensava agli uomini responsi riguardo alle cose che gli venivano chieste e suggeriva il futuro a coloro che erano in grado di intenderlo; rimane dubbio se la sua attività fosse collegata a un tempio o a un santuario, ma dal tipo di pratica oracolare sembra che egli ritenesse di avere un contatto diretto con la divinità¹⁰. Sulla collocazione religiosa di questo singolare personaggio si tornerà in seguito.

L'epigramma presenta tratti interessanti dal punto di vista stilistico: i versi sono costellati di *tesserae* e vocaboli dell'epica omerica – aspetto linguistico che sembra caratterizzare la stessa attività profetica di Zosimos così come presentata nell'epigramma (v. 3: Ὀμηρίοις [ἐ]πέεσσιν) – spesso impiegati in modo maldestro, con grandi incertezze nella costruzione sintattica.

Esaminando più nel dettaglio la lingua dell'epigramma, al v. 2 l'aggettivo ἔντ(ε)μιος ("onorato da" o "presso")¹¹ è costruito con il genitivo piuttosto che con il normale dativo, costruzione che non pare attestata altrove. Tale uso è probabilmente un riflesso del generale declino del dativo nel greco di età imperiale, in particolare nella regione anatolica¹². La *iunctura* Ὀμηρίοις [ἐ]πέεσσιν al v. 3 è attestata in ordine inverso in *API*. 125 (anon.): τί πλέον; εἰν ἐπέεσσιν Ὀμηρείοις γὰρ ἐκείνου / εἰκὼν ἀφθάρτοις ἐγγράφεται σελίσιν (vv. 3-4). Ai vv. 4-5 (γράψας ἐν πίνακι... ἐν πίνακι πτυκτῶ) è presente un'evidente citazione di *Il.* 6.168-9: πέμπε δέ μιν Λυκίηνδε, πόρεν δ' ὄ γε

⁸ Questa datazione è suggerita dal confronto con le tavole paleografiche di Welles 1938, 366; va dunque intesa solo indicativamente.

⁹ Vd. *I.Jud. Orientis* II, 110, ad 14 B, r. 53. Πατρίκιος è nome abbastanza raro al di fuori dell'Asia Minore e della Siria, ma ben rappresentato in Frigia e in Licaonia, soprattutto in iscrizioni cristiane; vd. *LGPV* V.C, s.v. Per quanto riguarda le iscrizioni latine, *Patricius* compare dapprima come *cognomen* in iscrizioni risalenti all'epoca imperiale e successivamente, a partire dal IV secolo d.C., come titolo onorifico.

¹⁰ A questo proposito, è interessante il confronto con l'attività oracolare praticata da Alessandro di Abonuteico nel suo ruolo di intermediario nei confronti del dio Asclepio-Glycone, come presentata (polemicamente) da Luciano; vd. *infra*, p. 257.

¹¹ Vd. *LSJ*, s.v.

¹² Vd. Dressler 1965; Brixhe 1987, 95-102.

σήματα λυγρά / γράψας ἐν πίνακι πτυκτῶ θυμοφθόρα πολλά¹³, ma con una significativa inversione di finalità: mentre nel testo iliadico le tavolette erano latrici di morte, qui si fanno strumenti di salvezza. Non è possibile stabilire se Zosimos si servisse realmente di tavolette ripiegate per la stesura dei propri responsi, o se l'espressione sia dovuta piuttosto alla volontà di rifarsi al modello omerico. L'impiego di biglietti papiracei (πιπτάκια) contenenti domande oracolari è d'altra parte attestato anche in Egitto fino all'epoca tarda¹⁴, mentre la menzione di domande e responsi oracolari vergati su fogli di papiro sigillati è presente anche nell'*Alessandro* di Luciano (§§ 19-21). Sempre al v. 4, nel secondo emistichio il dativo βροτοῖσι va legato a γράψας e inteso come dativo di vantaggio: Zosimos forniva responsi in risposta alle domande che gli interessati di volta in volta gli ponevano¹⁵; la sintassi di questo verso e del successivo risulta in ogni caso abbastanza faticosa. Al v. 5, l'uso del termine σοφοῖσι sembra riprendere un *topos* letterario che risale già all'età arcaica, ovvero l'idea che solo i sapienti siano in grado di intendere ciò che viene espresso in forma ambigua o solo accennata¹⁶. Se in età arcaica lo scopo era quello di creare un'intesa comunicativa in una *élite* ristretta di σοφοί, all'interno della quale le parole del poeta assumevano una dimensione quasi sacrale e oracolare¹⁷, nel presente contesto si può pensare invece che con σοφοί si alludesse a persone elette in possesso di determinate conoscenze religiose e di un certo grado di cultura – in particolare in ri-

¹³ I versi iliadici fanno parte della narrazione delle vicissitudini dell'eroe Bellerofonte che il suo discendente Glauco espone all'avversario Diomede durante il celebre incontro tra i due guerrieri sul campo di battaglia: su istigazione della moglie Antea, il re di Argo Preto invia Bellerofonte al sovrano della Licia con un messaggio funesto contenuto in una tavoletta ripiegata, affinché il re uccida il giovane. Questi versi sono spesso ricordati come l'unico luogo dei poemi omerici in cui è presente una possibile allusione all'uso della scrittura, sebbene la vaghezza dell'espressione σήματα λυγρά renda difficile stabilire di che tipo di linguaggio si tratti; per una discussione sulle varie ipotesi e la relativa bibliografia, vd. Kirk 1990, 181, *ad* 168-169, e in particolare Powell 1991, 198-200, che sostiene si tratti di segni semasiografici e non lessicografici. L'uso di tavolette ripiegate per la trasmissione di messaggi era diffuso nel Vicino Oriente e probabilmente anche in Grecia già dal II millennio a.C.

¹⁴ Vd. ad esempio Papini 1985 e 1992.

¹⁵ Cfr. anche Luc. *Alex.* 19: ἐκέλευσεν δὲ ἕκαστον, οἷ δέοιτο ἄν καὶ ὁ μάλιστα μαθεῖν ἐθέλοι, εἰς βιβλίον ἐγγράψαντα καταρράψαι. Un'interpretazione diversa è invece data da Huttner (*ICG* 1658), che traduce dubbiosamente: "was sie den Sterblichen prophezeien"; in questo senso non è tuttavia chiaro quale sia il soggetto di χρήζουσι ("sie" nella traduzione): probabilmente le scritture ispirate e i poemi omerici sopra citati.

¹⁶ Cfr. *Orph. fr.* 1a Bernabé: ἀείσω ξυνοτοῖσιν [...]; Pind. *Ol.* 2.85: φωνάεντα συνοτοῖσιν [...] e Bacch. 3.85: φρονέοντι συνετὰ γὰρ ὡς [...]; in epoca più tarda, cfr. anche il prologo dei *Lithika* orfici: γηθόσυνοι δέχνησθε βροτοί—πυνοτοῖσιν ἐνίσπω, / οἷς ἀγαθὴ κραδίη καὶ πείθεται ἀθανάτοισι—/ νηπυτοῖσι δ' ὄνειαρ ἀκήρατον οὐ θέμις εὐρεῖν (vv. 4-6).

¹⁷ Vd. Gentili *et al.* 2013, 409, *ad* 85.

ferimento alla *paideia* greca – che permetteva loro di comprendere le parole usate da Zosimos, cultura che non va data affatto per scontata in uno sperduto villaggio della Frigia orientale in epoca tardo-imperiale. Le penultime due lettere del v. 5 non sono leggibili a causa di una lacuna sulla pietra. Haspels ha integrato con ὑπει[πώ]ν, ottenendo quindi un'altra subordinata participiale dopo quella retta da γράψας al verso precedente. L'assenza di un verbo finito che funga da reggente dei due participi rende tuttavia plausibile un'integrazione in ὑπει[πε]ν, che restituisce un verbo di modo finito; in ogni caso, le incertezze nella costruzione sintattica dell'epigramma lasciano aperta anche la possibilità della presenza di due participi in assenza di un verbo reggente¹⁸.

Al v. 6 il medesimo *incipit* σὺν σεμνῇ ἀλόχῳ è attestato anche in un'iscrizione della Bitinia (*SGO* 09/09/12, v. 2: σὺν σεμνῇ ἀλόχῳ Ἀγαπητῇ ἀνδρὶ ποθητῇ); negli epigrammi funerari la σεμνότης è attribuito tipicamente femminile, soprattutto per quanto riguarda sacerdotesse e madri di famiglia¹⁹. La successiva lacuna coinvolge la parte iniziale di quello che doveva essere il nome proprio della donna, probabilmente un nome di origine locale. Lo spazio presente sulla pietra fa ipotizzare la caduta di tre lettere, mentre dal punto di vista metrico occorre una sequenza anapestica; le irregolarità prosodiche presenti nell'epigramma e la difficoltà di inserire nomi propri nello schema metrico non consentono tuttavia di considerare la struttura ritmica come criterio certo per un'integrazione. Φιλόεργος è aggettivo abbastanza raro, attestato anche altrove nell'epigrafia funeraria per indicare le qualità del defunto o della defunta²⁰. In altri due casi si trova associato a una donna²¹, altrove all'operosità di uno schiavo sepolto dal padrone²² e a un padre sepolto dai figli²³. In ambito letterario, l'aggettivo è attestato in quattro

¹⁸ Sia il participio neutro sostantivato di μέλλω nel senso di “futuro” sia il verbo ὑπεῖπον sembrano essere posteriori all'uso omerico; in particolare, le prime attestazioni di ὑπεῖπον risalgono al V sec. a.C.: cfr. Thuc. 1.35.5: πολλὰ δέ, ὡσπερ ἐν ἀρχῇ ὑπεῖπομεν, τὰ ξυμφέροντα ἀποδείκνυμεν [...]; Soph. *Aj.* 213: ὅστ' οὐκ ἂν αἰδρις ὑπεῖποις, Eur. *Supp.* 1171: παισὶν θ' ὑπειπεῖν τοῖσδε τοὺς αὐτοὺς λόγους, *et al.*

¹⁹ Vd. Pircher 1979, 36-37.

²⁰ In generale, gli aggettivi composti sul tema φιλ- sono molto frequenti nell'epigrafia funeraria greca; vd. Tod 1951, 189. Su φιλόεργος, ἐργάτις e φιλεργία vd. anche Firatli-Robert 1964, 161.

²¹ *GVI* 703 (Mykonos o Rheneia, II-I a.C.): Ἰσιὰς ἢ φιλόεργος, ἐρημαίη δ' ἐπὶ χώρῃ, / ἄψυχος κείμαι [...] (vv. 3-4) e *GVI* 759 (Mykonos o Rheneia, II-I a.C.): ἐνθάδε τὰν φιλόεργον ὑπαὶ κόγ[ις] ἄκριτος ἄδε / Ἀνθέμιον κεύθει, παρθενικὰν ἄ[γα]μιον (vv. 1-2). Per l'aggettivo in relazione alla rappresentazione della donna negli epigrammi, vd. Vêrilhac 1985, 92.

²² *SGO* 09/05/13 (Nicea in Bitinia, I-II d.C.): ἀντ' ἀγαθοῦ δὲ βίου καὶ δουλοσύνης φιλοεργοῦ (v. 5).

²³ *SGO* 18/11/01 (Pisidia, II-I a.C.): τὸν φιλόεργον, ὀδίτα, Μενεσθέος ἀγλάου υἱὸν / Ἄταν ἐν φθιμένοις τοῦτο πέδον κατέχει (vv. 1-2).

epigrammi dell'*Anthologia Palatina*, sempre in relazione al mondo femminile della tessitura²⁴.

Ad ampliamento dell'epiteto φιλόεργος, al v. 7 è esplicitata l'attività della sposa di Zosimos, che sembra fosse dedita alle opere di tessitura. Merkelbach e Stauber²⁵ notano come le qualità attribuite alla donna siano accostabili a quelle tipiche della matrona romana, elogiata come *domiseda* e *lanifica*²⁶. Filatura e tessitura sono in ogni caso le attività tipiche delle donne virtuose fin dall'epica omerica²⁷. Al v. 7, nelle lettere ΕΠΑΚΟΣΜΩΣΑ non sembra possibile individuare una sequenza di senso compiuto; nella parte finale si può forse leggere il participio femminile κοσμῶσα, con contrazione irregolare. Leggendo una ε in nesso con μ, Haspels ha proposto dubbiosamente una lettura ἐπ'ἄκος μεωσα, che è stata poi inserita a testo dagli editori successivi. È tuttavia difficile cogliere il senso dell'espressione: Huttner ha proposto di interpretare μεωσα come un participio da μαίομαι o da μαίομαι²⁸. Nel verso sembra infine mancare un pronome che funga da soggetto di ὕφην[ε]ν. Per quanto riguarda i tratti omerici dell'epigramma, ai πέπλοι χαρίεντες del v. 7 si può forse accostare come reminiscenza *Il.* 6.90: πέπλον, ὃς οἱ δοκέει χαριέστατος ἢ δὲ μέγιστος (e di conseguenza 6.271, dove il verso si ripete con poche variazioni: πέπλον δ', ὃς τίς τοι χαριέστατος ἢ δὲ μέγιστος); si tratterebbe in questo caso del secondo luogo dell'epigramma in cui vi è un'influenza del VI libro dell'*Iliade*.

Gli ultimi due versi comunicano infine la fedeltà dei due coniugi, che avrebbero eretto il loro monumento funebre mentre erano ancora in vita, mentre al v. 8 è ricordata la loro dedizione nei confronti dei figli, morti prematuramente prima dei genitori. La *iunctura* φίλα τέκνα è presente in più passi dei poemi omerici²⁹, ed è attestata anche in altri epigrammi epigrafici³⁰.

²⁴ *AP* 6.48.1 (anon.) = *HE* 3812: κερκίδα τὴν φιλοεργὸν Ἀθηναίη θέτο Βιττῶ, Antipatro di Sidone, *AP* 6.160.7 = *HE* 188: παῖς ἀγαθοῦ Τελέσιλλα Διοκλέος ἂ φιλοεργός, Leonida, *AP* 6.288.1-2 = *HE* 2213-2214: αἱ Λυκομήδους παῖδες, Ἀθηνῶν καὶ Μελίτεια / καὶ Φιντῶ Γληνίς θ', αἱ φιλοεργόταται, Antipatro di Sidone, *AP* 7.423.3 = *HE* 364: τὰν Κρήσσαν δὲ τὰ τόξα, τὰ δ' εἶρια τὰν φιλοεργόν.

²⁵ Vd. *ad vv.* 6-7.

²⁶ Cfr. ad esempio *CLE* 237 (Roma, età adrianea): *lanifica pia pudica frugi casta domiseda* (v. 2); *CLE* 52 (Roma, 100-75 a.C.): *domum servavit. lanam fecit. dixi. abei* (v. 8); *CLE* 1996 (Ammaedara in Tunisia, II-III d.C.): *lanifica nulla pot[uit] / conctendere Arachne* (v. 7); la donna è qui elogiata tramite il confronto con il personaggio mitologico di Aracne).

²⁷ Per un elenco di paralleli letterari, vd. Magnelli 1999, *ad Alex. Aet. fr.* 3.4.

²⁸ Vd. *ICG* 1658, *ad loc.*

²⁹ Per φίλα τέκνα cfr. ad esempio *Il.* 2.315; 10.192, mentre per φίλον τέκνον cfr. *Il.* 22.84; *Od.* 2.363; 3.184; nei passi citati – se si esclude *Il.* 2.315 – la formula occupa la medesima posizione metrica del presente epigramma.

Mentre l'aggettivo τυτθόν è ben attestato nelle iscrizioni, dove indica spesso la tenera età del defunto o della defunta, l'intera espressione [τ]ὰ οἱ τυτθὰ προθάνοντο non sembra avere paralleli. Considerando la sede metrica dell'aggettivo e del participio è possibile che l'autore avesse nell'orecchio i seguenti emistichi iliadici: 6.222: [...] ἐπεὶ μ' ἔτι τυτθὸν ἐόντα, 8.283: [...] ὃ σ' ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα. La formula omerica è stata dunque modificata in base alle esigenze espressive dell'epigramma³¹.

L'aggettivo κουρίδιος (v. 9) è proprio della lingua epica e poetica, dove normalmente è unito a sostantivi femminili come ἄλοχος³², γυνή³³ e ἄκοιτις³⁴. Negli epigrammi epigrafici presenta alcune attestazioni e indica la legittimità di un figlio, di uno sposo o di una sposa, o di un'unione matrimoniale, come nel presente caso³⁵. In particolare, la *iunctura* γάμος κουρίδιος è attestata in un epigramma funerario proveniente dalla Licaonia: SGO 14/11/01 (Lystra, III d.C.): κὲ γάμον κουρίδιον καὶ συνζοιγί[ην καὶ Α]ῦρ. Μάγνον κλυτὸν ἄνδρα (v. 2). Per quanto riguarda la sequenza ὁμὸν λέχος ἀμφαγάπαζον, in Omero e in Esiodo la coppia nome-aggettivo compare sempre nella posizione metrica che occupa nel presente epigramma, seguita tuttavia dal verbo εἰσβαίνω³⁶; il verbo ἀμφαγάπαζω è invece abbastanza raro, sebbene anch'esso di tradizione epica³⁷.

Nel primo emistichio del v. 10 sembra necessario leggere un sottinteso ἐαυτοῖς, al quale è accordato il participio ζῶσιν, secondo una struttura espressiva abbastanza diffusa negli epigrammi funerari³⁸. L'aggettivo finale, da leggere come κλεινός, è di registro poetico elevato, frequente nella lirica

³⁰ Cfr. ad esempio SGO 04/05/05 (Thyateira in Lidia, 233/4 d.C.): πρὶν γαμετὴν με λαβεῖν πρὶν κὲ σπεῖρε φίλα τέκνα (v. 4); SGO 09/05/26 (Nicea in Bitinia, età imperiale): Πόπλιος ἠδ' Ἄττιος καὶ Μαρκιανὸς φίλα τέκνα (v. 3).

³¹ Anche il valore di pronome relativo dell'articolo [τ]ὰ e il dativo οἱ del pronome di terza persona sono ovviamente retaggi della lingua epica; vd. Chantraine, *GH*, I 263 e 277-278.

³² Cfr. *Il.* 1.114; 7.392, *et al.*

³³ Cfr. *Od.* 13.45; A.R. 1.611, *et al.*

³⁴ A.R. 3.243, per cui vd. Campbell 1994, *ad loc.*; Q.S. 10.472, *et al.*

³⁵ Cfr. ad esempio SGO 16/41/03 (Metropolis sull'altipiano frigio, n.d.): οἱ βίον ἐξετέλεσαν ἐράσ[μ]ιον ἐν μερόπε[σιν] / κουρίδιοι [...] (vv. 4-5).

³⁶ Cfr. *Il.* 8.291: ἠὲ γυναῖχ', ἥ κέν τοι ὁμὸν λέχος εἰσαναβαίνοι, Hes. *Th.* 508: ἠγάγετο Κλυμένην καὶ ὁμὸν λέχος εἰσανέβαινε, *et al.*

³⁷ Cfr. ad esempio *Od.* 14.381: ἦλθεν ἐμὰ πρὸς δώματ'· ἐγὼ δὲ μιν ἀμφαγάπαζον, dove il verbo è coniugato come qui e occupa la stessa posizione metrica a fine verso; A.R. 3.258: μητέρα δεξιόωντο καὶ ἀμφαγάπαζον ἰδόντες, per cui vd. Campbell 1994, *ad loc.*; Opp. *Hal.* 1.696-7: παῖδα δ' ἐν ἀγκοίνῃσι πανηματὴ φορέουσα, / δώματα δεικνυμένα, μητρὸς νομόν, ἀμφαγάπαζει.

³⁸ Cfr. ad esempio SGO 09/05/17 (Nicea in Bitinia, II-III d.C.): μνήμα δ' ἐμὸν τόδε χεῖρες ἔτι ζώντος ἔτευξαν (v. 10); SGO 18/10/01 (Selge in Pisidia, III d.C. avanzato): ἠρῶν τὸδ' αὐτοῖς σὺν ἀγγείῳ ζῶντες ἔτευξαν (v. 6).

e nel dramma, ma assente nell'epica; presenta numerose occorrenze in ambito epigrafico, ma mai in unione a σῆμα. Per esigenze metriche, l'autore ha forse cercato di ricorrere alla variante eolica del termine, apparentemente non attestata altrove nelle iscrizioni³⁹: pare infatti più corretto pensare a un mancato κλεεννόν piuttosto che alla variante ionica κλεινόν, in quanto la caduta della geminata è fenomeno più probabile rispetto a un'omissione del dittongo ει, a quest'epoca interessato dalla pronuncia itacistica.

Dal punto di vista stilistico, malgrado la conoscenza della tradizione poetica greca che traspare chiaramente da questi versi, l'autore dell'epigramma non aveva certo una buona padronanza della lingua, che probabilmente gli era nota soprattutto per via letteraria. Sorge a questo proposito la questione dell'identità dell'autore di questo componimento, ed è assai verosimile l'ipotesi che si tratti di Zosimos stesso, il quale avrebbe composto il suo epitafio con le stesse modalità con cui componeva i suoi responsi, ovvero tramite l'uso di versi omerici. Il risultato è una specie di centone di espressioni omeriche e di formule tipiche dell'epigrafia funeraria, opera di un personaggio che doveva distinguersi nel panorama culturale delle piccole comunità rurali che popolavano l'altipiano frigio nei secoli tardi dell'impero. Oltre ad essere testimonianza della diffusione della *paideia* greca in tale contesto cronologico e sociale, l'epigramma assume una rilevanza ancora più notevole se si considerano le funzioni e le modalità con le quali la poesia omerica è stata recepita e risemantizzata all'interno di un nuovo orizzonte religioso.

L'aspetto sicuramente più dibattuto dell'iscrizione in oggetto è infatti la collocazione di Zosimos all'interno del panorama religioso locale, per stabilire la quale sono fondamentali due luoghi dell'epigramma che si sono volutamente tralasciati nelle pagine precedenti: l'espressione ἐκ λαοῦ Ὑψίστοιο al v. 2 e πνευματικαῖς γραφαῖς al v. 3.

Nel primo caso, l'espressione costituisce l'indizio più importante, ma allo stesso tempo più problematico, per la determinazione della collocazione sociale e religiosa dell'autore-dedicatario dell'epigramma. In primo luogo, è necessario stabilire se ὙΨΙΣΤΟΙΟ vada inteso come aggettivo concordato a

³⁹ Ci si può chiedere per quali vie l'autore dell'epigramma fosse a conoscenza di tale forma dialettale; in ambito letterario è attestata prevalentemente in testi di epoca arcaica e classica (cfr. Pind. *P.* 4.280, 5.20; [Simon.] *AP* 7.514.3 = *FGE* 992; *carm. conv. PMG* 887.1 = 4.1 Fabbro) e non è da escludere che egli conoscesse almeno la poesia pindarica. In epoca più recente, è particolarmente interessante l'occorrenza isolata e non motivata da costrizioni metriche della forma eolica nello Pseudo-Oppiano (*C.* 2.623 παῖδε Βορειόνειω Ζήτης Κάλαις τε κλεεννώ: per i dubbi che tale forma deve aver suscitato negli scribi vd. l'apparato di Papatthomopoulos), sfoggio di un colto preziosismo dialettale che sembra accomunare questo passo alla chiusa dell'epitafio.

λαοῦ – e trascritto quindi con la minuscola iniziale⁴⁰ – o piuttosto come il genitivo di un epiteto a sé stante riferito a una figura divina⁴¹. Considerato il numero di attestazioni epigrafiche relative alla seconda ipotesi, si è qui deciso di accoglierla. Seguendo tale interpretazione, sorge tuttavia il problema del gruppo con il quale debba essere identificato questo “popolo dell’Altissimo”. Diverse ipotesi sono state avanzate: è stato interpretato come un riferimento alla confessione ebraica⁴², cristiana⁴³ o pagana indirizzata ormai verso una dimensione monoteistica fortemente influenzata dall’ambiente giudaico-cristiano⁴⁴. La questione rimane insolubile sul piano lessicale, in quanto Ὑψιστος è usato come epiteto della divinità nelle acclamazioni di tutte e tre le confessioni, e proprio l’esigenza di una corretta valutazione di questo aggettivo, che ha centinaia di attestazioni epigrafiche, ha dato origine a un ricco dibattito. Tra gli studiosi si sono delineate in particolare due linee interpretative: la prima vede nell’aggettivo uno dei tanti epiteti acclamatori che trovano grande diffusione nelle pratiche cultuali – e dunque anche nelle loro registrazioni epigrafiche – all’interno del politeista e competitivo clima religioso di età imperiale⁴⁵; la seconda tende invece a vedere nell’aggettivo il riferimento ad una particolare divinità ‘pagana’, nell’ambito di un culto di tipo enoteistico influenzato fortemente dal giudaismo e dalla speculazione filosofica contemporanea⁴⁶. Per quanto riguarda il termine λαός, esso è frequente nelle iscrizioni giudaiche a indicare la comunità locale dei Giudei o, in senso universale, il “popolo eletto”⁴⁷. L’espressione λαός θεοῦ ὑψίστου è d’altra parte attestata in *SGO* 08/08/13 (Hadrianoi in Misia, IV-V d.C.): [εἶν ἀγί]ω τε λαῶ θεοῦ ὑ[ψί]στου ποιμνεία τέρπ[εν] / [καὶ] ψαλμοῖς τε ἀγείοις κ’ [ἀνα]γνώσασι{ν} πάντα εἴθε[λ]γεν (vv. 5-6), epigramma funerario abbastanza lacunoso per un cantore e lettore cristiano, che presenta sotto alcuni aspetti toni simili alla presente iscrizione⁴⁸. Nel verso successivo della medesima iscrizione (v. 7) si dice che il defunto ἐν ἀγείω τε τόπῳ εὔ[δει νῦν] Χριστοῦ ἄχραντο[ς, con un uso tipicamente cristiano del verbo εὔδω (“dormire”, “riposare”) in riferimento al sonno della morte in attesa della resurrezione: cfr. ad esempio *SGO* 14/07/04 (Ikonion in Licaonia, n.d.): Γοῦρδος,

⁴⁰ Vd. la trascrizione in Haspels 1971, I, pp. 313-314, nr. 40; Lane Fox 1988, 404; Mitchell 1993, II, 50; Mitchell 2010, 205.

⁴¹ Vd. la trascrizione di Merkelbach e Stauber (*SGO* 16/41/09).

⁴² *SGO* 16/41/09 (nel commento iniziale); Staab 2018, 59.

⁴³ Lane Fox 1988, 404.

⁴⁴ Mitchell 1993, II, 50.

⁴⁵ Vd. Hoz 1991; Belayche 2005; Chaniotis 2010, Belayche 2010a.

⁴⁶ Vd. Mitchell 1999; Mitchell 2010.

⁴⁷ Vd. Robert 1960, 260-262; Horst 1991, 52, con n. 53.

⁴⁸ Per il valore di λαός in contesto cristiano, vd. Breytenbach-Zimmermann 2018, 502-503.

άνηρ ἀγαθός, ἔνθ' εὕδει· ὥστε πέλεια / ἦεν ἐν ἀνθρώποις, ἱερεὺς θεοῦ ὑψίστου (vv. 1-2), dove compare di nuovo la *iunctura* θεὸς ὑψίστος in accezione sicuramente cristiana (oltre agli indizi contenutistici, ai lati dell'iscrizione sono presenti due croci)⁴⁹. Tali documenti epigrafici forniscono degli interessanti paralleli per l'epigramma di Zosimos, sebbene il quadro rimanga assai sfumato; la *iunctura* θεὸς ὑψίστος è infatti impiegata con grande frequenza anche nella *Septuaginta*,⁵⁰ traduzione che ha avuto poi una grande fortuna in vari contesti religiosi e sociali.

La menzione delle πνευματικαὶ γραφαί al v. 3 è, a seconda dell'interpretazione che ne viene data, l'altro elemento indicativo del contesto religioso in cui operava Zosimos. Anche in questo caso la prima questione riguarda l'interpretazione grammaticale del dativo, sia in questo punto sia nel successivo Ὀμηρίοις [ἐ]πέεσσιν: se lo si interpreta come il mezzo con cui il profeta trasmetteva le informazioni agli uomini, e quindi come il risultato della sua divinazione, che si esprimeva in "scritture ispirate" e in "versi omerici", l'aggettivo πνευματικός viene a corrispondere a un generico "ispirato", senza che possa essere stabilito di quale natura sia questa ispirazione⁵¹. Se invece si interpretano i due dativi come complementi strumentali indicanti la fonte da cui Zosimos traeva parole ed espressioni per comunicare i suoi oracoli agli uomini, allora queste "scritture ispirate" potrebbero coincidere proprio con le Sacre Scritture della religione ebraica e cristiana, nominate parallelamente ai poemi omerici come testi autorevoli da cui Zosimos traeva le sue profezie⁵². Come osservato anche da Mitchell⁵³, la *iunctura* πνευματικαὶ γραφαί ha alte probabilità di contrassegnare le Scritture nel senso cristiano del termine: l'espressione è attestata sia al singolare sia al plurale a partire dal II secolo d.C. solo in autori cristiani⁵⁴. L'aggettivo πνευματικός ricorre inoltre in più iscrizioni cristiane del territorio della Frigia e della Licaonia⁵⁵; in particolare, la presenza del termine πνευματικός in

⁴⁹ Sulle due iscrizioni cristiane citate vd. anche Mitchell 1999, 122-123.

⁵⁰ Vd. Mitchell 2010, 186.

⁵¹ Questa interpretazione sembra quella seguita da Merkelbach e Stauber (*SGO* 16/41/09), da Huttner (*ICG* 1658), e precedentemente da Mitchell (1993, II, 50), sebbene egli preferisca lasciare la questione in sospenso.

⁵² Tale lettura è quella proposta da Lane Fox (1988, 404).

⁵³ Mitchell 1993, II, 50, n. 291.

⁵⁴ Vd. ad esempio Iren. *Adv. Haer.* 2.41.3: [...] τί χαλεπὸν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν Θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ Θεῷ [...], e Orig. *Hom. in Ps.* 6.3.100-1 Perrone (IV sul *Ps.* 36): δεῖ σε οὖν νοῆσαι τὸ οὐκ εἶδον δίκαιον ἐγκαταλελειμμένον οὐδὲ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ζητοῦν ἄρτους ἀξίως πνευματικῶν γραφῶν.

⁵⁵ Cfr. ad esempio *SGO* 16/43/06 (Amorion in Frigia, n.d.), v. 2, dove compare la forma avverbale dell'aggettivo (vd. Merisio 2019, 97-98).

ambito epigrafico è spesso considerata un segno dell'appartenenza dei committenti dell'iscrizione al movimento montanista, sebbene l'uso non possa essere considerato esclusivo di tale setta⁵⁶.

I paralleli epigrafici e letterari sopra esaminati sembrano condurre verso un'interpretazione cristiana dell'epigramma per Zosimos, sebbene non ci sia alcun elemento che permetta di confermarla definitivamente. Se tale ipotesi fosse corretta, si tratterebbe di un interessante esempio di riuso delle scritture pagane all'interno di una pratica oracolare cristiana. Tale quadro chiama in causa la complessa tematica del valore e della diffusione della profezia nel primo Cristianesimo⁵⁷ – non va dimenticato che proprio in Frigia nasce il movimento montanista, in cui la profezia giocava un ruolo fondamentale⁵⁸ – e allo stesso tempo permette di accostare le composizioni di Zosimos da una parte al genere degli *Homeromanteia*, che con pratica divinatoria consentivano di rispondere alle domande degli interessati tramite l'estrazione a sorte di versi omerici⁵⁹, dall'altra al più vasto movimento letterario dei centoni omerici di ambiente cristiano, primi fra tutti quelli di Eudocia, e in generale alle complesse dinamiche relative all'appropriazione di Omero – e di tutta la *paideia* classica – da parte della cultura cristiana, nella sua tensione tra apertura estetico-letteraria e rifiuto ideologico-religioso. Un tormentato dialogo che è ben esemplificato, ormai quasi al termine dell'epoca tardoantica, dall'episodio programmatico e autobiografico della “cecità omerica” inserito da Sofronio di Gerusalemme nei suoi *Miracula sanctorum Cyri et Joannis*⁶⁰.

Il fatto che la presente iscrizione rimanga purtroppo un *unicum* tra quelle rinvenute in questa parte del territorio frigio non permette di inserire la figura di Zosimos in un contesto più generale, ma gli scarsi e incerti indizi che l'epigramma offre costituiscono una piccola testimonianza di tendenze culturali e religiose di più ampio respiro, che hanno caratterizzato in generale i secoli più tardi dell'età imperiale. Quel che è certo è che l'epigramma costi-

⁵⁶ Vd. Tabbernee 1997, 8 e 403, *ad* nr. 63; cfr. ad esempio SGO 14/06/04 = Tabbernee 1997, 437-444, nr. 70 (Laodicea Katakekaumene in Licaonia, 350-380 d.C.): λείψανον Εὐγενίου τε θε(σο)υδέος ὄν κατέλιψεν / [ποιίμ]νης πνευματικῆς ἄξιον ἠνίοχον (vv. 5-6), iscrizione probabilmente legata a un movimento settario cristiano, sia esso novaziano o montanista, e ICG 1413 = Tabbernee 1997, 401-403, nr. 63 (Dorylaion in Frigia, 300-450 d.C.): Π † Π | Λουπικῖνος Μουντάνη | συνβίῳ Χριστιανῆ | πνευματικῆ μνήμης | χάριτι, epigrafe con tutta probabilità di origine montanista.

⁵⁷ Lane Fox 1988, 404-418; Aune 1996; Filoramo 1999; Filoramo 2005.

⁵⁸ Si veda a tal proposito un'altra iscrizione assai interessante dedicata a una profetessa di nome Nana (SGO 16/41/15), rinvenuta sull'altipiano frigio non lontano dal presente epigramma e spesso identificata come montanista.

⁵⁹ Vd. Maltomini 1995; Karanika 2011.

⁶⁰ Cfr. *Mir.* 70, 8-10 e l'approfondito esame in Agosti 2011.

tuisce un curioso esempio del desiderio dei committenti di una remota area della Frigia dotati di un livello medio-alto di istruzione di mostrare la propria *paideia*, non solo componendo (forse) personalmente il proprio epigramma funerario tramite il ricorso a *tesserae* e lessico omerici, ma anche scegliendo un *layout* epigrafico che evidenziasse l'andamento metrico dell'iscrizione.

ELISA NURIA MERISIO

Riferimenti bibliografici:

- G. Agosti, *Eisthesis, divisione dei versi, percezione dei cola negli epigrammi epigrafici in età tardoantica*, in "S&T" 8, 2010, 67-98.
- G. Agosti, *Le brume di Omero. Sofronio dinanzi alla paideia classica*, in L. Cristante, S. Ravalico (edd.), *Il calamo della memoria: riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Trieste 2011, 33-50.
- D.E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, ed. it. a cura di Oscar Ianovitz, trad. di C. Moro, Brescia 1996.
- N. Belayche, "Hypsistos": *une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain*, "ARG" 7, 2005, 34-55.
- N. Belayche, *Deus deum... summorum maximus (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period*, in S. Mitchell, P. Van Nuffelen (edd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 141-166.
- C. Breytenbach, Ch. Zimmermann, *Early Christianity in Lycaonia and Adjacent Areas. From Paul to Amphilochius of Iconium*, Leiden-Boston 2018.
- Cl. Brixhe, *Essai sur le grec anatolien au début de notre ère*, Nancy 1987² (1984¹).
- M. Campbell, *A Commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III 1-471*, Leiden-New York 1994.
- A. Chanotis, *Megatheism: the Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, in S. Mitchell, P. Van Nuffelen (edd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 112-140.
- W.U. Dressler, *Der Untergang des Dativs in der anatolischen Gräzität*, "WS" 78, 1965, 83-107.
- G. Filoramo, *La profezia nel primo cristianesimo nel quadro del mondo mediterraneo antico*, "RSLR" 35, 1999, 347-401.
- G. Filoramo, *La falsità della profezia e la costruzione della comunità cristiana*, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, Cosenza 2005, 223-246.
- N. Firatli, L. Robert, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine*, Paris 1964.
- B. Gentili, C. Catenacci, P. Giannini, L. Lomiento, *Pindaro. Le Olimpiche*, Milano 2013.
- C.H.E. Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, I-II, Princeton 1971.
- P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE - 700 CE)*, Kampen 1991.
- M. P. de Hoz García-Bellido, *Theos Hypsistos in Hierokaisareia*, "EA" 18, 1991, 75-77.
- A. Karanika, *Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion*, in A. Lardinois, J.H. Blok, M.G.M. Van der Poel (edd.), *Sacred Words: Orality, Literacy, and Religion*, Leiden 2011, 255-277.

- G.S. Kirk, *The Iliad: a Commentary. Volume II: Books 5-8*, Cambridge 1990.
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantin*, London 1988.
- E. Magnelli, *Alexandri Aetoli testimonia et fragmenta*, Firenze 1999.
- F. Maltomini, *P.Lond.* 121 (= PGM VII), 1-221: *Homeromanteion*, "ZPE" 106, 1995, 107-122.
- E. N. Merisio, *Declinazioni provinciali della poesia greca in età imperiale: le iscrizioni metriche della Frigia*, in M. Tulli (ed.), *Lirica, Epigramma e Critica letteraria*, Pisa-Roma 2019, 91-105.
- S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, I-II, Oxford 1993.
- S. Mitchell, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in P. Athanassiadi, M. Frede (edd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 81-148.
- S. Mitchell, *Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos*, in S. Mitchell, P. Van Nuffelen (edd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 167-208 e 198-208 (*Additional Catalogue of Hypsistos Inscriptions*).
- L. Papini, *Biglietti oracolari in copto della necropoli nord di Antinoe*, in T. Orlandi, Fr. Wisse (edd.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies (Roma, 22-26 September 1980)*, Roma 1985, 245-255.
- L. Papini, *Domande oracolari: elenco delle attestazioni in greco ed in copto*, "APapyrol" 4, 1992, 21-27.
- J. Pircher, *Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen*, Innsbruck 1979.
- B. B. Powell, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge 1991.
- L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, Paris 1960.
- G. Staab, *Gebrochener Glanz. Klassische Tradition und Alltagswelt im Spiegel neuer und alter Grabepigramme des griechischen Ostens*, Berlin-Boston 2018.
- W. Tabbernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon (Georgia) 1997.
- M. N. Tod, *Laudatory Epithets in Greek Epitaphs*, "ABSA" 46, 1951, 182-190.
- A.-M. Vérilhac, *L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques*, in Cl. Vial, L. Darmezil, A.-M. Vérilhac (edd.), *La femme dans le monde méditerranéen*, Lyon 1985, I, 85-112.
- C. B. Welles, *The Inscriptions*, in C.H. Kraeling, *Gerasa. City of the Decapolis*, New Haven (CT) 1938, 355-369.

ABSTRACT:

In this paper a metrical funerary inscription from the Phrygian Highlands, dated to the late imperial period and dedicated to a local prophet named Zosimos and to his wife, is analysed in detail from both the epigraphic and literary points of view. It is an interesting example of the spreading of Greek *paideia* in Asia Minor during the late Empire and in particular of the relationship between Greek *paideia* and the new religious panorama that emerged in that period.

KEYWORDS:

Metrical inscriptions, Asia Minor, Greek *paideia*, Religious trends.