



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Italianistica e filologia classico-medievale
Ciclo: XXVIII
Anno di discussione: 2016**

***L'epigramma funerario cristiano dell'Oriente greco
e il suo modello classico.
Un'analisi tematica e lessicale***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: L-FIL-LET/02
Tesi di Dottorato di Alice Franceschini, matricola 829088**

**Coordinatore del Dottorato
Prof. Tiziano Zanato**

**Tutore del Dottorando
Prof. Ettore Cingano**

*Ah, Signore,
lascia che i tuoi dolci angeli
nell'ultimo istante della vita
portino nel grembo di Abramo
il mio spirito;
che il corpo, nella sua camera,
ben dolcemente, senza pena e tormento,
riposi fino al giorno novissimo.
Allora svegliami dalla morte,
sí che i miei occhi ti potranno contemplare
nella piena gioia,
o Figlio di Dio,
mio Salvatore e trono di grazia!
Signore Gesù Cristo,
ascoltami:
io ti voglio lodare in eterno!*

J.S. Bach, Passione secondo Giovanni

INDICE

INTRODUZIONE	7
1. Presentazione e finalità della presente ricerca	8
2. Caratteristiche formali dell'epigramma iscrivzionale	12
2.1. La dizione tradizionale e i suoi sviluppi	12
2.2. Lo stile degli epigrammi su pietra tardoantichi	13
3. Criteri per la definizione di un'epigrafe cristiana	16
3.1. Iscrizione pagana o cristiana?	17
3.2. Alcuni criteri di distinzione	18
3.3. Poesia cristiana e <i>paideia</i> classica	21
4. L'evoluzione tematica dell'epigramma iscrivzionale dall'età arcaica all'età cristiana	23
4.1. Il formulario di base dell'epigramma	23
4.1.1. Il nome	23
4.1.2. Il legame con la tomba e con la terra	24
4.1.3. Il ricordo dei defunti e dei vivi	25
4.2. Presentazione più articolata del defunto	27
4.2.1. Nomi parlanti, soprannomi ed epiteti	27
4.2.2. La provenienza geografica	28
4.2.3. L'età	29
4.2.4. Elementi biografici	31
4.2.5. Le virtù	32
4.2.6. Paradigmi mitologici e biblici	34
4.2.7. La lode delle virtù e la gloria	36
4.3. La morte	37
4.3.1. Aspetti dell'escatologia greca	37
4.3.2. La concezione della morte	38
4.3.3. Le circostanze della morte	40
4.3.4. Le cause divine della morte	41
4.3.5. Le destinazioni del defunto	41
4.3.6. Il verbo <i>λείπειν</i>	45
4.4. La sepoltura e il lutto	46
4.4.1. La descrizione del monumento funebre	46
4.4.2. Contro i profanatori di tombe	47
4.4.3. Il dolore dei vivi e i temi consolatori	48
4.5. La concezione di Dio e dell'aldilà	50
4.5.1. Epiteti e prerogative: dalle divinità classiche al Dio cristiano	50
4.5.2. L'immortalità dell'anima	51
4.5.3. La concezione dell'aldilà	52
4.5.4. La luce	53

**CAPITOLO 1: IL FORMULARIO DI BASE TRADIZIONALE DELL'EPIGRAMMA FUNERARIO
E LE SUE VARIAZIONI 55**

1. Il formulario delle iscrizioni cristiane non metriche.....	56
2. Il nome del defunto, la <i>persona loquens</i> e la struttura dell'epigramma.....	58
3. Deittici e indicazioni spaziali.....	60
3.1. ἐνθάδε κεῖσθαι e variazioni; altri avverbi.....	60
3.2. τόδε εἶμα; aggettivi dimostrativi + altri sostantivi.....	63
3.3. Altre indicazioni spaziali.....	65
4. Altri verbi o espressioni indicanti che la tomba ospita il defunto.....	66
4.1. La sepoltura contiene il defunto.....	66
4.2. La terra contiene il defunto.....	67
5. Chi seppellisce il defunto e/o cura la realizzazione del monumento funebre o dell'iscrizione.....	70
6. La funzione dell'epigramma: favorire il ricordo del defunto.....	72

**CAPITOLO 2: LA PRESENTAZIONE DEL DEFUNTO E DEGLI ALTRI PERSONAGGI
MENZIONATI DALL'EPIGRAMMA 76**

1. Il nome e l'identità.....	77
2. Gli epiteti tradizionali e cristiani legati ai nomi menzionati dall'iscrizione.....	79
2.1. Epiteti maschili.....	79
2.2. Epiteti femminili.....	88
3. La provenienza geografica.....	93
4. L'età.....	93
4.1. La <i>mors immatura</i>	94
4.2. La tarda età.....	105
5. Elementi biografici.....	105
5.1. Occupazioni e professioni dei defunti comuni.....	105
5.2. Incarichi religiosi.....	106
5.3. Altri dettagli biografici.....	108
6. Le virtù.....	111
6.1. Virtù maschili.....	111
6.2. Virtù femminili.....	128
6.2.1. Vergini e giovani donne.....	128
6.2.2. Spose.....	129
6.2.3. Madri.....	135
6.3. Virtù cristiane.....	140
6.4. Virtù dei religiosi.....	150
7. Paradigmi mitologici e biblici.....	161

8. La lode delle virtù del defunto e la gloria.....	162
8.1. La δόξα.....	162
8.2. Il κλέος.....	162
8.3. Il κῦδος.....	166
8.4. Altre espressioni.....	168
CAPITOLO 3: LA MORTE.....	173
1. La morte come separazione dell'anima dal corpo.....	174
2. La morte come un sonno e un riposo.....	177
3. Le circostanze della morte.....	178
4. L'immaginario della dipartita dal mondo terreno: le destinazioni del defunto.....	180
4.1. La discesa nell'Ade.....	180
4.2. La dimora di Plutone e l'Acheronte.....	185
4.3. Le destinazioni dell'anima che abbandona il corpo: l'immaginario classico e cristiano.....	186
4.3.1. Il cielo.....	186
4.3.2. Il paradiso.....	187
4.3.3. La vicinanza a Dio.....	188
4.3.4. Il seno di Abramo.....	189
4.3.5. Altre realtà celesti.....	189
4.3.6. Prossimità ai beati.....	190
4.3.7. L'isola dei beati.....	191
4.3.8. Dov'è «giusto».....	191
5. Uso tradizionale e novità in senso cristiano del verbo λείπειν.....	193
5.1. L'accezione di «abbandonare»: realtà abbandonate dal defunto.....	193
5.2. L'accezione di «lasciare in eredità» qualcosa a qualcuno: le eredità negative e positive.....	198
5.3. Valori abbandonati o non ottenuti dal defunto.....	199
6. Chi determina la morte del defunto.....	201
6.1. Divinità ed entità tradizionali.....	201
6.1.1. La morte.....	201
6.1.2. La Moira.....	202
6.1.3. Il destino di morte.....	209
6.1.4. Il <i>daimon</i>	210
6.1.5. L'ἄτη.....	210
6.1.6. La Giustizia.....	211
6.2. Il Dio cristiano.....	211
7. Il verbo ἀρπάζειν: chi «rapisce» il defunto.....	213
7.1. Divinità ed entità tradizionali.....	214
7.1.1. La Moira.....	214
7.1.2. Il Destino.....	215
7.1.3. Caronte.....	216
7.1.4. Ade.....	217
7.1.5. Plutone.....	219
7.2. Il Dio cristiano.....	219
7.3. Il rapimento generico dalla realtà terrena.....	223

CAPITOLO 4: LA SEPOLTURA, IL LUTTO E LE REAZIONI DEI VIVI ALLA MORTE DEI DEFUNTI	225
1. Accenni alle cerimonie funebri.....	226
2. Caratteristiche della sepoltura.....	228
3. L'immaginario legato alla terra e alla tomba: la casa eterna e altre immagini.....	232
3.1. La casa eterna.....	233
3.2. Il dormitorio.....	234
3.3. Altre immagini.....	234
4. Contro i profanatori di tombe.....	236
5. Il dolore dei vivi: lessico e motivi tradizionali.....	237
5.1. Il verbo λυπεῖν.....	238
5.2. Il verbo ποθεῖν e il sostantivo πόθος.....	238
5.3. Il verbo θρηνεῖν e il sostantivo θρῆνος.....	239
5.4. Il verbo μύρεσθαι.....	240
5.5. Il verbo ἄχνυσθαι o ἄχεσθαι e il sostantivo ἄχος.....	240
5.6. Il verbo δακρύειν.....	241
5.7. Il verbo κλαίειν.....	242
5.8. I verbi στενάχειν e στεναχίζειν.....	243
5.9. Altre espressioni.....	244
6. Le relazioni e il dialogo tra i vivi e il defunto.....	253
7. L'invito a non piangere e i temi consolatori.....	255
CAPITOLO 5: LA CONCEZIONE DI DIO E DELL'ALDILÀ	260
1. Epiteti e prerogative del Dio cristiano.....	261
1.1. Epiteti.....	261
1.1.1. Dio immortale: ἀθάνατος Θεός.....	261
1.1.2. Dio vivente.....	263
1.1.3. Dio grande: μέγας Θεός.....	264
1.1.4. Dio altissimo: Θεὸς ὑψίστος.....	264
1.1.5. Signore.....	264
1.1.6. Dio degli eserciti.....	265
1.1.7. Dio che tutto vede.....	265
1.1.8. Dio che regna in cielo.....	266
1.1.9. Re celeste: οὐράνιος βασιλεύς.....	266
1.1.10. Dio Padre celeste: οὐράνιος γενέτης.....	267
1.1.11. Cristo re: Χριστὸς (παμ)βασιλεύς.....	267
1.1.12. Cristo grande: Χριστὸς μέγας.....	268
1.1.13. Cristo beato.....	269
1.1.14. Cristo salvatore.....	269
1.2. Azioni di Dio e di Cristo.....	270
1.2.1. Dispensatore della gloria.....	270
1.2.2. Libera dai mali.....	271
1.2.3. Prende con sé gli uomini.....	271

1.2.4. Creatore immortale e dispensatore di ogni cosa	271
1.2.5. Concede beni agli uomini	272
1.2.6. Dio assegna l'inferno o il paradiso	275
1.2.7. Dio salva	275
1.2.8. Il sigillo	276
1.2.9. Cristo fa giustizia	276
1.2.10. Cristo sposo delle vergini	277
1.2.11. Cristo concede il riposo eterno	277
1.2.12. Dio fa risorgere	277
2. La vita dopo la morte	278
2.1. L'aldilà cristiano	278
2.2. La luce: classicità e cristianesimo	278
2.3. La risurrezione	279
2.4. La beatitudine eterna	282
CONCLUSIONI	284
Sillogi di epigrammi, edizioni critiche, traduzioni e commenti	293
Bibliografia	295
Appendice: testi analizzati	315

INTRODUZIONE

1. PRESENTAZIONE E FINALITÀ DELLA PRESENTE RICERCA

La poesia greca tardoantica, a lungo considerata «epigonale» e «libresca», ha conosciuto negli ultimi anni un risveglio d'interesse, sfociato in una sua rivalutazione dal punto di vista letterario e in un notevole lavoro editoriale ed esegetico, alimentati da una maggiore consapevolezza riguardo al contesto culturale in cui s'inserisce¹. Parti integranti del sistema letterario della tarda antichità sono costituite dalla produzione cristiana² e dalle epigrafi in versi, che interessano in questa sede³. Chi si accosta allo studio di tali testi si trova tuttavia ad affrontare alcuni problemi: la loro ingente mole – e, per converso, la loro frammentarietà e la perdita di molto materiale –, la dispersione delle pubblicazioni, l'anonimato e la difficoltà di datazione, dovuta alla standardizzazione dei componimenti stessi e che complica anche la ricognizione dei modelli e dei rapporti intertestuali⁴.

In tal senso un importante contributo è stato offerto recentemente dalla silloge di R. Merkelbach e J. Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, voll. I-V, Stuttgart-Leipzig-München 1998-2004⁵. La presente ricerca si propone di offrire un'analisi tematica e lessicale di un campione di epigrammi funerari cristiani tratti da questa raccolta, con l'obiettivo di rintracciare il formulario tradizionale del genere epigrammatico e le sue variazioni, i punti di contatto fra la tradizione epigrafica e quella letteraria, le puntuali reminiscenze dei poeti greci precedenti e contemporanei e gli elementi di novità recati dal cristianesimo⁶.

¹ Per un'introduzione all'età tardoantica nei suoi vari aspetti – economico, sociale, politico, religioso, artistico e letterario – rimandiamo a TESTINI 1968, 121-124, 138-141 (sulle problematiche relative alla definizione di «tardoantico» e «antichità cristiana»), BROWN 2001, SWAIN-EDWARDS 2004, S.F. JOHNSON 2012 e inoltre AGOSTI 2012, 361s. per una panoramica delle ricerche più recenti riguardanti la poesia greca tardoantica; sui caratteri generali di quest'ultima – quali il gusto per la parola preziosa, la retorizzazione, lo stile “moderno”, la sperimentazione e la nascita di nuovi generi letterari – vd. VAN DEUN 1993, 279, CAMERON 2004, 329-332, CONSOLINO 2005, 450s., AGOSTI 2012. Sui problemi relativi alla valutazione della medesima e a una revisione del suo deprezzamento vd. AVERINCEV 1988, 187s., VAN DEUN 1993, 278, AGOSTI 2006, 209-211.

² Anche della poesia cristiana è stata superata la visione che la relega come «un prodotto epigonico» e «qualcosa di volto penosamente all'indietro» (AGOSTI-GONNELLI 1995, 289); per una sua valutazione e le prospettive di studio cf. anche LOZZA 2005, 527 e AGOSTI 2009, 314s.

³ Tra i carmi epigrafici funerari provenienti dall'Asia Minore si rintracciano componimenti a ispirazione cristiana di qualità pregevole, che già secondo una valutazione di J.G.C. ANDERSON (1906, 193) non trovano paralleli. MAGNELLI 2005, 57, 59 rileva tuttavia come la poesia epigrafica, anche di buon livello, appartenga a un ambito secondario e spesso provinciale, periferico. Per quanto riguarda la storia degli studi dei testi epigrafici dall'area orientale, su cui vd. ROBERT 1950a, 182-210, sono assai utili i contributi di altri epigrafisti che operarono tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, come W.M. Calder, W.M. Ramsay, F. Cumont e H. Grégoire.

⁴ Per queste difficoltà e le più recenti raccolte di epigrammi, tra cui gli *Steinepigramme* di Merkelbach e Stauber, vd. AGOSTI 2008b, 664s. e LIDDEL-LOW 2013, 2-6. Sulla storia e le caratteristiche delle principali raccolte di documenti epigrafici dall'Asia Minore, *TAM* e *MAMA*, vd. LEVICK 1971, 373-376. Sulla dispersione delle pubblicazioni cf. anche LEVICK 1971, 371, BINGEN 1999, 621-624, CAMERON 2004, 331. Alcuni esempi di problemi di datazione sono in DUVAL 1959, TWARDECKI 1999, 743, HOSKINS WALBANK - WALBANK 2006, 285s.

⁵ Definita un «grande κτῆμα ἐς αἰεί» in MAGNELLI 2004b, 51. Per altre valutazioni dell'opera vd. anche HABICHT 1999, JONES 2000, CHANIOTIS 2001. Uno studio della concezione della morte e dell'aldilà basato sugli epigrammi funerari di questa silloge è offerto in LE BRIS 2001.

⁶ Per un'esemplificazione del medesimo procedimento in ambito latino vd. CUGUSI 1982, 65-103, CUGUSI 1985, 165-198. Per esempi di analisi di epigrammi che contengono lessico epico e riconducibile ad altri generi, soprattutto all'elegia, alla lirica corale e alla tragedia, vd. GENTILI 1967, in partic. pp. 69-81, DI TILLIO 1969, VOTTÉRO 2002, 70-109, TRÜMPY 2010, 175-179 e, per gli epigrammi del *Peplo* aristotelico, GUTZWILLER 2010, 230-249. Per un approccio all'epigramma che tenga conto della sua «contextualisation» e «litterarisation», vd. BAUMBACH - A. PETROVIC - I. PETROVIC 2010, 3-11. Le relazioni intertestuali che legano la poesia epigrafica alla letteratura greca sono studiate in partic. in GARULLI 2012, 221-388; per alcune considerazioni sugli aspetti letterari delle iscrizioni metriche vd. AGOSTI 2015b. Sul rapporto tra epigrafia e letteratura nel mondo classico vd. inoltre DAY 2010, 59-63, DAY 2013, FEARN 2013, LOUGOVAYA 2013, 256-269, BODEL 2015, 752-759. Sulla presenza nell'epigramma letterario tardoantico dei modelli epigrammatici e della componente nonniana, ma anche di tracce di specifici autori, vd. GULLO 2013, 112-126, VALERIO

Preliminarmente al lavoro di ricerca ho proceduto a una selezione dei componimenti da considerare, scegliendo, secondo i criteri interni al testo esposti al paragrafo 3.2, i più significativi epitaffi di esplicita ispirazione cristiana, dei quali offro anche una traduzione nell'appendice conclusiva. Ho preferito analizzarli non singolarmente, epigramma per epigramma, ma piuttosto raggruppando in paragrafi distinti sezioni di testi riconducibili alla medesima tematica: questo al fine di evidenziare l'omogeneità di temi, motivi e lessico dei carmi provenienti da regioni contigue⁷. Tale scelta si è imposta anche a causa della marcata standardizzazione e ripetitività degli epitaffi, che non di rado presentano interi versi identici e si distinguono solo per i nomi dei personaggi o per dettagli formali e ortografici⁸. L'introduzione offre, oltre a una presentazione della ricerca, una sintesi degli sviluppi tematici dell'epigramma greco dall'età arcaica all'età cristiana, con l'intento di evidenziare gli elementi di continuità e innovazione che caratterizzano quest'ultima rispetto al passato. I cinque capitoli di cui si compone la tesi riguardano rispettivamente il formulario di base degli epigrammi studiati, la presentazione dei defunti e dei vivi, la concezione e l'immaginario legato alla morte, le tematiche e il lessico del lutto e della consolazione, la concezione della divinità e dell'aldilà.

In un secondo momento ho confrontato i testi con la poesia greca da Omero a Nonno di Panopoli e con i carmi epigrafici greci sepolcrali – nonché, parzialmente, con le iscrizioni funerarie in prosa – provenienti da tutto il mondo greco, dall'età arcaica sino alla tarda antichità. Quest'operazione ha consentito di stabilire quali elementi tematici e lessicali degli epigrammi oggetto di studio siano da considerarsi tradizionali e convenzionali e quali siano invece riconducibili alla nuova fede, al pensiero, al linguaggio e al formulario cristiani⁹. Ho dedicato una particolare attenzione alle formule rintracciabili nella poesia arcaica e riprese dai poeti successivi fino all'età tardoantica, alla collocazione metrica tradizionale di sintagmi ricorrenti e parole pregnanti¹⁰, alle citazioni esplicite di poeti precedenti e coevi¹¹ e all'individuazione di nessi sostantivo-

2013, 87-104 e cf. SARTRE-FAURIAT 1998, 219. Tra i numerosi studi sulle caratteristiche generali dell'epigramma, sia iscrizionale sia letterario e non solo sepolcrale, rimandiamo a MONTEVECCHI 1974, 276-280, DEGANI 1993, FANTUZZI-HUNTER 2002, 389-448, BRUSS 2005, 168-171, PENZEL 2006, 15-22, ALONI-IANNUCCI 2007, 30-66, BETTENWORTH 2007, 70-73, CAIRON 2009, 9-32, WOLFE-MARTIN 2013 (con un'antologia di testi).

⁷ Un procedimento simile è adottato in VÉRILHAC 1982 e LE BRIS 2001. Le possibilità offerte da una classificazione tematica degli epigrammi sono illustrate in SCARPA 2014, in partic. pp. 14-22. Cf. anche TOSI 2014, 331s. sulla distinzione tra *topoi* generali, motivi particolari e singole formulazioni all'interno del contesto funerario. Sull'analogia di motivi nell'epigramma funerario di età ellenistica e romana e nel *Nuovo Testamento* vd. PERES 2003, 265-267. Per un es. di analisi di un singolo motivo, quello della *mors immatura*, vd. KAZAZIS 1989, in partic. pp. 23s. per alcune indicazioni metodologiche sulla valutazione di forma e contenuto come aspetti unitari.

⁸ Cf. TESTINI 1958, 452: in questi testi si osserva «la persistenza di formulari, cioè di una serie di concetti schematici che, con opportuni adattamenti, passavano da una composizione all'altra con la sola variazione dei nomi». Cf. anche CANFORA 2011, 70s., 82 per la convenzionalità degli epitaffi già nell'Atene classica.

⁹ Con il termine «poesia classica» o «pagana» non intendo ribadire la netta distinzione – ormai superata – tra pagani e cristiani, ma semplicemente riferirmi alla produzione letteraria precedente gli epigrammi iscrizionali studiati e gli autori cristiani. Sulle affinità e le differenze tra carmi pagani e cristiani vd. SANDERS 1991, 74-85. La cristianizzazione e la presenza di elementi riconducibili all'ebraismo interessano anche gli epigrammi dell'*Antologia Palatina*, su cui vd. BENTWICH 1932, in partic. pp. 185s.

¹⁰ Vd. un analogo procedimento per l'elegia in GIANNINI 1973, in partic. p. 8 per l'impiego tradizionale delle formule omeriche e la loro collocazione in definite porzioni del verso. Per un esempio di riprese puntuali di parole nella stessa sede metrica da parte di un epigrammatista, nella fattispecie Agazia, cf. inoltre VALERIO 2013, 94s.

¹¹ Per alcuni carmi che mostrano la conoscenza p. es. di Esiodo e dei tragici da parte degli epigrammatisti dell'Asia Minore vd. GARULLI 2012, 225-231, 244-247, 374s. Per l'esempio di una corrispondenza tematica tra un passo di Sofocle e un motivo tipico dell'epigramma postclassico vd. DI MARCO 1997. Sulla citazione, le sue funzioni e la necessità del suo riconoscimento da parte del destinatario vd. COMPAGNON 1979, 23, 71s. e D'IPPOLITO 1995, 80s.; per alcuni esempi di approcci alla letteratura greca cf. FUSILLO 1992, in partic. pp. 24-26, SPINA 1992, in partic. pp. 13, 18 per la sua funzione estetica, e D'IPPOLITO 1995, 101 per il riuso di Omero da parte del Nazianzeno, che presuppone il riconoscimento del modello originale. Cf. anche MASTANDREA 2015, 51s., 55-63, 68-70 sulla memoria poetica più o meno consapevole, anche per analogie foniche, e il riutilizzo da parte dei poeti cristiani di espressioni tratte dagli autori precedenti in ambito latino.

epiteto inediti o poco frequenti, al fine di verificare in quali ambiti possa emergere l'originalità degli anonimi poeti autori dei carmi epigrafici¹².

Per quanto riguarda l'analisi lessicale dei singoli versi o sezioni di epitaffi, ho tentato – quando possibile – di fornire una panoramica diacronica dell'uso dei singoli termini nella poesia esametrica e in distici elegiaci dall'epica e dalle iscrizioni in versi arcaiche alla tarda antichità¹³; nel caso di termini, espressioni e formule assai frequenti in tutta la letteratura greca, ho riportato solo alcuni esempi di attestazioni tratte dai principali autori. Qualora alcuni elementi lessicali vengano qualificati come “rari”, tale definizione va intesa tenendo presente quanto della letteratura greca abbiamo perduto; le loro occasionali attestazioni nella produzione poetica pervenuta permettono tuttavia d'ipotizzare che essi conobbero una diffusione alquanto limitata¹⁴.

Tra i carmi epigrafici ho selezionato gli esempi più significativi secondo un criterio geografico, al fine di verificare l'area di diffusione del formulario e del lessico degli epigrammi analizzati relativamente alle principali regioni della Grecia continentale e insulare, all'Asia Minore, all'Egitto e all'Occidente e, conseguentemente, per stabilire in quale misura essi possano essere considerati peculiari dell'Oriente greco cristiano¹⁵. Proficuo è risultato anche il confronto con gli epitimi di Gregorio di Nazianzo, testi sicuramente concepiti per la circolazione letteraria e ispirati a situazioni e personaggi reali: i carmi epigrafici tardoantichi dell'Asia Minore – che condividono una certa prossimità geografica con il Padre cappadoce – presentano talora notevoli somiglianze lessicali con questa produzione epigrammatica, che potrebbero far luce su una sua plausibile diffusione in epoca coeva o di poco posteriore¹⁶.

Oltre agli elementi desunti dal formulario tradizionale classico, le iscrizioni cristiane contengono altre espressioni formatesi, come scrive Testini, «per genesi spontanea sulle fonti bibliche e neotestamentarie» ed elaborate «nelle singole regioni sotto l'influsso delle opere dei padri della Chiesa, delle letture di edificazione e dei testi liturgici»; e ancora continua lo studioso, riferendosi in particolare alla produzione di epigrammi, più copiosa dopo la pace della Chiesa: «alla formazione del linguaggio cristiano danno un contributo sostanziale la ormai fiorente letteratura patristica, le reminiscenze bibliche e liturgiche, la lettura e

¹² Alcuni esempi di studio delle attestazioni di sintagmi riconducibili alla produzione letteraria greca negli epigrammi su pietra sono offerti in MAGNELLI 2005, 57-59 e MAGNELLI 2007b, 39s.; è necessario mantenere la consapevolezza che, nel caso si possa stabilire una precisa relazione tra più epigrammi, non sempre siamo in grado di stabilire «chi sia l'imitatore e chi l'imitato» (MAGNELLI 1998b, 204). Sulla funzione delle allusioni dei carmi a modelli letterari vd. MAGNELLI 2004b, 51: nella maggior parte dei casi «si tratterà di semplice memoria letteraria, che influisce sul poeta in modo spontaneo e quasi inconsapevole», mentre «a volte si potrà avere una vera e propria ripresa intenzionale, ma probabilmente concepita non come uno stimolo all'agnizione del modello per i lettori, bensì solo come un comodo tassello formale per abbellire i propri versi o addirittura per aiutarsi nella composizione». Cf. anche BRAUN 1985, 59 che definisce i prestiti letterari e le citazioni «un vasto fondo di frasi efficaci e praticabili [...] perché creare versi nuovi, quando ce ne sono tanti vecchi e buoni a disposizione?». Per alcuni esempi di *callidae iuncturae* e prole rare negli epitaffi iscrizionali vd. CASEY 2004, 72, 81s., CAIRON 2009, 26. Sul conservatorismo del linguaggio epitimico, accanto al quale si può talora riconoscere una buona capacità degli autori di variare modelli e stilemi tradizionali, vd. AGOSTI 2010b, 336, n. 34. Sulla libertà del poeta di coniare nuovi epitimi, formule ed espressioni già nelle prime iscrizioni che testimoniano la dizione epica, come la coppa di Nestore, vd. HACKSTEIN 2010, 418s.; sulla modificazione della formularità già nell'epica arcaica cf. CANTILENA 1982, 38-41.

¹³ Può anche accadere infatti che un poeta abbia in mente non il modello omerico, bensì riecheggiamenti successivi: cf. VALERIO 2013, 90s. Nella valutazione delle reminiscenze letterarie nei carmi epigrafici si deve tener presente che spesso i poeti citano i propri modelli a memoria, come fa anche, per esempio, il Nazianzeno: DEMOEN 1993, 247.

¹⁴ Per una considerazione analoga vd. CASSIO 2007, 16.

¹⁵ Sull'affinità tra epigrammi, che, se non è «puramente casuale», può nascondere una «fonte comune», vd. MAGNELLI 2005, 60. Le modalità attraverso le quali un poeta viene in contatto con una tematica che svilupperà nel suo epigramma sono riassunte in LATTIMORE 1942, 216: egli può aver letto o ascoltato un'opera di un autore considerato canonico, aver copiato un testo da un'iscrizione o da un manuale, o ancora aver pensato individualmente al tema.

¹⁶ Un es. in GRANDINETTI 2010, 182, che studia la corrispondenza tra *GVI* 593 e Gr. Naz. *AP* 8.108. Per una valutazione di questa produzione del Nazianzeno vd. FATTI 2004, 643, CORSANO 2013, CRISCUOLO 2007, 29s., 49s., FLORIDI 2013, 72s., 78s., MORONI 2013, PALLA 2013.

diffusione dei racconti agiografici in concomitanza col grande sviluppo del culto dei martiri»; Testini cita «autori d'indiscussa autorità», come Basilio, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo in ambito greco, che volgarizzano e diffondono il linguaggio dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*¹⁷. Senza pretendere di fornire un'analisi esaustiva di questo aspetto degli epigrammi tardoantichi esaminati, ho segnalato i casi – evidenti soprattutto nelle allusioni a virtù cristiane e nella concezione di Dio – in cui il lessico presenta probabili punti di contatto non con la tradizione poetica classica, ma con i testi biblici e talora con i Padri della Chiesa, ricordando, per questi ultimi, qualche passo a puro scopo esemplificativo. Nella valutazione della ripresa di elementi scritturali negli epitaffi metrici va ricordato che nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento* il confine tra prosa e poesia – quest'ultima non caratterizzata da una struttura metrica fondante – non è marcato come nei testi della letteratura greca; nella tradizione semitica il ritmo poetico può essere definito piuttosto come «un ritmo di parole e pensieri», e ugualmente l'alternanza di sillabe lunghe o brevi non esiste più nella lingua in cui è scritta la maggior parte dei testi del *Nuovo Testamento*¹⁸.

Avvertenze

Come sopra spiegato, nel corso dei capitoli verranno analizzate di volta in volta sezioni di epigrammi riconducibili alla medesima tematica; le composizioni studiate sono riportate nella loro interezza, per una valutazione complessiva, nell'appendice finale. Anche per gli esempi di altri epitaffi che presentano analogie con gli epigrammi esaminati non ho citato l'intero testo, ma solo la parte interessante ai fini dell'analisi.

Con l'indicazione «data incerta» ho segnalato le iscrizioni metriche e in prosa di cui non ho potuto reperire una datazione precisa nelle raccolte di documenti epigrafici che li contengono oppure che sono definiti dalle medesime di datazione non sicura.

Per i testi biblici mi sono servita della traduzione CEI del 2008. Dove non diversamente indicato, le traduzioni dal greco sono da me elaborate.

¹⁷ TESTINI 1958, 366, 452, 479; sulla presenza, complementare all'iscrizione, di elementi dogmatici cf. p. 428s. Cf. anche SANDERS 1991, 53, 151, 173. Per esempi di citazioni bibliche nelle iscrizioni cristiane vd. THOUVENOT 1959, 382-385, AGOSTI 2015a, 55s.; per la loro presenza nei Padri della Chiesa vd. COMPAGNON 1979, 159-162. Per esempi di risemantizzazioni di lessico classico in senso cristiano cf. AGOSTI 2015b, 27. La lingua greca riveste notoriamente un ruolo fondamentale nella diffusione del cristianesimo nei primi secoli della nostra era, dal momento che in greco vengono redatti il *Nuovo Testamento*, la più antica letteratura cristiana e la liturgia: vd. SIMONETTI 1969, 13-136; sulle particolarità della lingua greca dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento* vd. SIMONETTI 1983, 20, 23s., GEORGE 2010. Sull'importanza del greco nella prima letteratura greca cristiana e nelle iscrizioni sepolcrali e sulla sua diffusione nell'impero romano vd. anche GROSSI GONDI 1920, 2-4, FELLE 1999, MORONI 2005. Il cristianesimo ai suoi albori è legato al messaggio orale e predicato, ma successivamente s'instaura una connessione strettissima con il libro e con la parola e la cultura scritta, che si rivolgono naturalmente alle fasce alfabetizzate, mentre quelle non alfabetizzate vengono raggiunte dalla catechesi, dalla predicazione, dalla lettura in chiesa e dal discorso figurale: vd. in proposito SIMONETTI 1983, 11s., CAVALLO 2004, 9s., 22, PICCALUGA 2004, 241s., STELLADORO 2004, GORI 2005, PERNOT 2006, 198-202, PENNA 2011, 193.

¹⁸ LUTTIKHUIZEN 1993, 15s. Sulla sperimentazione della «trasposizione nel linguaggio epico di sintagmi scritturali» da parte dei poeti cristiani cf. AGOSTI 2010a, 78.

2. CARATTERISTICHE FORMALI DELL'EPIGRAMMA ISCRIZIONALE

2.1. La dizione tradizionale e i suoi sviluppi

Ogni poeta, in ogni epoca, è necessariamente inserito in un rapporto con la tradizione, sia pure «a distanza», ossia per contrapporvisi. Il linguaggio epico che permea le composizioni in esametri posteriori a Omero è il segno della tradizione della parola memorabile, con tutte le trasformazioni e i mutamenti legati ai diversi contesti cronologici e culturali. La riflessione sul linguaggio tradizionale vale pertanto anche per i carmi epigrafici sepolcrali, che, a partire dalle composizioni più antiche e via via lungo i secoli sino alla tarda antichità, si collocano nel solco della tradizione epica, prima orale e poi scritta, di cui riprendono il linguaggio corredandolo del formulario peculiare del genere epigrammatico; anche un poeta tardoantico che adotti uno stile «moderno» o risemantizzi il linguaggio epico e se ne serva per esprimere i contenuti recati dal cristianesimo si trova a doversi confrontare con questo dato culturale fondamentale¹⁹.

A differenza delle iscrizioni sepolcrali in prosa, la struttura dell'epigramma funerario è determinata dalla «veste poetica», dalla «gabbia metrica»²⁰: il ritmo dattilico favorisce l'influsso del linguaggio epico e la fusione della cultura dell'oralità con le nuove possibilità offerte dalla scrittura²¹. La continuità con la tradizione orale consente all'epigramma, limitato nello spazio in quanto legato a un luogo specifico e alla visione da parte del fruitore²², di durare nel tempo e di generare e preservare il ricordo del defunto e della sua appartenenza familiare e sociale a ogni lettura da parte di un *viator* di epoche successive anche lontane²³: l'autorevolezza e la forza del linguaggio tradizionale rendono memorabile la breve composizione²⁴ e permettono anche al comune defunto, sebbene attraverso una più dimessa vita quotidiana improntata alla

¹⁹ Sul concetto di frase tradizionale e di tradizione vd. CANTILENA 1982, 70 e 2012, in partic. pp. 151-153, 158-160. Sulla valutazione dei *carmina epigraphica* come «tradizione» cf. CUGUSI 1985, 199. Sulla dizione omerica e la formularità e sulla presenza di Omero nella letteratura greca vd. ROSSI 1978, 75-77, 99-117, 126-136, CANTILENA 1982, 19-103, D'IPPOLITO 1995, 85; cf. anche BONANNO 1990, 15s., che definisce Omero «l'unica 'enciclopedia' possibile», e BING 2008, 50-90, che sottolinea la continuità e la rottura dei poeti ellenistici con il passato epico ed epigrammatico. Sull'eredità linguistica di Omero, in particolare del sistema formulare, vd. KATZ 2010. Sull'impiego del lessico omerico per esprimere concetti cristiani cf. BILE 2002, 137.

²⁰ SCHIRRIPIA 2010, 156. Sulla forma metrica vd. WALLACE 1970, 95-97, VOTTÉRO 2002, 113s., BOWIE 2010, 319-324, TRÜMPY 2010, 167. Secondo una valutazione di SANDERS (1991, 73), è questa stessa struttura a conferire all'epigramma «une impression de noblesse et une assurance de perpétuation que la prose est incapable de rendre avec la même force». L'adozione della dizione formulare, delle metafore tradizionali, della *Kuntsprache*, anche nel caso dell'epigramma, è consona a uno stile elevato (MAGNELLI 2005, 57) e tutta la poesia greca, pure cristiana, dimostra una marcata dipendenza dalla dizione omerica, sulla base della quale vengono coniate variazioni (HACKSTEIN 2010, 420).

²¹ SCHMITZ 2010, 25. Sul rapporto tra oralità e scrittura cf. THOMAS 1989, 93s. Sulla lingua e la dizione dell'epigramma, mutate prevalentemente dall'epos e dall'elegia e arricchite da formule epigrafiche, vd. ALONI-IANNUCCI 2007, 53-60.

²² Sul contesto fisico e le occasioni della *performance* epigrammatica vd. DAY 2007, 35-47, PETROVIC 2007a, 49s.

²³ Su questi argomenti vd. ROSSI 1974, 128 (gli epigrammi arcaici assumono «il frasario ovvero lo stile epico», fondandosi in più «di necessità su un ristretto gruppo di espressioni strettamente funzionalizzate agli scopi dei componimenti»; dal momento che in questi testi non si può parlare di composizione orale, lo studioso avverte che dare a questi elementi epici «il nome di formule è lecito solo a patto di non dare al termine lo stesso valore che ha nell'*epos*»: il linguaggio omerico vi si afferma come *stile*), SCODEL 1992, DERDERIAN 2001, 64-77, 86-96, 189. Sulla componente omerica del linguaggio dell'epigramma e sul vocabolario epico come sua base lessicale vd. RAUBITSCHKE 1967, 16s., 24, ROSSI 1978, 134s., ECKER 1990, 51-232 (per l'epigramma arcaico), SARTRE-FAURIAT 1998, 217-219, BING 2009, 151, 159-174, VALLARINO 2010, 337 e cf. DREW-BEAR 1979, 309, SANTIN 2009, 180, 185, 190, 197, 256. Sulla formularità e la convenzionalità tematica vd. ACOSTA-HUGHES - BARBANTANI 2007, 434, DAY 2007, 34, 41. Sulla ripresa del linguaggio omerico – anche di *hapax* e altre rarità – pure nell'epigramma letterario ellenistico vd. HARDER 2007, 409-411, 428, SENS 2007, 376-383, SISTAKOU 2007.

²⁴ SCODEL 1992. Cf. anche BREMER 1994, 112: «To my knowledge there are no other languages in which there is such a strong tradition, cultivated through many centuries, of writing and inscribing poems on gravestones».

virtuosità, di conquistare una gloria immortale come quella degli dèi e degli eroi, che verrà trasmessa alla memoria della posterità²⁵.

A partire dai secoli IV e III a.C. la funzione dell'epigramma si sdoppia. Alcuni testi formano un vero e proprio genere letterario librario svincolato dal supporto concreto e generato dalla finzione, che diviene una delle massime espressioni del gusto dell'età ellenistica e nel quale si sfoggiano la padronanza dell'arte allusiva e la rivisitazione dei temi convenzionali²⁶. L'epigramma iscrivibile continua invece a rimanere maggiormente ancorato alla tradizione, ai temi consacrati da secoli di riutilizzo e al legame con gli oggetti, anche se talora risente dell'influsso di quello letterario. Quest'ultimo aspetto è di volta in volta individuabile in paralleli tematici e lessicali che possono variare da un singolo termine-chiave nella medesima posizione metrica a un intero verso o distico²⁷. Rispetto all'epigramma letterario, inoltre, nella maggior parte dei casi il carme iscrivibile manca del nome del poeta: il compito di comporre l'epitaffio può essere assunto dal futuro defunto, che predispone il proprio testo mentre è ancora in vita, oppure dai parenti e dagli amici, o ancora può essere affidato a un poeta professionista²⁸. Tra i testi qui studiati la prima possibilità può ricorrere nei casi in cui si specifica che l'iscrizione è stata realizzata dal protagonista scomparso, per esempio in *SGO* 14/02/12.3, 14/07/03.6 e probabilmente *SGO* 16/06/01, che indugia in una particolareggiata presentazione di Gaio.

2.2. Lo stile degli epigrammi su pietra tardoantichi

Le caratteristiche tematiche e stilistiche dell'epigramma funerario su pietra variano a seconda dei luoghi e della collocazione cronologica; dall'iscrizione stringata ed essenziale dell'età arcaica si passa a un componimento più lungo, che indugia nell'aggettivazione ricercata, nell'efficacia delle immagini, nell'espressione di emozioni e sentimenti e dimostra una crescente consapevolezza autoriale, peculiarità che troveranno ulteriore sviluppo nell'epigramma letterario. L'evoluzione ha visibilmente inizio soprattutto nell'epigramma attico del IV secolo, che, oltre a conoscere un marcato processo di privatizzazione e individualizzazione, tende a trasformarsi in un genere autonomo e consapevole della propria dignità; nello

²⁵ Cf. ZUMIN 1961, 197, LE BRIS 2001, 173-176, CASEY 2004, 78, TRÜMPY 2010, 174, VESTRHEIM 2010, 67, WOLFE-MARTIN 2013, XVII. Sul raggiungimento dell'immortalità in Omero vd. NAGY 1979, 174-210. Sul valore sotterriologico dell'iscrizione, che può essere considerata una forza conservatrice e generatrice di vita, vd. SANDERS 1991, 137; sui temi dell'*immortalitas per memoriam* e *aeternitas per lapidem* vd. pp. 404-408.

²⁶ Sullo stile dell'epigramma letterario vd. MAGNELLI 2007a, 165-179. Sull'arte allusiva vd. BONANNO 1990 (in partic. pp. 11-40 per un'introduzione generale e p. 18 sulla necessità di un fruitore in grado di percepire l'intertesto), D'IPPOLITO 1995, 70s. sulla sua presenza nella poesia di ogni epoca e SENS 2007, 373-376 sull'interesse per i poemi omerici. Un esempio tipico della finzione ellenistica è rappresentato dagli epitaffi per eroi omerici, sui quali vd. HARDER 2007, 412-416. Sulla variazione nell'epigramma ellenistico e imperiale vd. GIANGRANDE 1967, 167-171, TARÁN 1979, PENZEL 2006, 60-66, FANTUZZI 2008, 603-606, FANTUZZI 2010, 289s., 307-310, HUNTER 2010 e, per il caso specifico dei sottogeneri erotici e scoptici, LUDWIG 1967, ROBERT 1967, NISBET 2003, FLORIDI 2010, 9-15, 30-34. Sulle raccolte di epigrammi vd. CAMERON 1993 e ARGENTIERI 1998. Frequenti sono anche i casi di doppia trasmissione, sui quali vd. in partic. GARULLI 2012, 37-219 e cf. BING 2009, 211-216, KACZKO 2009, 95-115 per esempi.

²⁷ TARÁN 1979, 4, 148, BETTENWORTH 2007, 85-93, CAIRON 2009, 24s., STRUFFOLINO 2010, 371. Alcuni esempi dell'influsso dell'epigramma letterario su quello epigrafico sono studiati in GARULLI 2012, 258-265 (cf. *SGO* 03/02/62 con Leon. *AP* 7.440 e *SGO* 01/20/26.4 con Antip. Sid. *AP* 7.748.4).

²⁸ LATTIMORE 1942, 20, ARGENTIERI 1998, 2s., BRAVI 2006, 24, MEYER 2007, 189. L'anonimato «innescò la pratica ellenistica della pseudonimia»: FANTUZZI-HUNTER 2002, 395. In TSAGALIS 2008, 215 è proposta una sintetica ma efficace distinzione tra gli epigrammi arcaici e gli epigrammi ellenistici e imperiali: i primi sono «anonymous, inscribed, non-literary», i secondi «eponymous, written, literary». In BETTENWORTH 2007, 73 si riconosce nel gran numero d'informazioni fornite dall'epigramma un criterio per distinguere un testo letterario da uno epigrafico. Sugli epigrammi su pietra firmati vd. GARULLI 2008, 632s., SPINA 2014, 107, AGOSTI 2015b, 14-17 e in partic. SANTIN 2009 e 2010, 95, 98-100 sulle firme incerte.

stesso contesto la dizione epica lascia gradualmente più spazio al vocabolario della tragedia, specialmente euripideo²⁹.

Anche nella produzione epigrammatica di molto posteriore, ascrivibile al periodo greco-romano e tardoantico³⁰, si possono osservare la ripetitività e la convenzionalità di molti temi e formulari. Gli elementi ricorrenti con una certa insistenza, numerosi anche nei testi oggetto di questo studio, dimostrano la produzione «di massa» di carmi standardizzati e inducono a ipotizzare l'esistenza di antologie e manuali a cui gli autori possono attingere per facilitare la composizione dell'epitaffio: il committente può scegliere i *topoi*, i temi e i formulari a seconda delle proprie esigenze ed esperienze personali. I tratti più individuali affiorano prevalentemente nella descrizione di particolari virtù e avvenimenti biografici dei personaggi. Il motivo della fortuna degli argomenti convenzionali, che talora sembrano oscurare la sincerità dei sentimenti e dei punti di vista personali, consiste probabilmente nel fatto che essi esprimono un atteggiamento universale di fronte alla più drammatica esperienza umana, quella della morte, conosciuta e condivisa da ogni persona, di ogni epoca e provenienza: secondo una valutazione di Annamaria Zumin, alcuni «pensieri e frasi [...], incisi da un altro poeta su di una lapide più antica, hanno avuto tanta diffusione, che sembra impossibile esprimere sulla pietra un dato sentimento o un dato concetto senza ricorrere a quella data frase, divenuta ormai formula stilizzata»³¹. Se gli autori degli epigrammi sepolcrali sono dunque per lo più poeti 'di bottega' che compongono basandosi su modelli standardizzati e variati a seconda delle contingenze, ciò non toglie che talvolta essi riescano a raggiungere risultati di buon livello³².

²⁹ Le caratteristiche dell'epigramma attico del IV secolo sono studiate in TSAGALIS 2008; vd. in partic. pp. 262-273 per il lessico epico e tragico. Sulla convenzionalità tematica dell'epitaffio nell'Atene classica vd. THOMAS 1989, 200, 206-213. Sul medesimo argomento cf. anche GENTILI 1967, 57, ALEXIOU 1974, 105s., SOURVINOU-INWOOD 1995, 204.

³⁰ Sullo stile dell'epigramma iscrizionale ellenistico e di età romana, che segue le tendenze della «top-notch literature», cf. MAGNELLI 2007a, 174s. Sulle caratteristiche dell'epigramma di età romana e cristiana cf. anche WOLFE-MARTIN 2013, 111s., 145s.

³¹ ZUMIN 1961, 187; vd. anche MASSARO 2008, 225, 247 per una 'terza via', ossia «una comune matrice antropologica e culturale, [...] un modo di pensare e di esprimersi nella 'oralità' della 'gente comune'» di fronte alla morte, e TOSI 2014, 332 sulle formulazioni 'tradizionali' e le immagini che «nascono da una esperienza elementare, comune a tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutte le culture», anche per poligenesi. Riguardo ai formulari standardizzati, WYPUSTEK (2013, 11-15, 23-25) parla di «readymade, virtually mass produced inscriptions» (p. 11) e di «set phrases» (p. 14); sull'esistenza di manuali di formulari in ambito latino vd. CAGNAT 1889, in partic. pp. 54-62 per gli esempi. Cf. anche MARINER BIGORRA 1959, 208, 210s. (sugli epitaffi metrici ripetuti), ALEXIOU 1974, 107, che rimarca tuttavia la varietà di idee, linguaggio e stile della poesia epigrammatica oltre i confini imposti dalla convenzione e dalla standardizzazione, DREW-BEAR 1979, 315s. sulle probabili raccolte di versi popolari e l'importanza dell'istruzione orale e dell'apprendimento mnemonico, che spiegano le variazioni e le deformazioni di un medesimo formulario, e KAZAZIS 1989, 21. I rari epigrammi su pietra firmati riflettono invece «un desiderio di espressione ed autoaffermazione poetica» (SANTIN 2009, 154). Contro la convenzionalità e le abitudini delle credenze e dei riti funerari si scaglia anche la satira luciana: CAMEROTTO 2014, 311-313.

³² ZUMIN 1961, 186s., FANTUZZI-SENS 2006, 106, 121, AGOSTI 2015b, 17s. Sulle possibilità di variazione delle formulazioni topiche funerarie vd. TOSI 2014, 335-342. Dal punto di vista linguistico, la scomparsa delle quantità classiche delle sillabe e la trasformazione dell'accento, che da tonale passa a intensivo, con la conseguente transizione dal ritmo poetico quantitativo a quello accentuativo, sono all'origine della difficoltà di molti poeti nel dominare le strutture prosodiche, che inoltre nel periodo della formazione vengono da essi apprese in una lingua di cultura, non nativa. Tuttavia la poesia alta continua a essere composta nei metri tradizionali, e Nonno riesce ancora a costruire versi metricamente impeccabili. Su questi problemi ed esempi relativi agli epigrammi su pietra e a singoli autori vd. ANDERSON 1906, 195, PETRIE 1906, 131-134 (sui problemi ortografici che dimostrano come in Asia Minore il greco sia appreso come lingua straniera e sulla frequente correttezza del primo verso degli epitaffi metrici, dalla quale si può dedurre che i poeti avevano a disposizione uno «stock» di esordi standardizzati e riutilizzabili), W.M. RAMSAY 1906a, VAN DEUN 1993, 280s., CAMERON 2004, 328, 338s., 346, 218, AGOSTI 2008c, 198-201, GARULLI 2012, 250, 276s., 322; segnaliamo inoltre lo studio specifico di GALLAVOTTI 1979, in partic. pp. 18s. per le difficoltà relative a una valutazione qualitativa delle iscrizioni metriche considerate 'difettose' e pp. 7-57 per esempi di epigrafi prosodicamente problematiche; cf. anche FANTUZZI-SENS 2006, 107-121 per l'esametro dell'epigramma iscrizionale ellenistico. Le imperfezioni nella struttura metrica degli epigrammi possono essere dovute anche al tentativo d'innovare all'interno di una struttura metricamente e espressivamente tradizionale e all'inserimento di nomi propri all'interno del verso:

La poesia tardoantica si misura anche con uno stile nuovo, «moderno», codificato da Nonno e dai suoi seguaci, appreso dai poeti nelle scuole di retorica e che diviene il modello per tutta la produzione epica ed epigrammatica dei secoli IV e VI: tra le sue caratteristiche si rilevano un irrigidimento della struttura metrica del verso e un linguaggio immaginifico ed enfatico, formulare e con molte espressioni metricamente interscambiabili³³. Mentre alcuni letterati continuano a comporre adottando uno stile tradizionale, arcaizzante, altri seguono la riforma nonniana, in una pluralità stilistica che si riscontra non solo nello stesso periodo, ma talvolta pure nello stesso autore. Anche la poesia epigrafica, in particolare nel Vicino Oriente, risente gradualmente e in modo più o meno marcato dell'influenza dello stile *à la page*, che si manifesta in una variegata convivenza di «antico» e «nuovo»: all'interno di un contesto stilistico tradizionale e formulare o accanto a tasselli omerici si possono dunque individuare espressioni, sintagmi e *iuncturae* tipici del linguaggio moderno, nonché vere e proprie allusioni e citazioni, a seconda dell'abilità del poeta, del contesto sociale in cui il testo viene composto e delle attese e del livello culturale del pubblico³⁴.

Nella sua forma più antica l'epigramma su pietra tende alla brevità, condensando in pochi versi tutti i dati necessari per identificare il defunto. È soprattutto a partire dall'età imperiale – con qualche precedente in età ellenistica, specialmente in Egitto – che si assiste talora anche nella penisola anatolica a un dilatarsi dell'estensione del testo epigrammatico. I cosiddetti *epigrammata longa* non ambiscono solo a costituire un fattore di prestigio sociale: insieme ad altri espedienti – dalla ricercatezza lessicale all'uso di modalità espressive letterarie come la narrazione, il dialogo o il lamento, sino alla *mise en page* – possono dimostrare la volontà di «promuovere il tradizionale $\epsilon\eta\mu\alpha$ sepolcrale a uno $\mu\nu\eta\mu\alpha$ con caratteristiche di ampiezza e di complessità analoghe a quelle di un testo letterario»³⁵. Tra i nostri testi, gli epigrammi più lunghi e complessi provengono prevalentemente dalla Licaonia (*SGO* 14/04/03, 14/06/17, 14/12/01) e, soprattutto, dalla Frigia (*SGO* 16/06/01, 16/31/83, 16/31/93, 16/31/97, 16/41/15). Tra gli esempi possibili menzioniamo *SGO* 16/31/15, dove si narra la triste storia familiare di Acacio, un vedovo che vede la morte dell'unica figlia da

GALLAVOTTI 1979, 23, TSAGALIS 2008, 299. Un'analisi della struttura metrica di alcuni dei testi qui analizzati è in AGOSTI 2010a.

³³ Sulle caratteristiche dell'esametro tardoantico e in particolare nonniano, riscontrabili anche in ambito epigrafico, rimandiamo ad AGOSTI-GONNELLI 1995, 329, 356, 381-393 e AGOSTI 2010a, 89-98. I poeti tardoantichi prediligono un verso che si strutturi in *cola*, in particolare il verso tetracolo, alla maniera nonniana, apprezzato nella poesia iscrizionale per il suo valore espressivo e la capacità di conferire un particolare tono di solennità al testo, ma anche per la sua struttura regolare; ogni *colon* giunge a identificarsi con una parola grammaticale, soprattutto se particolarmente pregnante ed espressiva, come il nome del *laudandus* da enfaticizzare. Per altre tendenze della metrica tardoantica vd. MAGNELLI 2013. Sulle caratteristiche dello stile nonniano – l'abbondante ma variata aggettivazione, l'ampio uso di metafore ed epiteti per lo più esornanti, l'allitterazione, espressioni e *iuncturae* preziose che richiamano celebri modelli antichi, il gusto per il paradosso e l'antitesi – vd. AVERINCEV 1988, 191-199, DE STEFANI 1999, 216, LOZZA 2005, 529, 534-540.

³⁴ Per lo stile dei carmi epigrafici vd. AGOSTI 2013, specialmente pp. 233, 244 per la possibilità di datare *post Nonnum* un'iscrizione metrica che presenta elementi sicuramente nonniani (presumendo che il suo autore sia l'imitatore e tenendo presente che si possono anche avere anticipazioni dello stile nonniano). Sulla tipologia stilistica in partic. del *presque Nonnien* vd. AGOSTI 2005b, 30 e GULLO 2013, 126, che così la riassume: «singoli termini di probabile influenza nonniana sono incastonati in sintagmi che non compaiono nel Panopolitano o nei suoi seguaci, ma costituiscono un riuso della tradizione epica o degli stilemi tipici della poesia funeraria»; esempi della permanenza di elementi omerici sono in AGOSTI 2015b, 21-24. Per un esempio di epigramma (*SEG* 49.2084a) che mostra, oltre al linguaggio epico e callimacheo, un influsso di Nonno, e dal quale risulta come la fortuna di quest'ultimo autore coinvolga anche «un ambito secondario e spesso provinciale come quello della poesia epigrafica», vd. MAGNELLI 2005, 58s. Sulla capacità di ricezione di un testo magniloquente e ricercato e di riconoscimento di un'allusione erudita da parte dei destinatari vd. CAMERON 2004, 347, MAGNELLI 2004b, 51-54, AGOSTI 2010c, 175-180.

³⁵ GARULLI 2008, 660. Per la definizione e le caratteristiche dell'*epigramma longum* rimandiamo all'intero contributo e, per l'epigramma ellenistico e tardoantico, rispettivamente a CAIRNS 2008 e AGOSTI 2008b. Sulle dimensioni dell'epigramma vd. anche LAUSBERG 1982, 145s., MORELLI 2008, in partic. pp. 18-20, BOWIE 2010, 378s.

poco sposata, e la cui conclusione volge tuttavia al positivo, dal momento che il protagonista viene infine accolto dal seno di Abramo³⁶.

Un accenno almeno meritano anche le iscrizioni doppie, ossia «monumenti sulla cui superficie sono incisi due o piú testi epigrammatici che sono variazioni l'uno dell'altro, oppure semplicemente si affiancano in modo piú o meno complementare l'uno all'altro senza che ci sia sostanziale identità di idee tra i testi, e quindi nemmeno intervento della tecnica letteraria della variazione sul tema»; gli epigrammi possono essere separati dall'indicazione ἄλλο³⁷. Iscrivere due o tre epitaffi per una persona su un unico monumento dimostra la versatilità dell'autore – anche se è possibile che si tratti di poeti diversi – e la sua capacità di comporre variazioni su un tema, eventualmente anche in metri differenti, espediente che contribuisce a evitare la monotonia di piú testi dalla medesima struttura prosodica³⁸. Gli esempi piú significativi nell'ambito cristiano dell'area orientale sono forse *SGO* 21/07/02, che ribadisce la triste fine del giovane Giorgio, perito come una lucerna che si spegne, e *SGO* 15/02/07, incentrato sul contrasto tra la diversa sorte del corpo e dell'anima immortale di Lolliano.

Va ricordato inoltre che, come la poesia «alta», letteraria, destinata alla recitazione nelle chiese e negli *auditoria*, anche la poesia epigrafica tardoantica continua a comportare una *performance* orale, ovvero la lettura ad alta voce³⁹. Questo tipo di fruizione pare confermata dalla *mise en page* sul supporto, che aiuta il lettore a riconoscere la struttura ritmica dell'epigramma⁴⁰.

3. CRITERI PER LA DEFINIZIONE DI UN'EPIGRAFE CRISTIANA

Prima del 250 d.C. – e in generale di Costantino – sono rare le allusioni ai cristiani nei documenti provenienti dall'antichità in nostro possesso; eppure la nuova fede doveva conoscere già un'ampia diffusione, se dal celebre epitaffio di Abercio, il cui viaggio si colloca nella seconda metà del II secolo, apprendiamo che «dovunque» era possibile incontrare cristiani (*SGO* 16/07/01.11). La scarsità delle iscrizioni cristiane greche a noi note nei primi tre secoli della nostra era può essere spiegata dal fatto che i fedeli della Chiesa delle origini provengono soprattutto dagli strati sociali piú umili e non hanno molta dimestichezza con la scrittura; inoltre, dall'età neroniana al IV secolo essi sono spesso vittime di persecuzioni, che li fanno desistere dal manifestare apertamente la loro fede in epigrafi durevoli. Il numero

³⁶ Un'analisi è in CALDER 1955, 31-33.

³⁷ FANTUZZI 2008, 603, 614s. Sull'uso di ἄλλο vd. anche GARULLI 2014c, 151-155, AGOSTI 2015a, 60-64 e cf. ARGENTIERI 1998, 14, BING 2009, 206.

³⁸ CAMERON 1967, 145; vd. anche VÉRILHAC 1982, 393-399 per esempi e FANTUZZI 2010 per l'epigramma arcaico e classico.

³⁹ Specialmente nel caso di testi a carattere civico e religioso, legati a momenti ufficiali. Sulla lettura ad alta voce dell'epigramma cf. MEYER 2007, 191, TSAGALIS 2008, 44-48, SCHMITZ 2010, 28s., TANTILLO 2011, 339 e sulle sue diverse modalità di fruizione, pubblica e performativa da una parte, privata e libraria dall'altra, vd. MAGNELLI 2008, 567-570. Per la *performance* della poesia e la fruizione orale e aurale delle iscrizioni in età tardoantica vd. CAMERON 2004, 346s., AGOSTI 2010c, 165-172, LIVERANI 2014, 25. Per la fruizione orale anche del libro e la lettura ad alta voce o silenziosa nella cultura cristiana cf. CAVALLO 2004, 19, PERNOT 2005, 229.

⁴⁰ La *mise en page* va considerata parte integrante del messaggio epigrafico, avente lo scopo di favorirne la fruizione orale e di conferire un certo livello di ambizione letteraria e prestigio all'iscrizione metrica, riproducendo l'aspetto librario delle composizioni. Vd. GARULLI 2014c per l'età ellenistica e AGOSTI 2010a, 76-98 e 2015a per l'età tardoantica; sull'aspetto dell'iscrizione vd. anche KACZKO 2012, § 7-12, 21, GRAHAM 2013, in partic. 385-389, SALWAY 2015, 366-373, SCHMIDT 2015, 765s. e in partic. MASSARO 2012-2013 per i carmi epigrafici latini.

delle iscrizioni cristiane aumenta invece dopo la Pace della Chiesa, quando essere un cristiano diventa, viceversa, garanzia di sicurezza⁴¹.

I primi cristiani dell'Oriente greco di cui possiamo riconoscere le iscrizioni onorano e proteggono le tombe di famiglia come i loro vicini pagani. Già da vivi si preoccupano di allestire per se stessi e per i propri discendenti il luogo del riposo eterno, oppure si uniscono ai loro avi in una sepoltura predisposta per loro dai progenitori. Inizialmente i defunti sono seppelliti in cimiteri situati in prossimità delle chiese, specialmente dove sono conservate le reliquie di martiri⁴². Per quanto riguarda nello specifico la Frigia, a causa del pericolo delle persecuzioni e del conservatorismo degli usi funerari del luogo, sui documenti epigrafici più antichi non si trova traccia della professione di fede dei cristiani. Ma, per usare un'efficace espressione di Calder, il silenzio di un secolo e mezzo viene rotto da un elegante e assai studiato epitaffio di ventidue esametri composto per il vescovo di Ierapoli Abercio, un testo che mostra come in questo momento l'epigrafia cristiana della Frigia cominci a muoversi liberamente entro i limiti imposti dalla «prudent convention»⁴³.

3.1. Iscrizione pagana o cristiana?

Il primo problema che si pone nello studio delle epigrafi greche cristiane consiste nello stabilire quali testi vadano considerati tali. È fondamentale rilevare infatti che non è sempre possibile distinguere un'iscrizione cristiana da una pagana, ovvero comprendere a quale confessione appartenessero i committenti o i destinatari⁴⁴. I cristiani, scrive per esempio Margherita Guarducci, «[...] coi pagani condivisero molte tradizioni e usanze, alcune delle quali, anzi, furono da essi mantenute con tenacia dopo il pieno trionfo della nuova Fede»; anche i punti di contatto tra le iscrizioni cristiane e quelle pagane sono tanti e tali che «sarebbe un errore il voler considerare tutti i documenti cristiani come una categoria a sé, ben distinta dai documenti del mondo pagano»⁴⁵. Nei primi secoli della nostra era è normale che molti cristiani vengano regolarmente

⁴¹ Una panoramica della presenza dell'Oriente greco nella storia e nella letteratura greca e dei problemi linguistici in quest'area è offerta in HORSLEY 2000, 48-54. Sul contesto storico-culturale che vide la diffusione del cristianesimo vd. FONTAINE 1982, BROWN 2001, in partic. pp. 3-35, 72-108. Sulle origini delle prime chiese, la diffusione della nuova fede nell'Oriente greco, direttamente interessato dalla predicazione apostolica, i problemi linguistici a essa legati e le persecuzioni vd. W.M. RAMSAY 1883a, 32, ANDERSON 1906, 191, 196, PETRIE 1906, 130, A.M. RAMSAY 1906, 4, CALDER 1955, 25, TESTINI 1958, 517, COURCELLE 1968, SIMONETTI 1983, 42-44, 59, LANE FOX 1991, 283-308, CAMERON 2006, 19, WILKEN 2006, 165, BELAYCHE - HOŠEK 2011, 394, PENNA 2011, 105-168, 182-187, 207-223, 259-269, WOOD 2012, 173-175. Sui limiti cronologici e la diffusione geografica delle iscrizioni cristiane vd. GUARDUCCI 1978, 302s. Sulle caratteristiche generali dell'epigrafia cristiana vd. FEISSEL 1999, 585-589 e, per l'Asia Minore, TESTINI 1958, 514-519, FEISSEL 1999, 577s.; per le iscrizioni cristiane in partic. di Afrodizia vd. ROUECHÉ 1989, 153-190. Più rari sono, in Asia Minore, gli epitaffi metrici giudaici, benché sia in questo territorio che gli ebrei riuscirono con maggior facilità a integrarsi nella società; vd. LANE FOX 1991, 336s., VAN DER HORST 1993, 13.

⁴² Sulla topografia dell'Asia Minore e il suo legame con l'epigrafia e la letteratura greca vd. ROBERT 1980. Sulle tipologie dei monumenti funebri vd. CREMER 1992, 4-117. Sui cimiteri cristiani dell'area orientale (Palestina, Siria e Asia Minore, in cui possono coesistere tombe pagane, giudaiche e cristiane) e la forma del monumento funebre vd. TESTINI 1958, 294-309, ANDERSON 1906, 193s. Sul culto della sepoltura tra i pagani e i cristiani dell'Anatolia vd. CALDER 1920, 54s. e cf. GARULLI 2012, 253s. Sulla cura delle spoglie mortali derivante dalla fede nella risurrezione, sul culto dei defunti e la venerazione dei resti di martiri e santi tra i cristiani vd. anche WILKEN 2006, 130s., 195s.

⁴³ CALDER 1939, 2, CALDER 1955, 25. Sulle fonti letterarie ed epigrafiche relative a Ierapoli vd. RITTI 1985.

⁴⁴ TESTINI 1958, 306, GUARDUCCI 1971, 192, n. 66, GUARDUCCI 1978, 301, JONES 1978, 348-353. Lo stesso problema vale anche per gli epitaffi giudaici: VAN DER HORST 1993.

⁴⁵ GUARDUCCI 1978, 302; sulla ripresa da parte dei cristiani di forme, immagini, nomi, scene e concetti dell'era pre-cristiana vd. anche VAN DER LAAN 1993, 150s., SARTRE-FAURIAT 1998, 223s. e TOSI 2014, 335-337 per alcuni *topoi* funerari. Ma si possono avere anche, viceversa, casi d'influenza del lessico cristiano su epigrafi pagane: vd. W.M. RAMSAY 1906b, 348s. La difficoltà di classificazione riguarda anche altri ambiti, p. es. certi discorsi nel campo della retorica, su cui vd. PERNOT 2006, 201s.

onorati da un epitaffio; sicuramente molte delle iscrizioni di questo periodo, provenienti da ogni parte dell'impero, sono quindi cristiane, ma non possiamo riconoscerle e classificarle come tali perché non presentano alcun elemento distintivo che consenta di dedurre la cristianità. La questione è complicata dal fatto che dai cristiani vengono riprese non solo molte antiche formule funerarie pagane, ma anche la forma stessa dei monumenti sepolcrali. Molti documenti epigrafici di origine cristiana sono dunque destinati a rimanere ignoti⁴⁶.

Le sepolture cristiane possono quindi essere identificate solo in base alle deviazioni rispetto ai canoni pagani o all'enfasi attribuita a elementi pagani rilette in chiave cristiana. Secondo la definizione di Testini, «prima della fine del IV secolo, un'iscrizione si dice cristiana quando porta un segno evidente di Cristianesimo: vale a dire si considera cristiana ogni iscrizione che, avanti il sec. V [...], esprima ad evidenza almeno un concetto desunto dal patrimonio dottrinale del Cristianesimo primitivo»⁴⁷. La situazione cambia, com'è noto, dopo la Pace della Chiesa, quando sulle tombe compaiono segni più scoperti di cristianità, ma in molti casi l'ambiguità persiste tenacemente, anche nei carmi epigrafici più tardi⁴⁸. Specularmente, riguardo a questi ultimi Agosti scrive che «in assenza di un preciso contesto archeologico o di segni esterni [...], il linguaggio poetico, per sua propria natura, può suscitare dubbi riguardo la fede religiosa dei committenti. Quando in un epigramma funerario compaiono l'Ade, o la Moira, ad esempio, raramente ciò è sufficiente per caratterizzarlo come pagano»⁴⁹.

3.2. Alcuni criteri di distinzione

È tuttavia possibile cercare di individuare alcuni criteri di distinzione.

In Frigia, a partire dalla fine del III secolo, l'onomastica può in qualche caso aiutare a identificare un'iscrizione cristiana⁵⁰. Molto spesso i cristiani adottano nomi di stampo pagano; a questo proposito, Cumont osserva che essi non si fanno una colpa di portare antichi nomi greci, derivati da quelli degli dèi, e che nei primi secoli l'intero Olimpo è rappresentato nella loro onomastica⁵¹. In Frigia nomi comuni locali ricorrono sulle steli sia di pagani che di cristiani, soprattutto prima che questi ultimi sviluppino una propria, peculiare nomenclatura⁵². Altre volte in base al nome possiamo riconoscere gli autori dell'iscrizione come cristiani; è il caso, per esempio, di Δόμνος e Δόμνα, rari presso i pagani, o di Τρόφιμος, frequente nella

⁴⁶ W.M. RAMSAY 1883b, 406, CALDER 1955, 28. Sul problema delle formule funerarie neutre – più netto è il formulario cristiano nelle iscrizioni in prosa – cf. TESTINI 1958, 517s., FEISSEL 1999, 588. Un es. di caso problematico tra i nostri testi è SGO 16/06/01, sulle cui interpretazioni da parte degli studiosi vd. ROBERT 1960, 416-429.

⁴⁷ TESTINI 1958, 329. Cf. già CALDER 1924, 92.

⁴⁸ Sulla «maggiore visibilità [...] dello “specifico cristiano”» e i nuovi termini, espressioni e «“segni” che qualificano utenti e committenti come adepti della nuova fede» vd. CARLETTI 1999, 596.

⁴⁹ AGOSTI 2010b, 330-332 e vd. anche LATTIMORE 1942, 314s. Neppure la presenza nel testo di un riferimento agli dèi (al plurale) può connotare definitivamente il testo in senso pagano; si veda l'esempio del centone omerico SGO 19/21/02, in cui il plurale θεῶν al v. 8 – attestato anche in altre epigrafi cristiane – è dovuto all'adattamento del modello di partenza: vd. AGOSTI 2007, 43, AGOSTI 2010, 343s., STEIN 2010, 61-63. Il medesimo problema vale anche per i carmi giudaici: VAN DER HORST 1993, 13, AGOSTI 2010b, 333. Per alcuni criteri di distinzione vd. anche MONCEAUX 1903, 61, CALDER 1955, 30, GUARDUCCI 1978, 301, AGOSTI 2010b, 336-339.

⁵⁰ ANDERSON 1906, 197s., 227, FEISSEL 1999, 588s.

⁵¹ CUMONT 1895, 261; su questa tendenza e alcuni esempi vd. TESTINI 1958, 369, ROBERT 1966, 762, DAUX 1968, 762, GUARDUCCI 1978, 317s., 321s.

⁵² CALDER 1924, 89s. Per un catalogo di nomi comuni in Pisidia vd. W.M. RAMSAY 1883a, 31-37. Un ampio studio dell'onomastica dell'Asia Minore è in ROBERT 1963.

Frigia del 300 d.C. In genere vengono preferiti nomi che richiamano le caratteristiche del Dio cristiano, i grandi protagonisti della Chiesa delle origini o i valori della nuova fede⁵³:

1. i nomi dei personaggi dell' *Antico* e del *Nuovo Testamento*, dei protagonisti del cristianesimo primitivo e dei grandi santi, come Mosè, Maria, Giovanni, Andrea, Pietro e Paolo (Παῦλος, in particolare, è frequente nella Frigia orientale e in Licaonia, mentre il femminile Παῦλα risulta più raro) e i martiri, da cui deriva il nome Μαρτύριος;

2. il rapporto con Dio, come in Θεόδοτος, un nome già classico, Θεόδουλος e Θεόκτιτος; i nomi come Νεόφυτος, Μουτάτη, Ἀμᾶτα e Cωζομενή alludono rispettivamente alla conversione, all'amore divino e alla redenzione di Cristo, mentre Ποτείτος, in latino *Potitus*, significa «Colui che ha ottenuto (*scil.* la salvezza)»;

3. la risurrezione, il perno della fede cristiana (Ἀναστάσιος e Ἀναστασία);

4. le virtù tipiche della nuova fede, quali Πίστις (Fede) e Ἀγάπη (Carità) o l'umiltà, cui si ispirano i nomi Κοπρέυς e Cτερχορία; la devozione è alla base del nome Εὐεβίος;

5. la luce e la vita che il fedele acquista con il battesimo, riconoscibili nei nomi Φωτινός e Ζωτικός;

6. le feste liturgiche, come la Pasqua (Πασκάσιος), la domenica (Κυριακός) e l'Epifania (Ἐπιφανία), ma anche il sabato ebraico (Cαββάσιος e Cαμβάσις; il nome Cαμβασίς, riconnesso a Zeus Cαβάσιος, è già usato dai pagani);

7. l'appartenenza alla comunità cristiana (Ἐκκλησιόδωρος).

Anche la menzione delle dignità ecclesiastiche – di vescovi, πρεσβύτεροι (termine che può indicare anche una carica giudaica), diaconi e lettori – costituisce una prova della cristianità di un'iscrizione⁵⁴.

Una seconda categoria di elementi di cristianità è costituita da segni esterni come croci e sigle.

Le prime, che possono assumere varie forme, sono normalmente incise all'inizio o alla conclusione, all'interno o al margine sinistro dell'iscrizione, rispetto alla quale possono però essere posteriori. Un uso particolare, che pare iniziato dai montanisti frigi del III secolo e diviene frequente dopo la metà del secolo successivo, consiste inoltre nel sostituire la lettera χ di una parola, per lo più nell'espressione μνήμη χάρις, con una croce; tuttavia questo dato potrebbe anche tradire un semplice errore del lapicida⁵⁵.

Per quanto riguarda le sigle, in alcune di esse si riconosce il nome del Redentore abbreviato, Ἰησοῦς, ma le più note sono rappresentate dal monogramma costantiniano e dalla sigla ΙΧΘΥC, ossia Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστός) Θ(εοῦ) Υἱ(ὸς) C(ωτήρ), dalla quale deriva la nota immagine del pesce (Ἰχθύς) come simbolo di Cristo. Il monogramma costantiniano e la croce possono essere ripetuti tre volte, con un'evidente allusione alla Trinità, o anche essere affiancati dalle lettere Α e Ω, il cui significato si spiega a partire da due passi dell'*Apocalisse* (21.6, 22.13) in cui Cristo viene indicato come il principio e la fine di tutte le cose; le due lettere possono anche comparire invertite, a significare il passaggio dalla fine, la morte, all'inizio della vita nuova, che è Cristo stesso. Anche le due parole ΦΩC e ΖΩΗ, indicanti i concetti cristiani rispettivamente di

⁵³ Sull'onomastica cristiana la bibliografia è assai vasta; qui segnaliamo HICKS 1891, 236, CUMONT 1895, 261s., ANDERSON 1899, 294, ANDERSON 1906, 215, CALDER 1924, 89-91 (che parla di «significant names»), TESTINI 1958, 367-371, ROBERT 1960, 392, 430, KAJANTO 1962, 46 (sulla condivisione da parte di pagani e cristiani di nomi ispirati all'umiltà), BANDY 1963, 232s., REYNOLDS 1970, 236s., GUARDUCCI 1978, 304, 319, ROUECHÉ 1989, 203, da cui sono tratti gli esempi che seguono.

⁵⁴ CUMONT 1895, 260, CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 13.

⁵⁵ Vd. CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 13 AGOSTI 2010b, 345. Per la posizione e la forma delle croci ed esempi vd. W.M. RAMSAY 1883b, 423s., n. 35, ANDERSON 1898, 125s., CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 14, BANDY 1963, 229. La croce monogrammatica appare nelle iscrizioni dell'Asia Minore dalla seconda metà del IV secolo: CALDER 1920, 56 e CALDER 1923, 76. Per la sostituzione del χ con una croce vd. CALDER 1924, 88-92, CALDER 1955, 35. Le croci possono anche separare i versi delle iscrizioni metriche: vd. AGOSTI 2015a, 59s.

«luce» e «vita», due valori identificabili con il Salvatore, possono essere disposte secondo uno schema cruciforme. Un'ulteriore sigla significativa diffusa soprattutto in Siria, ΧΜΓ, con ogni probabilità va sciolta nell'espressione Χ(ριςτὸν) Μ(αρία) γ(εννῶ), «Maria genera Cristo»⁵⁶. Tra le altre espressioni caratteristiche delle iscrizioni cristiane si può ricordare l'augurio rivolto al defunto di riposare in pace, ἐν εἰρήνῃ (corrispondente al latino *in pace*), una formula già ebraica⁵⁷.

Nelle iscrizioni funerarie dell'Asia Minore lo sviluppo di uno stile prettamente cristiano è assai lento, nonostante la precocità e la rapidità della diffusione della nuova fede in questa regione, nella quale mancano molti elementi tipici di altre località dell'impero che permettono d'identificare con sicurezza un'epigrafe cristiana, come la sigla Ἰχθύς; anche la croce e il monogramma di Cristo compaiono relativamente tardi. In compenso, le epigrafi dell'area orientale presentano alcune formule peculiari, in cui i cristiani manifestano apertamente la loro fede (per esempio χριστιανοὶ χριστιανοῖς⁵⁸) o prospettano punizioni per i profanatori di tombe. Non di rado, tuttavia, i fedeli preferiscono espressioni oscure o vaghe, chiare solo per gli iniziati⁵⁹.

Utile può risultare inoltre l'apparato iconografico e decorativo del monumento funebre. I cristiani amano rappresentare a rilievo o a incisione sulle pietre tombali immagini come la vite, un simbolo eucaristico, ma anche rosette, uccelli, foglie e ghirlande. Queste ultime, già usate nel mondo classico per riprodurre sulla stele le corone di foglie e fiori talora deposte sulla sepoltura, assumono il nuovo significato metaforico del premio finale nell'aldilà, che si comprende a partire da alcuni passi del *Nuovo Testamento* (1 Cor. 9.24s., Ap. 2.10)⁶⁰.

Nei primi secoli della nostra era l'Anatolia è anche nota per le varie eresie e le rispettive chiese che vi fioriscono accanto alle comunità cristiane di fede ortodossa, come quelle dei saccofori e dei novaziani, detti anche catari⁶¹. Tra le iscrizioni qui studiate vanno menzionate *SGO* 14/06/04, per il vescovo Severo, martire e guida dei saccofori, e *SGO* 14/06/05, che contiene un riferimento alla setta dei novaziani. Il carattere eterodosso di *SGO* 14/06/16 è deducibile, secondo Calder, dai simboli che precedono il testo e dal linguaggio oscuro del carne. Oltre al riferimento alla credenza nella risurrezione espressa al v. 3 dal verbo ἀναπαυθεῖς, vi si trova l'espressione ἄνω θεμένων, che può essere interpretata come ὑποκάτων nel significato di

⁵⁶ Per le tipologie di monogrammi vd. TESTINI 1958, 354-357, CREAGHAN-RAUBITSCHKEK 1947, 15s. Per le altre sigle e i rispettivi esempi vd. MONCEAUX 1903, 72, CREAGHAN-RAUBITSCHKEK 1947, 16, GUARDUCCI 1978, 310s. Secondo un'altra interpretazione, la sigla ΧΜΓ andrebbe sciolta con l'invocazione rivolta a Cristo e agli arcangeli Χ(ριςτός), Μ(ιχαήλ), Γ(αβριήλ); cf. in proposito CUMONT 1895, 256, TESTINI 1958, 359s., ROBERT 1960, 309. Per queste sigle e altre invocazioni in partic. ad Afrodizia vd. ROUECHÉ 1989, 182-190.

⁵⁷ Su quest'augurio ed esempi vd. W.M. RAMSAY 1883b, 429s., nn. 39s., JAMESON 1953, 158, TESTINI 1958, 405s., 538s., SCHWINDEN 1999; sull'uso ebraico della formula ἐν εἰρήνῃ ἢ κοίμησις vd. NOY 1999, 604s.

⁵⁸ Secondo CUMONT 1895, 251, questa formula sarebbe caratteristica di un'epoca in cui la maggioranza della popolazione è ancora pagana; più recentemente essa è stata posta in relazione da Calder e altri studiosi alla setta eretica dei montanisti (ANDERSON 1906, 201, CALDER 1923, 65-67, CALDER 1955, 27, 29-31), mentre Testini attribuisce a questi ultimi, come certo, solo l'appellativo πνευματικός, considerando l'espressione semplicemente «una tipica formula regionale»; LANE FOX 1991, 334 non la reputa necessariamente eretica. Una sintesi della problematica e la relativa bibliografia è in TESTINI 1958, 527-530.

⁵⁹ Su queste caratteristiche delle iscrizioni dell'Asia Minore vd. CUMONT 1895, 250-252, GUARDUCCI 1978, 311s., 376.

⁶⁰ Sull'apparato iconografico e alcuni esempi vd. A.M. RAMSAY 1906, CALDER 1924, 90, n. 7, CREAGHAN-RAUBITSCHKEK 1947, 15, 17, TESTINI 1958, 109, BLACK 1986, STELLADORO 2004, 38s. Per elementi anche più espliciti, come angeli, rappresentazioni di Cristo, della Vergine e dei santi vd. MONCEAUX 1903, 66s. Sul significato delle corone vd. GUARDUCCI 1978, 307s.; sulla descrizione del defunto come un vincitore negli epitaffi cristiani vd. LATTIMORE 1942, 327 e cf. p. es. *CIG* 9283.2 (Smirne, data inc.). Sulla presenza di elementi pagani nella prima arte cristiana cf. A.M. RAMSAY 1906, 9. Sull'apparato iconografico delle steli figurate in Frigia vd. RITTI 2008, 156-160.

⁶¹ Su queste e altre eresie vd. TESTINI 1958, 523-535 e, per il caso specifico dell'Oriente greco, CALDER 1923; sul termine «saccoforo» cf. ROBERT 1963, 500; sui montanisti vd. NOY 2000; sui novaziani cf. BREMMER 2002, 68s. Sui caratteri generali delle prime eresie vd. LANE FOX 1991, 289, PENNA 2011, 264s. Sulla presenza dell'orfismo in Asia Minore vd. HERRERO DE JÁUREGUI 2010, 46-51.

«esaltare», un concetto familiare agli ipsistariani; il sintagma παρθένῳ μητρὶ rimanda invece al ripudio delle seconde nozze tipico dei novaziani, un aspetto condiviso dalle due sette⁶².

Per sintetizzare, riportiamo di seguito in forma schematica gli elementi interni ai testi in base ai quali abbiamo potuto definire cristiane le iscrizioni metriche qui analizzate e abbiamo selezionato i testi da studiare nella raccolta di Merkelbach e Stauber.

1. croci, sigle e monogrammi (monogramma costantiniano, ΧΜΓ);
2. nomi dei personaggi ricordati dall'iscrizione;
3. incarichi pastorali dei defunti e degli altri personaggi nominati dall'epigrafe (προεβύτερος, ἱερεὺς, ἐπίσκοπος, διάκονος οὐ διάκων e διακόνισσα, ἀναγνώστης);
4. formule tipicamente cristiane;
5. riferimenti al Dio cristiano (Χριστός, Κύριος, Τριάς);
6. riferimenti alla fede cristiana dei personaggi nominati dall'epigrafe (p. es. Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς, θεράπων Χριστοῦ, ἀνάστασις);
7. accenni a virtù tipicamente cristiane dei personaggi nominati dall'epigrafe (p. es. la carità per i poveri);
8. altro lessico e altre tematiche⁶³:
 - a. paradiso;
 - b. particolari minacce contro i violatori di tombe.

3.3. Poesia cristiana e *paideia* classica

Nella valutazione della produzione letteraria tardoantica è spesso invalsa la tendenza a distinguere nettamente la letteratura «pagana» da quella «cristiana»⁶⁴. In studi recenti viene tuttavia preferito un approccio che valorizzi le categorie interpretative dell'integrazione e del dialogo, superando la visione oppositiva e dicotomica, l'identificazione del «classico» come «pagano» e una classificazione degli autori basata sulla confessione religiosa⁶⁵. Sin dalle sue origini il cristianesimo mostra infatti, accanto a una netta differenziazione sul piano teologico-religioso e morale rispetto all'ambiente giudaico e pagano, un'altrettanto forte consonanza con quest'ultimo sul piano culturale e umanistico, condividendo numerose

⁶² Per un'analisi di SGO 14/06/04 vd. CALDER 1920, 47-58 e CALDER 1923, 67-74; cf. inoltre TESTINI 1958, 534. Per SGO 14/06/05 vd. CALDER 1923, 76-81, LATTIMORE 1942, 333, TESTINI 1958, 530. Per SGO 14/06/16 vd. CALDER 1923, 87-90. Per altre iscrizioni che testimoniano la presenza di chiese ereticali in Asia Minore vd. pp. 81-87, 90s.

⁶³ Anche il verbo ἀγαπᾶν nell'esordio di SGO 14/06/16 è definito «eine christliche Vokabel» in MERKELBACH-STAUER 2001, 91.

⁶⁴ Vd. KAHLOS 2007, 11-54 per la «dicotomia» tra pagani e cristiani; secondo alcuni studi, oltre a questa rigida distinzione esiste anche un'area di ambiguità, detta «grigia», che riguarda costumi, credenze e valori condivisi da pagani e cristiani «incerti»: vd. pp. 26-31, con bibliografia e con riferimento in partic. ai contributi di GUIGNEBERT 1923, 69, O'DONNELL 1979, 51-57, BONNER 1984, 348-350; cf. anche SIMONETTI 1983, 71, LANE FOX 1991, 733, che parla di una persistente «religiosità pagana sotterranea», BROWN - LIZZI TESTA 2011, MAXWELL 2012, 864s., SALWAY 2015, 365s. Sulla creazione del concetto di «paganesimo», sorto con il cristianesimo, vd. MAXWELL 2012, 852s.

⁶⁵ Si segnalano in proposito AVERINCEV 1988, 329s., VAN DER LAAN 1993, 140 (che parla di una «simbiosi fruttuosa» tra cristiani e pagani), CAMERON 2004, 340 e 2006, 14-17 (secondo il quale la distinzione tra letteratura pagana e cristiana è un difetto di molte storie letterarie), AGOSTI 2009, MAXWELL 2012, 851; per l'aspetto epigrafico vd. anche SANDERS 1991, 38s., 140, che definisce le iscrizioni cristiane come il prolungamento di quelle pagane nella forma e nel contenuto, e ILLUMINATI 1999, 679s. sulla necessità di studiare in parallelo l'epigrafia pagana e cristiana.

categorie linguistiche e concettuali⁶⁶. Anche in campo letterario i cristiani mirano certamente a dimostrare la superiorità dei nuovi soggetti poetici rispetto a quelli profani, ma adottano un linguaggio comprensibile e accettabile per gli interlocutori pagani, anche a scopo di favorirne l'evangelizzazione soddisfacendo le attese dei destinatari colti e promuovendo un dibattito culturale e religioso. I poeti cristiani, la cui *paideia* è ancora basata sui grandi poeti del passato e sulla mitologia antica⁶⁷, reimpiegano dunque le strutture formali, metriche e retoriche classiche apprese durante la formazione scolastica senza avvertire la necessità di modificarle, ossia adattano il linguaggio tradizionale ai nuovi temi⁶⁸. In questo senso non solo si comprende la finalità di alcune note peculiarità della produzione poetica cristiana come la risemantizzazione del lessico epico, l'imitazione contrastiva, l'*Usurpation*, la spiritualizzazione di Omero e il centone omerico⁶⁹, ma si spiega pure l'ambiguità di molti testi epigrafici cui abbiamo sopra accennato. Il linguaggio poetico classico e l'immaginario mitologico presenti negli epitaffi metrici cristiani non costituiscono un indizio di politeismo o di cristianesimo 'incerto', ovvero non sottolineano l'identità religiosa del committente, bensì quella culturale, che rappresenta un fattore di prestigio sociale; l'ambiguità può sottintendere un'interrelazione fra comunità appartenenti a diverse fedi religiose – pagana, giudaica e cristiana –, rendendo l'epigramma accettabile a tutte⁷⁰.

⁶⁶ Vd. SIMONETTI 1983, 23-27, 30-42 e PENNA 2011, 237-257 per i diversi atteggiamenti dei cristiani nei confronti del mondo classico, dalla presa di distanza all'accoglienza, e per gli elementi di continuità tra pagani e cristiani in vari ambiti. Sul processo di adattamento del nuovo messaggio cristiano alla cultura greca vd. SIMONETTI 1983, 5-8; viceversa, per la consapevolezza dell'irriducibilità del messaggio cristiano al pensiero greco e all'ellenismo vd. pp. 85, 90, 98-104. Sul rapporto tra cultura ellenica e cristianesimo vd. A.P. JOHNSON 2012, 439-451.

⁶⁷ CAMERON 2004, 342-346, JEFFREYS 2006, 131, 137. Per la conoscenza scolastica dei grandi poeti greci – specialmente Omero ed Euripide – nella tarda antichità vd. HORSLEY 2000, 55-59, CRIBIORE 2001, 194-205, 225s. e p. 213 per la componente mnemonica.

⁶⁸ La lingua della *paideia* può fondersi con la cultura biblica, rispetto alla quale non è antagonista, ma complementare: vd. AGOSTI 2008a, 6s., 11 e 2009a, 315-317, 324, 334. Per l'esempio di Gregorio di Nazianzo vd. SIMONETTI 1983, 89, DEMOEN 1993, 238-241, BØRTNES 2000, CAMERON 2004, 333, AGOSTI 2009, 318s., FAULKNER 2010, 79. L'uso della forma classica può anche riscattare il disadorno stile biblico: AGOSTI-GONNELLI 1995, 367, CAMERON 2004, 348. Sulla formazione nella tarda antichità e sulla condivisione della stessa *paideia* da parte di pagani e cristiani vd. SIMONETTI 1983, 76-78, 105s., RUBENSON 2000, 133-135, AGOSTI 2005a, 21, GARZYA 2005, PAPADOYANNAKIS 2006, WILKEN 2006, 43-45, FOURNET 2011, 19 e in partic. WATTS 2012.

⁶⁹ AGOSTI 2009, 324. Per il riuso e la spiritualizzazione di Omero vd. MARROU 1968, COURCELLE 1968, AGOSTI 2005a; per il centone e il caso di Eudocia VAN DEUN 1993, in partic. p. 281, e, per l'analisi di un testo esemplificativo, SGO 19/21/02, STEIN 2010. Per una definizione ed esempi della *Kontrastimitation* vd. AGOSTI 2010b, 344-350: essa consiste nel «riuso di una espressione che viene rovesciata rispetto al contesto del modello d'origine, al fine di mostrare la falsità del modello letterario pagano e la superiorità del cristianesimo» (p. 344).

⁷⁰ AGOSTI 2010b, 334-336, 350. MARCONE 2014 parla di «"persistenza" di tradizioni classiche [...] senza implicazioni di un presunto paganesimo», di «codice artistico condiviso», di «patrimonio comune, senza una determinante pregiudiziale religiosa» (pp. 253s.) e di «temi figurativi propri della tradizione classica che si adattano a essere recepiti e utilizzati con connotazioni cristiane» (p. 258), osservazione che può essere estesa anche all'ambito letterario, e definisce la *paideia* «come conoscenza di tradizioni culturali e religiose classiche, e non come adesione a un culto specifico» (p. 265). Un es. di convivenza di elementi classici e cristiani nei testi qui analizzati è in SGO 16/06/01, che è stato alternativamente assegnato a un cristiano, un pagano o un giudeo. Accanto alla menzione esplicita del «gran Dio Cristo» (v. 7) potrebbero sorprendere la qualifica di Gaio come esperto delle Muse (v. 4) e l'ammonizione che nessuno scamperà all'Ade (v. 15); l'invito a godere delle effimere gioie della vita (vv. 18s.) potrebbe suonare addirittura epicureo. Vd. anche ROBERT 1960, 414-429. Sulla funzione politica e rappresentativa della cultura del *laudandus* spesso enfatizzata dalle epigrafi vd. CAMERON 2004, 344, AGOSTI 2008a, 5s., 11-15.

4. L'EVOLUZIONE TEMATICA DELL'EPIGRAMMA ISCRIZIONALE DALL'ETÀ ARCAICA ALL'ETÀ CRISTIANA

Nell'epigramma tombale sono individuabili alcuni nuclei tematici ricorrenti ben definiti, spesso ripresi dall'epica arcaica e riutilizzati sino alla tarda antichità, che la struttura di questo lavoro intende, per quanto possibile, evidenziare. Prima di passare all'analisi dei testi, offriamo di seguito una breve sintesi dei temi principali secondo l'ordine in cui verranno trattati, delle analogie e delle differenze tra la poesia tradizionale – epica ed epigrammatica – e l'epitaffio cristiano.

4.1. Il formulario di base dell'epigramma

4.1.1. Il nome

Il nucleo tematico più importante e riconoscibile è rappresentato dalle espressioni e dai formulari relativi alla definizione dell'identità del defunto e al suo legame con la sepoltura. In questo senso, il nome è l'elemento fondamentale dell'iscrizione tombale metrica e in prosa, ciò che della persona scomparsa rimane tra i vivi⁷¹. I documenti epigrafici più antichi sono talora costituiti dal solo nome del defunto⁷², al quale possono aggiungersi di volta in volta vari elementi che riferiscono ulteriori notizie, come il patronimico, il luogo di provenienza, formule tipiche dell'iscrizione funeraria⁷³.

Quando l'epitaffio metrico si arricchisce di dettagli privati, personali e familiari, il nome del defunto e altre informazioni essenziali come il patronimico e la patria d'origine⁷⁴ possono trovarsi *extra metrum*. In tal modo si facilita il regolare funzionamento del metro, in cui determinati nomi di persona non possono essere inseriti – specialmente se il testo è assai breve –, ma contemporaneamente viene meno la preminenza del nome stesso all'interno della composizione in versi. Un esempio è *CEG 722* (Anfipoli, IV a.C.), in cui l'epigramma monostico che descrive le circostanze della morte è preceduto dall'indicazione Δίφιλος | Διονύσιος | Κούνιος⁷⁵. Separare il nome dalla composizione metrica consente inoltre di conferire coesione e autonomia a quest'ultima.

Data la sua importanza basilare, il nome è ricordato di norma nel primo verso della composizione; se compare nell'ultima riga, si tratta di un voluto effetto di sospensione, in cui la curiosità del lettore di conoscere chi sia la persona di cui si sta parlando viene soddisfatta solo alla fine⁷⁶. Non mancano però le iscrizioni in cui esso non viene riportato, normalmente dedicate a neonati, personaggi femminili, naufraghi

⁷¹ Diversamente da quanto avviene per il corpo, che è assorbito dalla terra, e per l'anima, che raggiunge varie destinazioni: WYPUSTEK 2013, 41. Sull'importanza del nome vd. in partic. FANTUZZI-HUNTER 2002, 397-413 (con l'analisi di casi di «tombe senza nome») e inoltre ECKER 1990, 45-50, HOFFMANN 1992, 326, 328-329, SANTIN 2009, 154. Riguardo alla tradizione greca più antica, si può riportare un'osservazione di ROSSI 1978, 115: «l'anonimità non è epica»; a riguardo cf. anche PISANO 2014, 102s. Anche gli epitaffi per animali riportano spesso il loro nome: GARULLI 2014b, 44s.

⁷² P. es. *IG II/III² 12196* (Attica, 420-410 a.C.) Μουρίνη. GUARDUCCI 1974, 160s.

⁷³ LATTIMORE 1942, 14s., ECKER 1990, 89-94 (sull'identificazione del defunto tramite la specificazione del patronimico e del luogo di provenienza), GUARDUCCI 1974, 147-150, BETTENWORTH 2007, 70s., WACHTER 2010, 250.

⁷⁴ Sulle informazioni basilari dell'epitaffio e la loro espansione vd. ROBERT 1963, 346 (sul nome del padre e dello sposo per le donne), BAUMBACH - A. PETROVIC - I. PETROVIC 2010, 11s., 16, BOWIE 2010, 314-317, FANTUZZI 2010, 308s., VESTRHEIM 2010, 61-66, 72s.

⁷⁵ DERDERIAN 2001, 71, CASEY 2004, 71, BRUSS 2005, 94, BING 2009, 100s. Sui problemi relativi all'inserimento di nomi propri nell'epigramma e l'esempio di *CEG 430.1s.*, attribuito a Simonide, vd. BRAVI 2006, 48-50.

⁷⁶ ZUMIN 1961, 194, BRAUN 1985, 67, BRUSS 2005, 104s. Sull'importanza della disposizione delle parole negli epigrammi e in partic. delle parole di apertura e di chiusura vd. CASEY 2004, 80-82.

ritrovati sulla spiaggia e dei quali è impossibile ricostruire l'identità; un contesto particolare è costituito dal *polyandrion*, dove si preferisce menzionare il nome della città o del *demos* cui i singoli defunti appartenevano⁷⁷. Nel campione di testi tardoantichi qui presi in considerazione non si rintracciano tuttavia queste casistiche.

4.1.2. Il legame con la tomba e con la terra

La maggior parte degli epitimbi associa al nome del defunto un elemento deittico (per lo più *ἐνθάδε* oppure aggettivi come *οἶδε*, soprattutto nella formula *εἴματα τόδε*), che consente d'identificare il luogo dove sono conservati i resti del defunto, rimarcando altresì la stretta relazione tra l'epigramma e l'oggetto concreto che lo riporta⁷⁸; ciò vale per i carmi iscrizionali, mentre in quelli letterari dell'età ellenistica e successivi i deittici si riferiscono a tombe e steli fittizie, che s'immagina rechino il testo sepolcrale. *ἐνθάδε*, l'avverbio più frequente negli epitaffi di ogni epoca e provenienti da ogni regione del mondo greco, è solitamente accompagnato da una forma del verbo *κεῖσθαι*, «giacere», che indica la posizione del corpo del defunto nella tomba e la natura passiva della morte⁷⁹. Secondo Margherita Guarducci, tuttavia, nel contesto cristiano la formula *ἐνθάδε κεῖται* sottintende anche il concetto della morte come «riposo» temporaneo: il defunto «giace» addormentato in un sonno da cui si risveglierà al momento della risurrezione promessa da Cristo⁸⁰.

Specialmente a partire dall'età classica, il legame con la sepoltura e con la terra rappresenta uno degli elementi formulari e tematici che più comunemente affiorano dagli epigrammi tombali. La maggior parte di essi presenta verbi quali (*ἀμφι*)*καλύπτειν*, *κρύπτειν*, *κεύθειν*, (*κατ*)*έχειν* aventi come soggetto la terra o la polvere (*γαῖα*, *χθών*, *κόνις*), oppure le preposizioni *ὑπό* e *ἐν* seguite dai medesimi termini indicanti il suolo (*ὑπὸ γῆς*, *ὑπὸ χθονί*, *ἐν γαίᾳ*) o altre espressioni che possono essere considerate variazioni di queste⁸¹.

⁷⁷ Per il caso dei personaggi femminili, vivi o defunti, di cui non si menziona il nome vd. p. es. *CEG* 26.1 (Attica, VI a.C., che cita il nome dello scomparso, ma non quello dell'«amata sorella»: *τόδ' Ἀρχίῳ ἔτι εἶμα κάδελφῆς φίλες*) e *CEG* 589.1 (Atene, IV a.C.: *ἦδε κασιγνήτη ἡ Κυμύθο ἐνθάδε κειται*), studiato in DAUX 1972, 558; per i testi più tardi qui analizzati cf. *SGO* 14/02/04 (la madre del defunto), *SGO* 14/03/04 (la sposa che ha curato il monumento del defunto), probabilmente *SGO* 14/06/17 (ma i nomi della moglie e dei figli potrebbero essere caduti nella lacuna iniziale). Per il naufrago vd. p. es. il callimacheo *AP* 7.277, in cui il nome che compare, Leontico, è quello dell'uomo che ha rinvenuto lo sconosciuto defunto, sul quale vd. BING 1995 BRUSS 2005, 156-158, BING 2009, 97-99. Per i *polyandria* vd. CLAIRMONT 1983, 158-168, BRUSS 2005, 25s.; vari esempi sono in *GVI* 1-37, alcuni dei quali sono studiati in CLAIRMONT 1979, 126-130. La mancanza del nome può anche suggerire un *Ergänzungsspiel*, come in Callim. *AP* 7.415, 525: vd. WALSH 1991, 93s., FANTUZZI-HUNTER 2002, 403-405, BING 2009, 99s.

⁷⁸ HOFFMANN 1992, 326, SOURVINOU-INWOOD 1995, 147-151, BRAVI 2006, 39s., TSAGALIS 2008, 216-219. Sull'uso dei deittici nel distico elegiaco cf. GIANNINI 1973, 50s.

⁷⁹ DERDERIAN 2001, 156.

⁸⁰ GUARDUCCI 1978, 306; anche TESTINI 1958, 396 include il verbo *κεῖσθαι* tra il lessico del «riposo nella tomba» in senso cristiano. Cf. p. es. un epitimbio cretese non metrico riportato da BANDY 1963, 239s., in cui il defunto «giace aspettando le veritiere promesse di Cristo», ossia dorme attendendo la risurrezione: *ἐνθάδε κῖται Θεόδωρος ψάλτης, περιμένων τὰς ἀψευδεῖς τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἐπαγγελίας*.

⁸¹ Per questo formulario e il ruolo della terra nell'epigramma cf. CUMONT 1949, 16, FUMAROLA 1952, 13s., ALEXIOU 1974, 9, NOLLÉ 1985, 123, BRUSS 2005, 19, GARULLI 2012, 305. Sull'uso omerico delle formule contenenti il termine *γαῖα* vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 122-125, TSAGALIS 2004, 119. Normalmente è il suolo solido (*γαῖα*, *χθών*, più raramente *χῶρος*); una distinzione del significato di *γαῖα* e *χθών* è proposta in MASSARO 2008, 228) a ricoprire il defunto, ma talora s'incontra anche la *κόνις*, p. es. in *SGO* 07/07/01.2 (Lampsaco, V a.C. = Thuc. 6.59); il caso estremo vede il defunto stesso ormai divenuto polvere, in un annientamento irreversibile: p. es. Asclep. *AP* 7.284.4, *GVI* 104.2 (Argo, I a.C.). Per questi e altri esempi vd. LATTIMORE 1942, 172-174, BRUSS 2005, 138, 150, 154-156, FLORIDI 2013, 62s., 70. La trasformazione dell'estinto in polvere e terra può offrire l'occasione per un sillogismo in base al quale, se la terra è di natura divina, anch'egli è reso divino e immortale: vd. PERES 2003, 72-74, WYPUSTEK 2013, 32, che portano come es. *GVI* 1941.5s. (Beozia, II/III d.C.): *ἐνθάδ' ἐγὼ κεῖμαι νεκρὰ κόνις· εἰ δὲ κόνις, γῆ· ἢ εἰ δ' ἢ γῆι θεός ἐστι, ἐγὼ θεός, οὐκέτι νεκρά*.

Nella cultura greca è preferibile che sia la terra – anche se straniera – a celare il defunto in una degna sepoltura: se il soggetto del verbo *καλύπτειν* è il mare, significa che il corpo è disperso tra le onde e i vivi non dispongono che di un cenotafio su cui piangere lo scomparso⁸². La drammatica funzione della terra cui è affidato il cadavere può essere attenuata dall'immagine del suo «seno» (*κόλπος* o *στέρον*), che ne offre una visione più benigna, come quella di una madre che stringe al petto e protegge il suo bambino⁸³; questo motivo verrà variato dalla poesia sepolcrale cristiana, che, ispirandosi ai testi biblici, introdurrà il «seno di Abramo» – metafora del paradiso – come luogo del riposo del defunto virtuoso⁸⁴.

4.1.3. Il ricordo dei defunti e dei vivi

Nel mondo omerico, con l'erezione del monumento funerario che segna la conclusione della cerimonia funebre si compie la definitiva separazione del morto dal mondo dei vivi, nel quale rimangono due elementi che lo riguardano, rispettivamente concreto e astratto: il monumento funebre innalzato sulle sue spoglie e il ricordo da parte della comunità⁸⁵. Nell'epica arcaica e nell'epigramma funerario più antico si possono distinguere un uso e un significato differenti nella terminologia indicante il primo elemento, in particolare per *σῆμα* e *μνῆμα*. Il *sema* (primariamente il «segno») designa il luogo concreto dove è costruita la tomba e attiva la memoria del defunto, generandone il *kleos* e assicurandone il ricordo futuro; la funzione specifica di preservare la memoria del morto e delle sue virtù si esplica invece nel termine *mnema*, che diviene sempre più frequente a partire dall'età classica⁸⁶. Se fino a quest'ultima epoca il monumento è dunque il segno della presenza del defunto tra quanti rimangono sulla terra, negli epigrammi di età ellenistica e romana si accentua invece una visione della morte più drammatica e carica di tensione, con la quale i vivi percepiscono piuttosto la sua assenza e la netta separazione tra il loro mondo e quello dei morti⁸⁷.

Oltre a ricordare l'identità del defunto e a valorizzare il ruolo del lettore, l'epigramma menziona spesso anche chi ha fatto realizzare il monumento funebre ed eventualmente dedicato l'iscrizione⁸⁸.

⁸² BRUSS 2005, 31, 88-96, WOLFE-MARTIN 2013, XIX. Vd. p. es. CEG 166.2 (Sicino, V a.C.) ...πόντος δ' [αὐ]τ[όν] με κάλυψε.

⁸³ BRUSS 2005, 35-37, TSAGALIS 2008, 219; sulla terra come μήτηρ vd. GRIESSMAIR 1966, 21, TOYNBEE 1993, 22, PERES 2003, 74s., MASSARO 2008, 228s., CAIRON 2009, 244s. Per alcuni esempi vd. CEG 551.2 (Atene, IV a.C.) *σῆμα* *κὼν ἐν κόλποις*, Καλλιτοῖ, γαῖα καλύπτει e CEG 601.2 (Atene, IV a.C.) *Κυδίμαχο[v] χθὼν [ἡ]δε π[α]τρὶς στέρ[νοι] καλύπτει*, AP 7.61.1 (anonimo) *γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος*. Un altro tema frequente legato all'attenuazione del ruolo della terra è l'invito rivolto a quest'ultima affinché non gravi sul corpo del defunto: vd. LATTIMORE 1942, 65-68, ROBINSON 1945, 39, VÉRILHAC 1982, 253-256, LE BRIS 2001, 20s., MASSARO 2008, 225-231, GARULLI 2012, 242-244.

⁸⁴ Nel *Nuovo Testamento* non è priva d'interesse l'immagine usata da Gesù in Mt. 12.40 per descrivere la propria futura sepoltura, con la quale egli annuncia che rimarrà tre giorni e tre notti nel «cuore» della terra, ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς.

⁸⁵ Vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 109-122, 139; il ricordo del defunto e del luogo dove i suoi resti sono conservati può durare solo finché permane nella memoria della comunità medesima; cf. anche CASEY 2004, 86: il defunto può parlare attraverso l'iscrizione finché questa rimane leggibile e per la strada transitano passanti curiosi. Anche per i cristiani «le ossa non servivano solo a ricordare ai visitatori che il corpo di qualcuno giaceva in quel luogo, ma a rendere quasi palpabile la presenza del defunto»: WILKEN 2006, 195. Il tema può essere anche rovesciato, ossia il defunto che sopravvive nell'aldilà può serbare il ricordo dei vivi: MASSARO 2008, 236.

⁸⁶ Su questa distinzione sull'uso e il significato di *sema* e *mnema* vd. RAUBITSCHKE 1967, 5, VERMEULE 1979, 45, SOURVINOU-INWOOD 1995, 125-129, 140-142, 293, DERDERIAN 2001, 49-51, SAMELLAS 2002, 123, BRUSS 2005, 12, 23, 30-34, ALONI-IANNUCCI 2007, 39-42, TSAGALIS 2008, 152, 154, VESTRHEIM 2010, 61s. Sull'uso di *mnema* nella poesia arcaica e nelle iscrizioni vd. ZUMIN 1961, 189, GIANNINI 1973, 47.

⁸⁷ BRUSS 2005, 37.

⁸⁸ CALDER 1920, 50s. (per l'ambito della penisola anatolica), GUARDUCCI 1974, 148s., DERDERIAN 2001, 72, 82, TSAGALIS 2008, 54s. 160, SANTIN 2009, 166-170, BOWIE 2010, 335. Sulla committenza femminile – ma nella società arcaica greca è il nome di un personaggio maschile sulla stele ad aumentare il *kleos* dello scomparso – vd. BRUSS 2005,

Quest'elemento dell'epitaffio può essere considerato uno dei più importanti temi consolatori sia per il defunto sia per i vivi, se questi sono parenti e amici della stessa città natale: il primo gode del conforto di essere stato seppellito da parte delle persone che lo amarono in vita, non da estranei, mentre i secondi vedono lo scomparso degnamente onorato dai riti funebri, non disperso in mare o sepolto in una lontana terra straniera⁸⁹.

Uno tra gli esempi più antichi è *CEG* 26 (Attica, VI a.C.), un epigramma in trimetri giambici che cita i nomi del defunto (ma non della sorella, anch'essa commemorata), di colui che ha realizzato il monumento curandone anche l'aspetto estetico e di chi ha eretto la stele con l'iscrizione⁹⁰:

τόδ' Ἀρχίο ἔστι κῆμα κάδελφεῖς φίλες,
 Εὐκομίδεις δὲ τοῦτ' ἐποίησεν καλόν
 στέλεν δ' ἐπ' αὐτῷ θεῖκε Φαίδιμοσοφός.

Degno di nota è anche il più tardo *CEG* 533 (Atene, IV a.C.), in esametri; in questo caso non è la defunta a essere elogiata, come avviene normalmente nella poesia sepolcrale, bensì la *persona loquens* che ha seppellito degnamente la madre, adempiendo al proprio dovere⁹¹:

μητέρα ἔθηκα ὁσίως ὁσίαν τοῖς πᾶσιν ἰδέσθαι·
 ἀνθ' ὧν εὐλογίας καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι.

Il ricordo e la lode dei vivi, di cui il testo epigrafico intende evidenziare i meriti agli occhi della comunità civile o ecclesiale per costruirne una reputazione positiva, verranno ampiamente sviluppati anche negli epigrammi posteriori e in età cristiana.

In alcuni casi l'epigramma si chiude menzionando l'onore dovuto al defunto, il γέρας θανόντων. L'espressione omerica (Hom. *Il.* 16.457 etc.) indica l'azione di rendere gli onori funebri allo scomparso, ma anche il precedente compianto tributatogli dal gruppo sociale cui questi apparteneva. Contrassegnare la sepoltura con un testo scritto rappresenta un'integrazione del lamento funebre e del rituale funerario, e l'epigramma iscrizionale esiste come il segno durevole, materiale e verbale della loro regolare compiutezza⁹². La stessa formula conclusiva comparirà, nei secoli successivi, soprattutto in età imperiale e

41s. MURRAY-ROWLAND 2007, 217; benché raramente, si trovano anche epigrammi posti da *erastai* a *eromenoi*: vd. CASSIO 2007, 6. Sulla preparazione e l'acquisto del sepolcro presso i cristiani, che spesso si procurano il luogo della sepoltura già da vivi, vd. TESTINI 1958, 442-448.

⁸⁹ LATTIMORE 1942, 220, 224-227. Va tenuto presente che nell'immaginario più antico il defunto raggiunge stabilmente il mondo dell'aldilà e vi è definitivamente integrato solo dopo il rituale funerario: vd. BREMMER 1983, 73, 89-108, SOURVINOU-INWOOD 1995, 308-314. I morti che non hanno ricevuto gli onori funebri, come altre categorie – per es. i bambini, gli adolescenti, i suicidi e i criminali, ossia i defunti «irregolari» –, possono rappresentare un pericolo per i vivi, com'è spiegato in JOHNSTON 1999, 142-148, 158-160 e CASEY 2004, 86s.

⁹⁰ Per quest'epigramma vd. ECKER 1990, 144-149, DERDERIAN 2001, 82s.

⁹¹ Su questo testo vd. TSAGALIS 2008, 164-168. Sulla sepoltura dei genitori da parte dei figli come dovere morale e civile cf. SANTIN 2009, 189. Sul rapporto tra il monumento e la tradizione familiare nell'Atene classica vd. R. THOMAS 1989, 99s., 105, 108-195.

⁹² Tra gli epigrammi più antichi vd. *CEG* 40 (Attica, VI a.C.): τῶπικλέος παιδὸς Δαμασιετράτο ἐνθάδε κῆμα || Πεισιάναχς κατέθεκε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντο[c], dal quale si comprende come il γέρας consista nell'onore lo scomparso con il rituale funerario e con un *sema* riconoscibile che ne possa far perdurare la memoria tra i vivi. Sul γέρας θανόντων e il compimento del rituale funerario vd. LABARBE 1967, 356s., ALEXIOU 1974, 4, ECKER 1990, 19s., 30-34, 217-219, SOURVINOU-INWOOD 1995, 129s. (che lo definisce come la sepoltura – cf. Hom. *Il.* 16.457, 675, dove esso è costituito dal *tymbos* e dalla stele: τυμβῷ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων –, ma anche come il compianto e il lamento sul defunto, e pertanto come ogni parte o aspetto del rito funebre, «the *sine qua non* of a good death»), DERDERIAN 2001, 27, 34, 63-66, 191, SCHIRRIPIA 2010, 173s., VESTRHEIM 2010, 66.

cristiana, prevalentemente nell'area geografica dell'Asia Minore, che interessa in questa sede (si confrontino in proposito *SGO* 13/07/02.5, 14/02/04.10 e 14/04/02.4).

4.2. Presentazione piú articolata del defunto

Gli epigrammi piú articolati possono fornire ulteriori informazioni sul defunto⁹³, soprattutto sul luogo d'origine e sull'età se la morte è avvenuta in circostanze inconsuete, ovvero se egli è deceduto ed è stato seppellito in terra straniera e ancor giovane. Possono essere aggiunti anche altri dettagli individuali e legati alla sua condizione contingente, ovvero il ricordo di avvenimenti biografici particolari, della sua occupazione e del ruolo sociale. Dalle iscrizioni sepolcrali greche veniamo in tal modo a conoscere nel concreto persone e professioni di ogni ambito e strato della vita sociale, dalle piú umili alle piú eminenti: dai filosofi ai soldati, dai gladiatori ai medici, dai mercanti agli atleti, dalle levatrici alle etere; in età cristiana si aggiungono gli incarichi religiosi del vescovo, del presbitero e del diacono⁹⁴.

4.2.1. Nomi parlanti, soprannomi ed epiteti

Il nome del defunto può richiamare il carattere dimostrato in vita⁹⁵: *CEG* 245.1s. (Atene, IV a.C.) menziona il nome 'parlante' e il patronimico di Εὐχολίνη, che si distinse per la sua εὐκολία⁹⁶. A volte si ricorda anche il soprannome, come avviene per Ἡδύτιον in *CEG* 592 (Attica, IV a.C.), che in aggiunta al vero nome ne specifica il nomignolo Κερκώπη, posto in piena evidenza nell'*incipit* del componimento⁹⁷. Gli epigrammi basati sui nomi 'parlanti' e i soprannomi ricorrono sino all'età cristiana, ponendo i defunti in relazione con i nuovi valori e i nuovi personaggi della fede.

I nomi di vivi e defunti possono essere accompagnati da uno o piú epiteti; questi elementi, che nell'epica arcaica detengono una funzione esornativa, non necessariamente legata al contesto⁹⁸, nell'epitaffio metrico e in prosa mirano alla memoria e alla celebrazione di quelle virtù particolarmente apprezzate nel mondo greco che i posterì sono invitati a imitare⁹⁹. Nell'epigramma piú antico i valori dell'aristocrazia arcaica emergono da epiteti come ἀγαθός, κόφρων, πινυτός¹⁰⁰. Tra gli attributi piú comuni, χρηστός,

⁹³ BRAVI 2006, 40s., BOWIE 2010, 336-339. Per esempi dall'epigramma ellenistico vd. TARÁN 1979, 133-137, 140s.

⁹⁴ Una panoramica delle professioni esercitate dai defunti è offerta in LATTIMORE 1942, 16s., WOLFE-MARTIN 2013, 3s. Cf. anche le professioni e le condizioni sociali dei dedicanti delle iscrizioni votive in LAZZARINI 1976, 68-70. Per la professione del medico vd. in partic. la silloge di SAMAMA 2003.

⁹⁵ Sui nomi 'parlanti' nell'epigramma greco vd. in partic. RODRÍGUEZ SOMOLINOS 2000 e cf. SANDERS 1991, 191, CASSIO 2007, 10; sull'importanza del nome in quanto contenente già in se stesso il destino di chi lo porta cf. HOFFMANN 1992, 329.

⁹⁶ Si ha qui un esempio d'interazione tra la parte non metrica, che contiene il nome, e quella metrica, che diviene una sorta di commento alla prima: vd. RODRÍGUEZ SOMOLINOS 2000, 514, TSAGALIS 2008, 244-252, con altri esempi. CASEY 2004, 71s. analizza *SEG* 20.299.5 (Cipro, II/III d.C.) (α)ία[ι], Χάμε χρητέ, χαῖρε.

⁹⁷ TSAGALIS 2008, 114-121. Un altro esempio studiato alle pp. 248s., *CEG* 485.2 (Attica, IV a.C.), presenta l'insolito soprannome Κότυρος, normalmente dispregiativo, che può essere spiegato con una probabile connessione con i culti di Dioniso. Per altri esempi dall'area orientale cf. RITTI 2008, 178, 208.

⁹⁸ ROSSI 1978, 107-111, CAMEROTTO 2009, 83-87, CANTILENA 2012, 153.

⁹⁹ Sugli epiteti degli epitaffi in prosa, i loro caratteri a seconda della distribuzione geografica e il sistema di valori da essi veicolato vd. TOD 1951, in partic. pp. 183-185, 189s. Sugli epiteti omerici piú frequenti negli epigrammi vd. SARTRE-FAURIAT 1998, 217s.; un catalogo di piú ricercati epiteti composti nell'epigramma dall'VIII al IV secolo a.C. è in TSAGALIS 2008, 276-278. Gli epiteti che connotano i parenti del defunto sono alquanto rari prima dell'età imperiale: CAIRON 2009, 194. Sulla convenzionalità degli epiteti degli epitaffi in lingua latina, in cui si rileva «la sostanziale assenza di uno specifico cristiano», cf. CARLETTI 1999, 597s.

¹⁰⁰ VÉRILHAC 1982, 4s., SOURVINOU-INWOOD 1995, 170-172.

«buono», viene preferito agli astratti ἀγαθός e ad ἄριτος, sottolineando la bontà delle azioni nei confronti della famiglia e della comunità¹⁰¹. Gli epiteti delle iscrizioni cristiane sono per la maggior parte convenzionali e ricorrono anche nei testi pagani (πιστός, «fedele», γλυκύτατος, «dolcissimo», ποθεινός, «assai rimpianto», προσφιλέστατος, «amatissimo»¹⁰²), ma altri sono più esplicitamente ispirati alla nuova fede: una nuova virtù consiste, per esempio, nell'essere φιλόχριστος, «amico di Cristo», mentre l'aggettivo μακάριος e i suoi derivati, pur già consacrati dalla poesia greca¹⁰³, sono con ogni probabilità rivisitati alla luce degli insegnamenti di Cristo e degli apostoli¹⁰⁴.

4.2.2. La provenienza geografica

Per comprendere l'importanza del luogo geografico in cui è situata la sepoltura è necessario guardare prima di tutto all'*Illiade* e al lamento funebre, in cui alcuni temi sono legati alla distanza tra la terra natale del defunto e il luogo in cui questi muore e viene seppellito: come la possibilità di finire preda dei cani e degli uccelli o di perire in mare, eventualità che impedirebbero a parenti e amici di venire a piangere sulla loro sepoltura, trovare la morte lontano da casa è un timore ricorrente per gli eroi omerici¹⁰⁵.

Nelle iscrizioni tombali, solitamente la provenienza dell'estinto è ricordata qualora questi sia morto in una regione diversa dalla patria d'origine (quest'ultima è deducibile dall'ubicazione del sepolcro e dell'iscrizione stessa)¹⁰⁶; il fatto che l'etnico non sia specificato suggerisce che si tratti di un personaggio locale¹⁰⁷. La discrepanza tra l'etnico e il luogo di ritrovamento del monumento funebre fa invece presumere una morte avvenuta lontano da casa. Si può recare l'esempio di una donna, Epifania, originaria di Tessalonica e deceduta a Creta, da cui proviene l'iscrizione che la ricorda: [Ἐπιφάν]ια ἐκ Θεσσαλον[ίκης] ἐλθοῦσα ἐνθάδε κίτε¹⁰⁸. La medesima circostanza è enfatizzata in *GVI* 1864 (Atene, II/III d.C.), per un defunto originario di Perinto stroncato da una malattia improvvisa. Il carne è costruito sul contrasto tra la lontana terra natia che lo sfortunato protagonista non ha fatto in tempo a rivedere (v. 9 πατρίδα γαῖαν) e il «qui» insistentemente ripetuto del suolo ateniese dove egli è seppellito: v. 1 τίς πόθεν ὦν ἐνταῦθα ὑπὸ χθονὶ τῆδε τέθειται;, v. 3 πᾶς δὲ καὶ ἐνταῦθ' ἦλθε ἐπὶ πτολίεθρον Ἀθήνης;, v. 7 ...ὅτ' ἀπέφθικε τῆδ' ἐνὶ γαίῃ;, v. 10 τῆδε γὰρ ἐν γαίῃ μοῖραν ἔχρην τελέσαι, v. 12 ζύντροφος ὃ ἐπόμην ἐνθάδε ἐρχομένω.

¹⁰¹ Il significato dell'epiteto è suggerito in TOD 1951, 185s. Vd. anche ROBERT 1970, 369s. e JONES 1978, 340, che lo definisce come il più comune nel linguaggio funerario e vi attribuisce il significato di «“decent”, “honest”, “upright” in a moral sense». Per il suo uso nelle iscrizioni di età ellenistica e imperiale vd. BRUSS 2005, 81, MANGANARO 1994, 84-86, 91, MORELLI 2007, 531. Sull'uso di ἀρετή e ἀγαθός nel IV secolo a.C. vd. LEVEN 2013, 280-283.

¹⁰² Su γλυκύτατος, πάντων φίλος e πασίφιλος vd. A.M. RAMSAY 1906, 24s., 36. Per questi e altri epiteti vd. CUMONT 1895, 262s., ANDERSON 1899, 98, TOD 1951, 183, 188, TESTINI 1958, 394, ROBERT 1963, 231, GUARDUCCI 1978, 306.

¹⁰³ Anche in riferimento ai defunti nella poesia sepolcrale: VAN DER HORST 1993, 7.

¹⁰⁴ Si vedano le «beatitudini», in cui ricorre ripetutamente l'attributo μακάριος (Mt. 5.1-12 e Lc. 6.20-23, sulle quali vd. WILKEN 2006, 225-227), e altri passi come *Ap.* 14.13.

¹⁰⁵ TSAGALIS 2004, 75-90. Sulla sepoltura come condizione del *kleos* cf. BRUSS 2005, 21. Sulla mancata sepoltura e lo scempio da parte di cani e uccelli vd. CAMEROTTO 2003 e cf. BAGLIONI 2014, 25; la mancata sepoltura stessa è considerata una maledizione anche nella Bibbia: VAN UCHELEN 1994, 86.

¹⁰⁶ CUGUSI 1985, 201, CARDIN 2007, 169.

¹⁰⁷ Per alcuni esempi della situazione più positiva e desiderabile, la sepoltura in patria, vd. *CEG* 601.2 (Atene, IV a.C.) e Leon. *AP* 7.665, su cui vd. BRUSS 2005, 143.

¹⁰⁸ Vd. BANDY 1963, 233; sull'argomento cf. TESTINI 1958, 372, NUZZO 1999, 699, TSAGALIS 2008, 281s., KACZKO 2010, 215, STRUFFOLINO 2010, 370s., GARULLI 2012, 264. Sul tema della morte avvenuta lontano da casa come tema dei *carmina epigraphica* («tale località mi generò, talaltra tiene il mio corpo sepolto») e le tipologie di variazione vd. CUGUSI 1985, 200s.

4.2.3. L'età

L'età del defunto viene esplicitata soprattutto se questi è morto giovane oppure, meno frequentemente, assai vecchio; la prima situazione è percepita come assai negativa e veicolo di temi del lutto – eccetto nel codice aristocratico arcaico¹⁰⁹ –, la seconda come positiva e veicolo di temi consolatori¹¹⁰. Negli epitaffi più antichi si preferisce affidare alla pietra la memoria della morte precoce, ovvero dell'innaturale situazione in cui i genitori seppelliscono i figli, mentre una morte avvenuta regolarmente in tarda età e una sepoltura da parte della prole non meritano un ricordo particolare; con il procedere del tempo si trovano invece epitaffi per persone di tutte le età¹¹¹.

4.2.3.1. La *mors immatura*

La *mors immatura* è uno dei temi più ricorrenti nella letteratura greca sin dall'epica arcaica¹¹². Nell'*Iliade* sono numerosi gli eroi caduti prematuramente, a cominciare da Ettore, il cui lamento funebre pronunciato da Andromaca inizia proprio con il compianto della sua giovinezza (24.725 ἀνερ ἄπ' αἰῶνος νέος ὄλεο...); talora la narrazione associa le due condizioni più terribili in cui può verificarsi la morte di un uomo, ovvero la lontananza da casa e la giovane età, come avviene per il Pelide (18.330-332)¹¹³.

Il tema della giovinezza stroncata dalla morte, assai fortunato nell'epigramma funerario, implica un drammatico rovesciamento dell'ordine naturale degli eventi, secondo il quale i figli dovrebbero seppellire i genitori e morire dopo di loro¹¹⁴, e l'incompiutezza di una vita spezzata nel suo fiore prima di giungere alla maturità, al matrimonio e alla procreazione. L'unico segno del breve passaggio dei giovani nel mondo dei vivi è il monumento funebre innalzato dai genitori, che sostituisce le imprese gloriose e le altre forme di merito da essi mai portate a termine e conserva la loro memoria al posto della discendenza mai generata¹¹⁵.

Specialmente a partire dall'epigramma di età classica ed ellenistica, quando si accentuano la dimensione privata e le manifestazioni di dolore dei familiari, il tema della morte precoce viene sviluppato con precise immagini ricorrenti: la preziosa giovinezza, il «fiore» e il «virgulto» dell'età recisi dalla morte, il

¹⁰⁹ Vd. BREMMER 1994, 97s. e, per alcuni testi, Hom. *Il.* 9.410-415, Tyrt. fr. 10-12 W., Mimn. fr. 1 W.

¹¹⁰ TSAGALIS 2008, 198, 207, 314s. L'età risulta più frequente in epoca romana e negli epitaffi metrici: LATTIMORE 1942, 266.

¹¹¹ HUMPHREYS 1980, 104, HOFFMANN 1992, 323, CASEY 2004, 87, BETTENWORTH 2007, 71, WYPUSTEK 2013, 186s. Sul formulario relativo all'indicazione dell'età nelle iscrizioni cristiane vd. TESTINI 1958, 372-374.

¹¹² Cf. p. es. la sorte di Achille ὀκυμορώτατος (Hom. *Il.* 1.505) e del νήπιος Astianatte (Hom. *Il.* 24.726). Il tema della giovinezza del defunto, specialmente se questi è un guerriero o un bambino morto prima dei genitori, è mutuato anche dall'elegia, p. es. da Tyrt. fr. 10.15-32 W. e Mimn. fr. 2.13s. W.: vd. DERDERIAN 2001, 92.

¹¹³ TSAGALIS 2004, 103-108, 189s. e cf. CEG 171 (Egitto, V a.C.), che presenta un defunto nella stessa situazione di Achille. Per il termine ὀκύμορος nella poesia funeraria e la sua variazione ὀκύπλους in *GVI* 946.2 cf. DIETRICH 1965, 261, GRIESSMAIR 1966, 15 (con altri sinonimi di ὄρος) e GARULLI 2012, 255.

¹¹⁴ Vd. CAGNAT 1889, 56 per il relativo formulario in ambito latino; cf. anche VÉRILHAC 1966, 334. Sui motivi per provare il dolore dinanzi a una morte prematura e i temi consolatori vd. in partic. STRUBBE 1998, 47s.

¹¹⁵ Su questi argomenti legati alla *mors immatura* vd. LATTIMORE 1942, 183-188, 192s., GRIESSMAIR 1966, 44-47, 63-77, HOFFMANN 1992, 330-339, 342s., SOURVINOU-INWOOD 1995, 288-290 (che, come la morte in mare o lontano da casa, la definisce «bad death»), STRUBBE 1998, 51s., PERES 2003, 248-251 (sulla delusione delle speranze riposte dai genitori sui figli defunti), CASEY 2004, 74-78 (sulla voce dei defunti precoci negli epitaffi e la paradossalità di infanti *loquentes*), MURRAY-ROWLAND 2007, 231, TSAGALIS 2008, 164 (sull'inversione dell'ordine naturale), WYPUSTEK 2013, 190. Un'analisi dei temi e del lessico legati alla *mors immatura* è offerta in partic. in GRIESSMAIR 1966, VÉRILHAC 1982, 149-203, KAZAZIS 1989, 25-31. Soprattutto a partire dall'età ellenistica, alla morte precoce dei defunti – spesso dovuta all'intervento di un potere sovranaturale, di natura celeste o ctonia – può essere legata la loro eroizzazione: WYPUSTEK 2013, 90-97.

mancato raggiungimento del matrimonio e della generazione di figli, lo scambio tra le nozze non celebrate e il rito funebre¹¹⁶.

Dal punto di vista lessicale, il «fiore» della vita o della giovinezza, ἦβης ἄνθος, è una tra le metafore più note e diffuse nel mondo greco per descrivere «la fragile delicatezza della vita del giovane»¹¹⁷ morto in varie circostanze, soprattutto in guerra. In altri casi il sostantivo ἦβη è associato ad aggettivi che ne esaltano la preziosità, come in *CEG* 6.1 (Atene, V a.C.) ἀγλαὸν ἔβεν, *CEG* 575.3 (Attica, IV a.C.) ἦβ[η]ν [π]ολυανθῆ e *CEG* 13.3 (Attica, VI a.C.) νεαρὸν ἔβεν¹¹⁸.

Il *topos* della morte prima delle nozze, deplorata sia per gli uomini sia per le donne, si esplica in espressioni come l'«ἀντί-formula», che descrive la sostituzione del valore positivo (il matrimonio) con il valore negativo (la tomba e le altre realtà legate al lutto), secondo una modalità già omerica, o la «negation sequence», ossia l'enumerazione dei valori positivi di cui il defunto non ha beneficiato, posti in contrasto con i valori negativi ottenuti (οὐ... ἀλλά). Tra i numerosi esempi possibili menzioniamo *CEG* 591.12 (Attica, IV a.C.) θρηῖνόν τε ἀντ' ἀνδρὸς καὶ τάφον ἀντὶ γάμου (cf. Hom. *Od.* 20.307 καὶ κέ τοι ἀντὶ γάμοιο πατήρ τάφον ἀμφεπονεῖτο) e *GVI* 1162.7s. (Lemno, II d.C.), in cui la defunta lamenta il fatto che della sua giovinezza abbiano goduto non i genitori, il fratello o lo sposo, bensì Ade: ἀκμήν δ' οὐ γενετῆρες ἐμήν, οὐκ ἐσθλὸς ὄμαιμος || οὐ πόσις, ἀλλ' Ἀΐδης λυγρὸς ἐκαρπίσατο¹¹⁹.

4.2.3.2. La tarda età

Morire in tarda età dopo aver potuto vedere la discendenza è considerato un privilegio riservato a pochi fortunati. Una vita terrena lunga e felice, i cui eventi si sono succeduti nell'ordine naturale e conclusa con una morte lieve e indolore, degna ricompensa della virtù coltivata, rappresenta un motivo consolatorio per sia per il defunto sia per chi rimane dopo di lui¹²⁰.

Dei defunti anziani l'epigramma non ricorda la debolezza o la malattia, bensì la benedizione e la gioia di aver potuto vivere a lungo conoscendo i nipoti¹²¹. Nell'epigramma attico del IV secolo a.C., che prendiamo come punto di riferimento per questa tematica, l'età è indicata spesso attraverso espressioni con δεκάδας, le «decine» di anni, oppure contenenti varie forme del sostantivo γῆρας. Ad esempio, *CEG* 477.2

¹¹⁶ TSAGALIS 2008, 200-204, 315; cf. anche VÉRILHAC 1966, 333, CAIRON 2009, 71, BOWIE 2010, 336. Le stesse immagini topiche delle gioie non godute e i motivi di compianto sono oggetto di rovesciamento nel *Lutto* di Luciano: CAMEROTTO 2014, 316-320.

¹¹⁷ STRUFFOLINO 2010, 363.; cf. anche MAGNELLI 1999, 144s., CAIRON 2009, 178. Tra le altre immagini ricordiamo l'assimilazione del defunto a un uccello, su cui vd. VATIN 1986, 106-109.

¹¹⁸ GRIESSMAIR 1966, 20s. Altre espressioni sono formate con il sostantivo ἡλικία, accompagnato solitamente da altri elementi, come il verbo λείπειν (*CEG* 624.2, Atene, IV/III a.C.) o aggettivi (*CEG* 591.6, Attica, IV a.C. ἡλικίας δύς[μορον]), oppure in altre combinazioni lessicali, p. es. *CEG* 701.2 (Cnido, IV a.C.) ἡλικίας ἄνθος. Vd. LATTIMORE 1942, 196, GRIESSMAIR 1966, 14, TSAGALIS 2008, 78.

¹¹⁹ GRIESSMAIR 1966, 17s., 33-37, 63-77, TSAGALIS 2008, 200-204, 279s., di cui è la definizione di «ἀντί-formula» e «negation sequence». Altri esempi: *CEG* 573.3s. (Attica, IV a.C.) ἀντὶ δὲ εἴς ἦβης, Διονυσία, ἡλικίας τε || τόνδε τάφον κομειὶς πόσις Ἀντίφ[ιλος], *SGO* 16/22/02.4s. (Frigia, I/II d.C.) οὐ γάμον, οὐχ ὑμέναιον ἰδόν, οὐ νύμφια λέκτρα || κεῖμαι..., *SGO* 08/01/41.11-14 (Cizico, IV/V d.C.) ἀλλά μοι οὐ γενύων ὑπεδέξατο κούριμον ἄνθος || ἡλικίης ἐρατῆς, οὐ γάμον, οὐ δαΐδας || οὐχ ὑμέναιον ἄεισε περικλυτόν, οὐ τέκος εἶδε || δύσποτος... Sull'espressione οὐ γάμον οὐδ' ὑμέναιον cf. anche DREW-BEAR 1979, 314; sull'espedito dell'accumulo di sinonimi (*Synonymenhäufung*) vd. GRIESSMAIR 1966, 69.

¹²⁰ LATTIMORE 1942, 211s., che percepisce in questi temi un atteggiamento di rassegnazione nei confronti dell'inevitabilità della morte. Sulla felicità degli iniziati in vecchiaia cf. FANTUZZI 2007, 56s. Per contrasto, sul tema classico del rigetto della tarda età vd. GIANGRANDE 1967, 102s., 109s.

¹²¹ CAIRON 2009, 190. La generazione biologica e la continuità della specie sono considerate dai Greci una forma d'immortalità: cf. POORTMAN 1994, 201.

(Atene, IV a.C.) presenta un anziano che ha vissuto cent'anni (δεκάδας δέκ' ἔτων, «dieci decine di anni») caratterizzato dall'aggettivo εὐδαίμων posto in piena evidenza nell'*incipit* del componimento¹²². εὐδαίμων è anche Cairestrate in *CEG* 566 (Attica, IV a.C.); il suo privilegio di aver conosciuto i nipoti è marcato al v. 4 da un'insistita allitterazione: φῶς δ' ἔλιπ' εὐδαιμων παῖδας παίδων ἐπιδοῦσα. La condizione fortunata della persona anziana può essere sottolineata anche dall'asindeto che coinvolge gli aggettivi che la riguardano (*CEG* 563.1, Attica, IV a.C. γηραιὸν ἄνοσον παῖδας παίδων ἐπιδοῦσαν e *CEG* 579.1, Atene, IV a.C. ὄλβιον εὐγήρων ἄνο[con ---]); collocare all'inizio dell'epigramma questi elementi di positività – in palese contrasto con l'*incipit* di prassi ἐνθάδε κεῖται ο ἐνθάδε... κατὰ γαῖα καλύπτει – mitiga il dolore della morte, cui si allude solo nei versi conclusivi¹²³.

4.2.4. Elementi biografici

Il ricordo della professione, grazie al quale conosciamo il defunto nelle sue attività di ogni giorno, è presente già nell'epigramma classico sia per uomini che per donne e risulta motivo di elogio per il *laudandus*, che con il lavoro offre un importante contributo alla vita dell'intera società e al benessere dello stato¹²⁴. Le professioni maschili possono essere distinte in manuali (per esempio quella del vasaio e del minatore) e non manuali (come quella dell'attore o del medico). Tra le figure femminili si segnalano le donne medico, soprattutto in Asia Minore, le levatrici e, più raramente, donne dedite alle attività intellettuali e artiste abituate a esibirsi in pubblico¹²⁵.

Anche le iscrizioni cristiane specificano spesso le occupazioni a cui defunti si dedicavano in vita¹²⁶. La situazione complessiva dell'Asia Minore intorno al III secolo è ben tratteggiata da una pagina di Lane Fox: incontriamo membri del consiglio cittadino e un macellaio in Frigia, un magistrato che sostenne le spese dei giochi cittadini e un intagliatore di legno in Bitinia; a Eumeneia visse un atleta cristiano più volte vincitore di giochi pagani, consigliere e membro dell'assemblea degli anziani. «Queste testimonianze – conclude lo studioso – sono particolarmente preziose perché allargano la gamma delle attività dei cristiani oltre gli stretti limiti di tanti trattatelli cristiani. [...] Ma non ci mostrano i cristiani più umili, che non potevano sostenere il costo delle iscrizioni. Le testimonianze di questo tipo riguardano soltanto i più abbienti, ma almeno ci consentono di continuare a scoprire questo o quel cristiano nei loro vari contesti sociali»¹²⁷.

Peculiari degli epitaffi cristiani sono le occupazioni dei membri del clero, che naturalmente non trovano paralleli nelle iscrizioni pagane; cariche come quelle dei πρεσβύτεροι o dell'ἐπίσκοπος sono già

¹²² TSAGALIS 2008, 199, 204-208. Sullo stilema con δεκάδες vd. CAMERON 1973, 65s. e cf. VALERIO 2013, 88. Su εὐδαίμων in età arcaica e classica vd. DE HEER 1969, 38-44, 59-67.

¹²³ Su questi espedienti vd. TSAGALIS 2008, 68, 241-243. Sull'allitterazione come mezzo per attirare l'attenzione sulle parole coinvolte tipico già della poesia arcaica cf. KATZ 2010, 366, TSAGALIS 2008, 281-284. Sull'importanza di poter vedere la propria discendenza vd. GRIESSMAIR 1966, 75.

¹²⁴ Sull'ἔπαινος per la professione del defunto nell'epigramma attico del IV secolo vd. TSAGALIS 2008, 171-175; cf. anche DAY 1989, 18s. per i dettagli biografici con finalità encomiastica.

¹²⁵ Sulle professioni maschili e femminili nell'epigramma attico del IV secolo a.C. vd. TSAGALIS 2008, 208-213, 316 e cf. ZUMIN 1961, 213s. Per esempi delle figure femminili vd. GRANDINETTI 2010, 187-195.

¹²⁶ Per esempi specifici dall'Oriente e altre aree del mondo greco vd. CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 7s. (Attica), HOSKINS WALBANK – WALBANK 2006, 281-283 (Corinto), e i numerosi contributi di ROBERT, tra i quali segnaliamo 1948, 35-114; 1950b, 39-46; 1960, 39-52, 330-349; 1966, 761-767; 1970, 60s.

¹²⁷ LANE FOX 1991, 310s. Per un catalogo delle professioni e delle condizioni sociali dei defunti come emergono dalle iscrizioni cristiane vd. TESTINI 1958, 374-377; per l'area orientale vd. inoltre ANDERSON 1899, 57, n. 1, LANE FOX 1991, 319s., DI SEGNI 1999. Sulla nostra conoscenza dell'esistenza quotidiana, anche banale, di queste persone attraverso gli epitaffi vd. anche SANDERS 1971, 455.

menzionate nelle epistole paoline¹²⁸. Quest'ultimo vocabolo è noto al mondo classico nel senso di «sorvegliante, guardiano, custode, osservatore», ma con il cristianesimo denota la figura del pastore della comunità; anche *διάκονος* significa primariamente «servitore»; il termine, che designa l'aiutante dell'episcopo, assume poi i ben noti ulteriori significati traslati¹²⁹.

4.2.5. Le virtù

La sezione dell'epigramma più standardizzata è forse quella dedicata alle virtù del defunto, del quale, secondo il principio *de mortuis nil nisi bonum*, vengono ricordati i pregi, gli ambiti in cui si dimostrò particolarmente eccellente e le azioni degne di memoria. La buona reputazione, prolungata nel tempo, lo accompagna così anche dopo la morte¹³⁰. Tuttavia spesso ne risultano un ritratto convenzionale della persona scomparsa e un quadro altrettanto idealizzato della vita domestica, degli affetti familiari e delle attività pubbliche e civili¹³¹. La celebrazione del defunto è anche l'occasione per elogiare la virtù dei vivi, dei membri della famiglia e degli amici, nonché spesso committenti del monumento. In tal modo viene studiatamente posto in una luce positiva anche chi fa ancora parte della comunità, specialmente se ricopre un incarico istituzionale¹³².

L'epigramma più antico ricorda gli uomini per il valore guerriero e la morte in battaglia, le donne per il matrimonio e la generazione dei figli, mirando, per lo più in modo stringato, alla celebrazione pubblica delle loro virtù civiche¹³³. Con il IV secolo e soprattutto con l'età ellenistica e romana la sfera domestica, del privato e del familiare irrompe nella composizione, che può assumere un tono narrativo e le cui dimensioni

¹²⁸ CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 8; cf. SANDERS 1991, 79. Per un elenco degli incarichi ecclesiastici e di altri titoli menzionati dalle iscrizioni cristiane vd. TESTINI 1958, 380-391 e MONCEAUX 1903, 69s. per il caso specifico dell'Africa. Cf. anche gli incarichi religiosi delle comunità giudaiche come emergono dai documenti epigrafici in TESTINI 1958, 535s., MANGANARO 1959, 348, NOY 1999, 607-612.

¹²⁹ PENNA 2011, 134-136, 191s., che per l'uso anteriore a quello cristiano del termine *ἐπίσκοπος* cita Hom. *Il.* 22.255 (gli dèi «custodi dei patti») e 24.729 (Ettore «difensore della città») e, per i testi biblici, *Sap.* 1.6 (Dio «indagatore del cuore»); cf. *ThGL* IV, 1781s. s.v. *ἐπίσκοπος*. Il senso greco del termine *διάκονος* di «colui che serve a tavola» è conservato in *Ac.* 6. Sui titoli e le funzioni del vescovo nei primi secoli di cristianesimo vd. FEISSEL 1989, GWYNN 2012.

¹³⁰ SOURVINOU-INWOOD 1995, 172, VESTRHEIM 2010, 71s.; sulla legislazione di Solone che vieta τὸν τεθνηκότα κακῶς ἀγορεύειν (Plut. *Sol.* 21.1s.) cf. p. 370. Un'analisi delle virtù negli epigrammi funerari è in VÉRILHAC 1982, 3-34. Sull'apprezzamento del defunto da parte di cittadini e stranieri e anche dei nemici cf. MORELLI 2007, 527.

¹³¹ ZUMIN 1961, 194s.: «Il motivo dell'elogio è, in tutti i secoli, quello in cui troviamo talora le notazioni più originali ed interessanti, ma che tende spesso a cristallizzarsi nella formula ed a cadere nella stilizzazione letteraria».

¹³² Come fa anche il Nazianzeno nell'*Epitaffio* per Basilio, caratterizzato da una notevole tendenza all'autoreferenzialità, indugiando spesso sulle proprie virtù: vd. CASTELLI 2005, che a p. 373 scrive: «Gregorio loda Basilio, ma nel contempo riserva a se stesso uno spazio abnorme». In proposito vd. anche NORRIS 2000, 143, 150 e, sulla scomparsa dei familiari di Gregorio come occasioni per elogiare la propria stirpe, FATTI 2004, 628s. Cf. inoltre alcune osservazioni di ZUMIN 1961, 195 (i superstiti intendono «onorare, nel morto, un membro della propria famiglia») e di CASEY 2004, 68 (gli epitaffi sono creati dai vivi per i vivi), CAIRON 2009, 18, SANTIN 2009, 154, 246 (che, riguardo a *IGUR* 1276, osserva: «la commemorazione e l'elogio della defunta, causa e fine di ogni iscrizione sepolcrale, è qui nettamente oscurata dalla vanagloria del figlio-poeta») e GARULLI 2012, 270. Le medesime osservazioni valgono anche per i dedicanti negli epigrammi dedicatori, come mostrato in DAY 2010, 181-231.

¹³³ Non sempre l'epigramma arcaico contiene formule di elogio per il defunto; se ne può dedurre che la lode, nonostante la sua innegabile importanza, non è percepita come essenziale e come lo scopo primario dell'iscrizione: SOURVINOU-INWOOD 1995, 172s. Sui valori dell'aristocrazia arcaica veicolati dalle formule di elogio del defunto vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 170-173, DERDERIAN 2001, 92s.; sulla celebrazione della morte in guerra vd. ZUMIN 1961, 199-211, VESTRHEIM 2010, 73-75 e in partic. HIGBIE 2010, PETROVIC 2010; sulle virtù maschili cf. CAIRON 2009, 18.

possono espandersi anche notevolmente in un vero e proprio «inventario» di virtù¹³⁴; uno tra gli esempi più eloquenti è rappresentato da *CEG* 600 (Attica, IV a.C.):

εἰ τὰ θεῶν τιμ[ὰν χρ]ηστῶν τ' ἔργων ἐπιθυμεῖν
καὶ τὸ δικαιοκύν[ηι τε φίλο]ν τε φίλοιαι προεῖναι
δόξα ἀρετῆ τε βροτοῖς καὶ ἀνεγκλήτως βιοτεῦσαι,
πάντα δὲ ταῦτ' ἔχεσ, [Μ]νησα[ρ]χίδη, ἀπρο[φ]ασίτω[ς].

Per la figura femminile si può proporre *GVI* 2030.17-20 (Siro, II/III d.C.):

καλὴν ἢ δ' ἀγαθὴν καὶ μείλιχον ἢ δὲ [θ]εούδη
μουνολεχῆ, προτέραις ἐναρίθμιον ἤρωε[ίναις],
οὔνεκα δὴ σοφίη τε σαφροσύνη τε [νόφ τε]
πουλύ τι πασάων προφερεστάτη ἔσκε [γυναικῶν].

Negli epitaffi più tardi si riscontra una maggiore dovizia di particolari nella presentazione del defunto, ma permangono generalmente le virtù tradizionali: doti come la bellezza, l'*arete*, la *sophrosyne*, la *dikaiosyne* e la *sophia*, l'acume intellettuale e l'educazione di alto livello, sia negli uomini che nelle donne, sono *topoi* dell'encomio del *laudandus*¹³⁵.

Anche le iscrizioni tombali cristiane, sulla falsariga dei modelli classici, sviluppano i profili biografici dello scomparso talora in forma di vere e proprie *laudationes*; da essi affiorano, ben riconoscibili nel contesto tradizionale, virtù e valori inediti legati al messaggio evangelico e a precise espressioni bibliche¹³⁶. Ciò è visibile specialmente nelle virtù femminili: la vita affettiva della donna è ricordata negli epitaffi

¹³⁴ La definizione di «inventario» è in LATTIMORE 1942, 290-292. Per altri cataloghi di virtù vd. *CEG* 16 (Atene, VI a.C.), 67 (Attica, 500 a.C.); Cf. simili cumuli di virtù anche nella *laudatio funebris* romana in PEPE 2014, 200s. L'evoluzione delle virtù evidenziate nell'epigramma dall'età arcaica all'età ellenistica è tracciata in ZUMIN 1961, 195-223. Sulla componente privata e narrativa dell'epigramma e la sua espansione vd. BRUSS 2005, 45, 49s., TSAGALIS 2008, 193-198, 224-236. L'epitaffio conosce anche un ampliamento dalla celebrazione delle virtù del singolo a quelle del popolo: R. THOMAS 1989, 213-221.

¹³⁵ Su queste virtù, definite «cardinal virtues» da TSAGALIS 2008, 152, specialmente l'*arete* e la *sophrosyne*, la bibliografia è assai vasta; qui segnaliamo LATTIMORE 1942, 241-243, DAUX 1972, 524s., VERMEULE 1979, 24, NOLLÉ 1985, 121, VÉRILHAC 1985, 102-104, HOFFMANN 1992, 341, SOURVINOU-INWOOD 1995, 172, TRÜMPY 2010, 173s., LEVEN 2013, 276-278, 280-283; meno frequente è il riferimento alla bellezza: LATTIMORE 1942, 175s., 242, VÉRILHAC 1978, 55-72 e 1982, 35-42, BREMER 1994, 112, TSAGALIS 2008, 74-76, 135-137, 150s., WYPUSTEK 2013, 155, 188, 192. Sulla loro presenza anche nella letteratura e nella retorica tardoantica vd. PERNOT 1993, 165-173, MAZZUCCO 1996, 472, FATTI 2004, 634-636, 641, 648 e CORSANO 2013, 70s. (per i testi di Gregorio di Nazianzo), CASTELLI 2005, 376 (sull'educazione e le qualità intellettuali e morali), MORONI 2005, 80. Si confrontino i *topoi* dell'elogio in età imperiale, per i quali rimandiamo a PERNOT 1986, 34s. e soprattutto, per un'analisi più approfondita, PERNOT 1993, 55-105, 129-178, e gli elogi epigrafici, su cui vd. TANTILLO 2011, 341-343, 348-352. L'elogio può fare anche ricorso a metafore e paragoni, dando vita a «ἐγκώμια in miniatura, portatori di un contenuto tanto più forte quanto più la forma è breve»: PERNOT 2005, 224. Per quanto riguarda la figura femminile, l'evoluzione dalla formularità e dalla standardizzazione dell'età arcaica all'individualizzazione dell'età classica ed ellenistica è illustrata in GRANDINETTI 2010 e SCHIRIPA 2010. Le virtù convenzionali più frequenti della sposa e della madre, oltre alle usuali *arete*, *sophrosyne* e bellezza, si possono riassumere nell'efficienza nelle occupazioni domestiche, nella custodia della casa e dei figli, nella fedeltà e nell'amore al marito: vd. in proposito, tra i numerosi studi, LATTIMORE 1942, 293, ZUMIN 1961, 220-222, VÉRILHAC 1985, HOFFMANN 1992, 341, GRANDINETTI 1999, 722-727, BIELMAN - FREI-STOLBA 1999, 167, BRUSS 2005, 32s., TSAGALIS 2008, 191s., CAIRON 2009, 17s., WYPUSTEK 2013, 188; cf. anche le analoghe virtù femminili in ambito romano, per cui vd. PEPE 2014, 194-207. Sul ruolo della donna nelle prime comunità cristiane, testimoniato dalle *Lettere* paoline, cf. PENNA 2011, 161s. Questi valori sopravvivono anche in età tardoantica e cristiana: vd. FATTI 2004, 633, 642 sulle virtù delle donne dell'epoca e in particolare della madre del Nazianzeno.

¹³⁶ Sulle virtù del cristiano, che non è rivolto al «sommo bene», ma a Dio, al quale tende a uniformarsi, vd. WILKEN 2006, 226, 228-239 e cf. LATTIMORE 1942, 338s. In LANE FOX 1991, 342, 429 si propone una distinzione tra la «filantropia» pagana e la «carità» cristiana e si rimarca la novità di pratiche come il digiuno e il precetto amare i nemici.

cristiani, come già in quelli classici, con un'attenzione particolare alla castità e alla rispettabilità delle vergini e delle spose, di cui è valorizzato l'amore per un unico marito¹³⁷. Nel mondo classico la continenza prolungata è una condizione eccezionale, riservata alle donne ministre di determinate divinità, mentre per le ragazze di buona famiglia sono previste le nozze e la procreazione di figli legittimi che garantiscano la perpetuazione della stirpe del compagno¹³⁸. Con il cristianesimo la verginità permanente non solo è riconosciuta come una vera e propria virtù, ma diviene anche una libera scelta individuale, che trova le sue radici e motivazioni nel modello di Cristo e di Maria e in alcuni passi evangelici, tra i quali la lode degli eunuchi resisi tali per il regno dei cieli (Mt. 19.12) e l'invito di Gesù a lasciare anche la moglie e i figli per seguirlo (Lc. 18.29); a essa sono anche legate le immagini ricorrenti di Cristo sposo delle vergini e della Chiesa, madre dei cristiani figli di Dio¹³⁹.

I defunti che hanno dimostrato uno stile di vita particolarmente ammirevole, siano essi personaggi che hanno rivestito un qualche incarico civile o religioso oppure semplici privati, sono dunque elevati a modello della comunità cristiana – accanto a Cristo stesso, agli apostoli, ai martiri e ai santi –, e le loro qualità fungono da stimolo per chi resta nel mondo a seguirne le orme sulla via della virtù e della santità. L'epigramma conserva anche all'interno del contesto cristiano quell'intento parenetico che presentava già in origine nella celebrazione dei valori aristocratici, esortando i vivi e i posteri a coltivare, come i defunti, antichi e nuovi valori¹⁴⁰.

4.2.6. Paradigmi mitologici e biblici

L'elogio del *laudandus* può servirsi anche nell'epigramma funerario del confronto con personaggi mitologici per evidenziare una determinata virtù in cui egli si distinse in vita. L'espedito è diffuso soprattutto nei componimenti dedicati a figure femminili, delle quali è ricordata prevalentemente la fedeltà coniugale¹⁴¹. Si possono riconoscere diversi gradi nella competizione della defunta con il modello mitico: essa può eguagliarlo ed essere definita una «novella» o un'«altra» Penelope, Alceste o Laodamia (p. es. *IG* V,1 598.9s., Sparta, età rom.: νέαν Πηνελόπ[ειαν καὶ Λαοδα]μίδα), oppure può risultargli nettamente superiore (p. es. *GVI* 1115.3s., Amorgo, data inc.: [νικ]ῶ... ἄλκη[ς]τιν καὶ Πηνελόπ[ειαν]). La figura

¹³⁷ Sulle virtù delle donne cristiane vd. LATTIMORE 1942, 337s. Sul rapporto tra marito e moglie secondo Paolo in *Eph.* 5.21-33 e un confronto con gli autori classici cf. PENNA 2011, 187. La moglie cristiana può anche avere un ruolo importante nella conversione del compagno alla nuova fede, come avvenne per Nonna e Gregorio, genitori del Nazianzeno, su cui cf. NORRIS 2000, 146.

¹³⁸ Da qui il compianto per le vergini perite prima del matrimonio, come Frasiclea (*CEG* 24). Sul corrispondente tema consolatorio che mostra il matrimonio e la procreazione come non augurabili vd. GARULLI 2012, 278. Sul lessico della verginità permanente nella letteratura greca vd. BONANNO 1990, 105-108, 257s.

¹³⁹ Sulla verginità nel cristianesimo vd. DODDS 1965, 32-35, COURCELLE 1968, 185 e in partic. LANE FOX 1991, 377-399, BROWN 1992, 38s., 48, 46-57, 245-249 (sul modello mariano e l'immagine della sposa di Cristo), RUBENSON 2000, 126 (sul paradigma di Macrina). Sulla Chiesa come sposa di Cristo in *Eph.* 5.25 cf. PENNA 2011, 186.

¹⁴⁰ Per i cristiani è soprattutto con l'imitazione che si raggiunge la virtù; vd. WILKEN 2006, 218s., 224. Sul genere letterario dell'elogio cristiano – soprattutto nei tre Cappadoci – e le innovazioni non solo nel contenuto ma anche nella forma e nella struttura rispetto al modello classico vd. MAZZUCCO 1996, FATTI 2004, 614-617, CASTELLI 2005, 376s. Un simile intento parenetico si riconosce anche in un altro genere molto praticato dai cristiani, l'encomio: MAZZUCCO 1996, 459s., 463. Non è solo la vita del fedele in linea con questi nuovi valori a essere elogiata dall'epitombio, ma anche la sua morte, il *dies natalis* (TESTINI 1958, 395, GIANNARELLI 2005, 332); ciò avviene p. es. nel caso di martiri, ma anche di persone comuni, come negli epitombi che il Nazianzeno dedica alla madre Nonna, spirata in chiesa mentre pregava, la cui fine ammirevole le procura il *kleos* (*AP* 8.42.3s.): CRISCUOLO 2007, 44-46.

¹⁴¹ Vd. VÉRILHAC 1985, 96s., 108-111, GRANDINETTI 1999, 724s., GRANDINETTI 2010, 184-186, 190s., WYPUSTEK 2013, 80 e cf. LATTIMORE 1942, 286, 293 e p. 191 per le figure maschili, paragonate a Omero, Epaminonda e Atlante. Il mito è usato anche nella retorica dell'elogio: PERNOT 1993, 762-772.

mitologica più rievocata è la sposa di Odisseo, paradigma indiscusso di fedeltà al marito: molti carmi che chiamano la protagonista «nuova» o «altra» Penelope provengono significativamente da Sparta, terra che sembra generare nuovamente l'eroina, in un susseguirsi di spose esemplari che dai tempi remoti del mito al presente qui trovano i natali¹⁴². Altrettanto lodato in una donna è il sacrificio della vita per salvare quella dello sposo, esemplificato in *GVI* 2088a (Odesso, II d.C.) e *AP* 7.691 (anonimo = *GVI* 1738), che equiparano le defunte ad Alcesti¹⁴³. La parte più interessante delle quattordici iscrizioni che nella «Grotta delle Vipere» celebrano l'abnegazione di Attilia Pomptilla, mortalmente contagiata dal marito malato cui prodigava le sue cure (*GVI* 2005, Sardegna, I/II d.C.), è costituita dai vv. 22-31; normalmente la poesia funeraria offre un paragone tra il defunto e una o due figure mitologiche, mentre in questo caso i paradigmi sono ben quattro, ossia «tutte le eroine dell'amore coniugale» superate da Attilia: Penelope, Evadne, Laodamia e Alcesti¹⁴⁴.

Con gli epigrammi a ispirazione cristiana si assiste a una rilevante novità: accanto o al posto dei paradigmi mitologici, i testi accostano il *laudandus* a personaggi biblici¹⁴⁵. Prendiamo come punto di riferimento per questa tematica gli epitaffi di Gregorio di Nazianzo. I componimenti dedicati alla madre denigrano come fallaci e menzogneri i protagonisti dei miti classici che vantano una condizione d'immortalità e divinizzazione, tra i quali Empedocle ed Eracle; Nonna invece abita il paradiso con le sante donne dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*, Susanna, Anna madre di Samuele, l'omonima madre di Maria e la stessa Vergine (*AP* 8.28, 8.29)¹⁴⁶. Sempre la madre del poeta è paragonata alle grandi figure femminili della Bibbia in *AP* 8.27: con Sara, moglie di Abramo, condivise la devozione allo sposo; pregò come la madre di Samuele per avere un figlio, che consacrò al Signore, e vantò lo stesso *kleos* della profetessa Anna, che accolse tra le sue braccia Gesù bambino presentato al tempio. In questi versi si può percepire, in filigrana, il sottile elogio del poeta accanto a quello della defunta: se Nonna è accostata alle ultime due donne, lo stesso Gregorio è equiparato a Samuele e a Cristo. Un procedimento analogo si ha in *AP* 8.52, nel quale, dal momento che i genitori furono come Abramo e sua moglie, Gregorio è simile a Isacco. Nonna è degna di trovare modelli biblici anche tra i personaggi maschili: nel momento della morte consacrò l'anima a Dio nello stesso modo in cui Abramo e Iefte gli offrirono i rispettivi figli (*AP* 8.51) e condivise la sorte di Enoch ed Elia, trasportati in cielo dalla fede (*AP* 8.49.1).

¹⁴² Per alcuni esempi vd. l'equiparazione al modello di Penelope in *IGUR* 1349.1s. (Roma, II d.C.), *IG* V,1 540.1s. (Sparta, II/III d.C.), *GVI* 2031.9s. (Nasso, II/III d.C.), *IG* V,1 599.15s. (Sparta, età rom.), la concorrenza in AGNELLO 102.2s. (Siracusa, data inc.) e la superiorità in *SEG* 27.436.11s. (Panticapeo, I a.C.). Su questo paradigma e altri esempi epigrafici vd. GRANDINETTI 2002, 1760s., 1763-1768. Ma per una versione del mito svalutativa nei confronti di Penelope, rispondente al «gusto tutto alessandrino per la degradazione di modelli mitici eroici», vd. PALUMBO STRACCA 2007, 132-134.

¹⁴³ Su questi e altri testi cf. GRANDINETTI 2002, 1762, 1768s., WYPUSTEK 2013, 26.

¹⁴⁴ GRANDINETTI 2010, 186. Su questo testo vd. anche GRANDINETTI 2002, 1757-1760, CUGUSI 2003, 63-67, 105-138, MAGNELLI 2007b, 37s. e cf. MARGINESU 2002, 1816.

¹⁴⁵ Cf. ROBINSON 1945, 41. La *synkrisis* è un elemento importante anche nell'elogio cristiano (come in quello classico, dove sono proposti paragoni con figure storiche e mitiche); il *laudandus* non vi è solo confrontato con i grandi personaggi biblici, ma ne riproduce anche il modello nella vita: MAZZUCCO 1996, 456s. Per alcuni esempi di *synkrisis* negli elogi cristiani (Gregorio confronta Basilio con vari personaggi della Scrittura, tra cui Mosè, Giovanni il Battista e Paolo, e i genitori con Abramo e Sara; il rapporto con l'amico è costruito sul modello di Paolo e Barnaba) vd. KONSTAN 2000, 165, 169s., BØRTNES 2000, 191.

¹⁴⁶ CRISCUOLO 2007, 42s. Sull'inadeguatezza dei modelli mitologici per descrivere il rapporto tra Basilio e Gregorio di Nazianzo sottolineata da quest'ultimo cf. KONSTAN 2000, 168. A personaggi del mito vengono assimilati non solo i familiari del poeta (altri esempi sono in CORSANO 2013, 70-72), ma anche i violatori di tombe: MORONI 2013, 55s.

4.2.7. La lode delle virtù e la gloria

La presentazione del defunto è strettamente connessa al motivo della gloria e della memoria presso i posteri meritate tramite l'esercizio delle virtù, che assicurano la vittoria sulla *secunda mors* dell'oblio e una forma d'immortalità sulla terra tramite il ricordo di chi continua ad abitarvi¹⁴⁷.

Gli epigrammi si riferiscono alla gloria prevalentemente con i termini κῦδος e κλέος. Come spiegato da Detienne, nella civiltà arcaica il primo viene concesso dagli dèi e indica «la gloria che illumina il vincitore: una sorta di grazia divina, istantanea»; il secondo viene invece conquistato dal guerriero stesso attraverso le proprie imprese e «si sviluppa di bocca in bocca, di generazione in generazione»¹⁴⁸. Il *kleos*, che dunque in origine indica la fama trasmessa oralmente, negli epigrammi sepolcrali può essere oggetto di studiati giochi di parole, a cominciare dalla celebre iscrizione per Φρακικλεία, studiata da Svenbro (*CEG* 24)¹⁴⁹.

La componente celebrativa del defunto si accentua a partire dagli epigrammi attici del IV secolo a.C. e si concretizza in alcune tematiche ricorrenti: il confronto con altri personaggi e l'affermazione della sua superiorità su di essi (p. es. in *CEG* 546, γυναικῶν... πακῶν); l'elogio di una dote particolare del *laudandus* che lo fa eccellere tra tutti, come la famiglia, la professione, le varie virtù; l'esplicazione del gruppo di persone o dell'ambito nei quali si diffonde la lode (p. es. *CEG* 493.1 ἐν ἀνθρώποισιν)¹⁵⁰.

Tramite questi elementi anche il defunto comune può ottenere il *kleos*, la gloria cui aspirano gli eroi omerici e i guerrieri celebrati nelle iscrizioni più antiche. Sulla falsariga del modello culturale classico, neppure i cristiani disdegnano la possibilità di ricevere la gloria dell'elogio terreno¹⁵¹, anche se, come emergerà dai testi qui analizzati, almeno formalmente preferiscono il *kleos* celeste e il *kydos* eterno concesso da Dio.

¹⁴⁷ ZUMIN 1961, 187-189, ECKER 1990, 34-40, SANDERS 1991, 187-191. Sulla gloria dei guerrieri caduti in battaglia, considerati alla stregua di eroi, come tema consolatorio vd. LATTIMORE 1942, 237-241.

¹⁴⁸ DETIENNE 1977, 9. Un'analisi del lessico legato al *kleos* e al *kydos* è in GREINDL 1938, 5-51, 94-103. Sul *kleos* nell'epica arcaica vd. NAGY 1979, 16, 29-41, 184. Il termine *kleos* conferisce un tono elevato allo stile anche in autori più tardi, come Luciano: RAINA 2008, 85. La definizione di *kydos* proposta da Detienne può valere anche, con le varianti imposte dall'ispirazione cristiana del testo, per un epitaffio in cui il Nazianzeno *loquens* chiede a Cristo di ricevere da lui il κῦδος: *AP* 8.80.5s. σοῖς με, Χριστέ, χοροῖσι δέχου καὶ κῦδος ὀπάροις || υἱεὶ Γρηγορίου, ᾧ λάτρι Γρηγορίῳ; per il modello classico cf. p. es. Hom. *Il.* 1.279 κηπτουῆχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν. Nella poesia tarda, tuttavia, *kydos* e *kleos* sembrano divenire per lo più equivalenti e vengono scelti dall'autore in base alla comodità metrica. Sull'elogio come dispensatore della gloria cf. PERNOT 1993, 663s.

¹⁴⁹ SVENBRO 1991, 9-25; vd. anche ECKER 1990, 195-202 e cf. DERDERIAN 2001, 79s. Sulla presenza del κλέος nell'epigramma arcaico vd. ECKER 1990, 189-217. Un altro esempio più tardo è in Leon. *AP* 7.663, dove lo stesso nome della defunta Κλείτα (v. 2) e il verbo καλεῖται (v. 4) rievocano il *kleos*, anche se essa verrà ricordata come una semplice balia: BRUSS 2005, 82. Il ricordo e il *kleos* del defunto si attivano e trasmettono attraverso la tomba e l'epigramma: HOFFMANN 1992, 340, LE BRIS 2001, 137-145, 164-177, FEARN 2013, 234-245.

¹⁵⁰ Sugli espedienti dell'elogio nell'epigramma arcaico vd. DAY 1989, 16-20; sul lessico della lode vd. in partic. TSAGALIS 2008, 160-213 e cf. BRAVI 2006, 54-58. Sul lessico della stima e della reputazione nella poesia arcaica e nel IV sec. vd. anche SOWA 1984, 139, BEARZOT 1996.

¹⁵¹ CASTELLI 2005, 387s.: benché quest'esplicita ambizione sia inopportuna per un cristiano, è ben familiare a un autore come il Nazianzeno, che nel suo *Epitaffio* per l'amico non disdegna osservazioni sulla «doverosità di onorare Basilio con un discorso di lode».

4.3. La morte

4.3.1. Aspetti dell'escatologia greca

Come in molte altre culture, anche in quella greca si possono distinguere due diversi atteggiamenti nei confronti della fine della vita: il primo considera quest'ultima come un evento esistenziale naturale e familiare, che non suscita un particolare timore neppure per quanto avverrà nel *post mortem*; il secondo, al contrario, si preoccupa maggiormente della condizione dell'anima dopo il trapasso, che dipende dalle azioni compiute in vita¹⁵².

La concezione della morte che emerge nella letteratura e nell'epigramma greco trova le sue radici nell'escatologia e nell'immaginario omerici. Nell'epica arcaica sono molti i luoghi in cui si sottolinea l'inevitabilità della morte, comune a tutti gli esseri umani – anche ai figli degli dèi – e che neppure le divinità possono allontanare da loro (*Od.* 3.236-238)¹⁵³; più che la sorte nell'aldilà, dove non sono previsti premi o punizioni per la condotta mantenuta in vita, la preoccupazione degli eroi riguarda la fama di cui godranno nel mondo dei vivi. Ma già in alcuni passi omerici ed esiodei si affacciano i germi della concezione di un destino individuale e della salvazione che si svilupperanno successivamente: a Menelao è promessa una sorte d'immortalità nel Campo Elisio (*Od.* 4.561-569) e i Dioscuri, pur sottoterra, per volere di Zeus ritornano in vita a giorni alterni (*Od.* 11.300-304); secondo Esiodo alcuni fortunati sono destinati, dopo la morte, a un luogo di felicità, le isole dei beati (*Op.* 170-172). Anche orfici e pitagorici s'interessano al destino dell'anima, e nell'età classica i culti misterici promettono agli iniziati una condizione privilegiata nell'aldilà, distinta da quella della massa indifferenziata dei morti¹⁵⁴. L'epigramma funerario riflette le medesime aspettative di una ricompensa per la virtù nel mondo dei morti, come si auspica per la protagonista di *CEG* 603.5s. (Attica, IV a.C.) εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἔστιν, || καὶ κοὶ τῆρδε μέρος δῶκε τ[ύ]χη φθιμῆναι. Più tardi il timore della morte e la preoccupazione per ciò che accade all'anima nel momento del trapasso e dopo di questo coinvolgono il pensiero e l'immaginario cristiani e affiorano nei carmi oggetto di quest'analisi¹⁵⁵.

¹⁵² Vd. BREMMER 1994, 94-96, 101-103, che riporta una tesi di Philippe Ariès. Per i temi dell'inevitabilità della morte e della ricompensa del defunto nell'aldilà negli epigrammi del IV secolo a.C. cf. TSAGALIS 2008, 38s. Sull'atteggiamento greco verso la morte cf. anche CAIRON 2009, 16.

¹⁵³ Sulla tematica, divenuta un *topos* funerario, vd. TOSI 2014, 335s.

¹⁵⁴ Su quest'escatologia la bibliografia è molto ampia; qui si segnalano STRONG 1915, 139-141, NAGY 1979, 167-173, 190, VERMEULE 1979, 72, SOURVINOU-INWOOD 1995, 17-56, 66, 106s., 173s., KOSMOPOULOU 1998, 542-544, LE BRIS 2001, 41-43, 59s., PERES 2003, 59-69, CARDIN 2007, 189, GUTZWILLER 2010, 231, PELLIZER 2014, 94, PISANO 2014, 102-104, 107. Sull'immortalità e il destino dell'anima dopo la morte nella cultura classica, ebraica e cristiana vd. CICCARELLI 2014, 174-178, FRULLA 2014, 187-189, 192s., JUCCI 2014, 203. Sulla punizione nell'aldilà vd. CUMONT 1949, 219-234 (per i supplizi nella cultura orientale, classica e cristiana), SOURVINOU-INWOOD 1995, 67-70, BRACCINI 2014, 35s. (sui supplizi delle donne colpevoli), FABIANO 2014, RAMELLI 2014, 227, 230. Sulle origini orientali e pitagoriche dell'immortalità celeste e sui misteri legati a Eleusi, all'orfismo e a Dioniso vd. CUMONT 1949, 142-156, 235-258; per il pensiero orfico e dei pitagorici e la metempsirosi vd. in partic. BREMMER 2002, 11-24. Sulle immagini mitologiche legate all'immortalità nella poesia sepolcrale vd. OBRYK 2012, 38-52.

¹⁵⁵ Cf. KELLY 1972, 560-565, 583-595, SAMELLAS 2002, 51-63, BARCELLONA 2014, 147s., SARDELLA 2014, 239, SILVANO 2014, 260. Sullo studio dell'escatologia cristiana come affiora dagli epitaffi vd. in partic. KAJANTO 1978, PERES 2003, DRESKEN-WEILAND 2007, specialmente pp. 299-301 per l'Asia Minore. Per i precedenti nel mondo classico vd. KOSMOPOULOU 1998, 544. Sull'iconografia sepolcrale dell'Asia Minore da cui emerge l'immaginario dell'aldilà vd. STRONG 1915, 142-157.

4.3.2. La concezione della morte

4.3.2.1. Il dualismo anima-corpo

Alla base dell'escatologia greca vi è la concezione dualistica dell'uomo, formato da una componente materiale e mortale, il *soma*, e da una spirituale e immortale, la *psyche* – considerata la vera essenza della persona –, che al momento della morte si separano¹⁵⁶ e raggiungono destinazioni differenti: il corpo, destinato al disfacimento, viene ospitato dalla sepoltura e dal suolo, mentre l'anima si dirige verso una meta sotterranea, l'Ade, oppure verso altri luoghi tradizionalmente immaginati ai confini della terra o nel cielo, come l'isola dei beati, il paese dei pii, l'etere, l'Olimpo¹⁵⁷. Gli epitaffi cristiani fanno propri questi motivi, aggiungendo le nuove destinazioni del seno di Abramo e del paradiso¹⁵⁸. Va precisato però che, a differenza del pensiero classico, per i cristiani il dualismo tra *soma* e *psyche* costituisce una condizione transitoria, non definitiva, poiché corpo e anima sono destinati a ricongiungersi con la risurrezione¹⁵⁹.

4.3.2.2. La morte come sonno

La visione della morte come sonno è condivisa dal pensiero sia classico sia cristiano, ma con una differenza: nel primo contesto si tratta di una metafora eufemistica, in quanto la condizione delle persone scomparse è eterna e irreversibile; per i cristiani, invece, la morte è effettivamente un sonno, una temporanea condizione di non-essere dalla quale il defunto si risveglierà con la risurrezione¹⁶⁰. Le due diverse interpretazioni del sonno – breve o eterno a seconda della possibilità o meno di ritornare in vita dopo il trapasso – sono avanzate già in *SGO* 05/01/63 (Smirne, II d.C.) εἰ πάλιν ἔστι γενέσθαι, ὕπνος <σ> ἔ[χει οὐκ ἐπὶ θερόν,] || εἰ δ' οὐκ ἔστιν πάλιν ἐλθεῖν, αἰὼν[ιος ὕπνος]¹⁶¹. Proponiamo di seguito qualche esempio della tematica nei testi classici, giudaici e cristiani e nelle iscrizioni sepolcrali¹⁶².

¹⁵⁶ Sui primi esempi della tematica nell'epigramma greco vd. CLAIRMONT 1983, 174-177, CAIRON 2009, 231, OBRYK 2012, 14. Sulla concezione dualistica dell'uomo la bibliografia è molto vasta. Qui si segnalano: LATTIMORE 1942, 23, 304, BANDY 1963, 246, DODDS 1965, 29s. (con l'annessa tematica del disprezzo del corpo), VERMEULE 1979, 7-11, POORTMAN 1994, 206 (dal punto di vista filosofico; vd. p. 216 per la *psyche* come la vera e immortale essenza dell'uomo secondo Platone), LE BRIS 2001, 81-96, TSAGALIS 2008, 125, che nota come negli epigrammi attici del IV secolo a.C. sia poco usuale la contrapposizione anima-corpo, mentre più frequente risulti l'allusione all'immortalità dell'anima. Sulla concezione biblica dell'uomo come «carne», tratto dalla terra e che alla terra ritorna cf. VAN UCHELEN 1994, 80s. L'idea che il corpo, essendo terra, alla terra ritorna sopravvive nella liturgia, nelle preghiere e negli epigrammi del primo cristianesimo: vd. ALEXIOU 1074, 33.

¹⁵⁷ Vd. LATTIMORE 1942, 21-26 e VERMEULE 1979, 8s., 69: la tomba diviene «a house for the body», mentre l'anima raggiunge «a new home»; vd. OBRYK 2012, 137-142 per la concezione del corpo come «mantello» o «carcere» del corpo. Sul distacco dell'anima e la sua conservazione dell'identità della persona cf. BREMMER 1983, 15, 34. Sul contrasto tra i resti materiali del defunto e la *psyche* cf. SOURVINOU-INWOOD 1995, 202s.

¹⁵⁸ L'inferno come destinazione del defunto viene evitato nella poesia sepolcrale cristiana, secondo il principio *de mortuis nil nisi bonum*: LATTIMORE 1942, 304, KAJANTO 1978, 48: «Christ receives the souls in Heaven, not in the Hades».

¹⁵⁹ SANDERS 1971, 457, KAJANTO 1978, 29, 32. San Paolo distingue non tanto il corpo dall'anima, quanto la carne dallo spirito: vd. BROWN 1992, 44. Sulla concezione filosofica di anima e corpo nella tarda antichità vd. SMITH 2012, 527-538.

¹⁶⁰ LATTIMORE 1942, 164s. La nozione classica della morte come sonno o riposo è un tema consolatorio: cf. BRUSS 2005, 86. Sul tema della morte eterna e il relativo lessico e sulla metafora della notte vd. GARULLI 2012, 290s., 296-305. Sull'eternità del sonno nel contesto in cui non si crede alla risurrezione vd. LE BRIS 2001, 19s., PERES 2003, 72.

¹⁶¹ OBRYK 2012, 142s.

¹⁶² Vd. in partic. OGLE 1933 per una trattazione dell'argomento nella letteratura greca, latina, giudaica e cristiana e nelle iscrizioni sepolcrali; gli esempi che riproponiamo di seguito sono tratti dalle pp. 81-95, 105-111. Altri esempi sono in CUMONT 1942, 363-369, BREMER 1994, 114s., RAPALLO 1994, 21-28 (con riferimento particolare ai passi biblici), TOSI

Nella poesia arcaica la condizione del defunto è paragonata a quella di un dormiente (p. es. Hom. *Il.* 11.241 ὄς ὁ μὲν αὐθι περὶ κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον), ma avviene anche l'inverso, ossia il Sonno è definito «fratello della Morte» (Hom. *Il.* 14.231 ἔνθ' ὕπνῳ ξύμβλητο κασιγνήτῳ Θανάτῳ; cf. anche Hes. *Th.* 756), e il sopore di Odisseo che sta tornando a Itaca è simile alla morte (Hom. *Od.* 13.79s. ...ὕπνοσ' ἢ ...θανάτῳ ἄγχιετα ἐοικώς¹⁶³). La metafora della morte come sonno non sembra molto amata dai poeti successivi – tra i tragediografi segnaliamo Aeschyl. *Ch.* 906s. ed Eur. *Tr.* 594 –, ma con l'età ellenistica conosce un particolare interesse da parte degli autori di epigrammi funerari, che spesso inseriscono nei componimenti reminiscenze omeriche: emblematico è il distico di Callimaco *Ep.* 9 Pf. = *AP* 7.451 τῆδε Κάων ὁ Δίκωνος Ἀκάνθιος ἰερὸν ὕπνον ἢ κοιμᾶται. θνήσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθοὺς. Nelle iscrizioni sepolcrali l'immagine compare invece piuttosto tardi, nel periodo greco-romano, come in *SGO* 01/12/19.1s. (Alicarnasso, I d.C.?) εὐδεις ὦ φιλότεκνε Μελάνθιε καὶ βαθὸν ὕπνον ἢ εὐδεις...; il modello callimacheo potrebbe aver ispirato *IGUR* 1310 (Roma, I-II d.C.), secondo il quale gli esseri umani virtuosi non muoiono, ma dormono un «dolce sonno»: καὶ λέγε Ποπιλίην εὐδειν, ἄνερ· οὐ θεμιτὸν γάρ ἢ θνήσκειν τοὺς ἀγαθοὺς, ἀλλ' ὕπνον ἠδὸν ἔχειν (vv. 7s.)¹⁶⁴.

Vari sono i luoghi dell'*Antico Testamento* dove si parla dei defunti come di persone addormentate con i loro padri (p. es. *3 Reg.* 2.10 καὶ ἐκοιμήθη Δαυὶδ μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ)¹⁶⁵. Saranno soprattutto i *Salmi* a ispirare il successivo immaginario cristiano e a supportare la dottrina della risurrezione: si noti per esempio che in *Pss.* 3.6 l'atto di addormentarsi è seguito dal risveglio (ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα· ἐξηγέρθη, ὅτι κύριος ἀντιλήμψεταιί μου). Nei *Vangeli* Cristo risuscita alcuni morti sostenendo che essi stanno dormendo: della figlia di Giairo dichiara che non è morta, ma è assopita (Mt. 9.24, Mc. 5.39, Lc. 8.52 καθεύδει), e in Io. 11.11 annuncia l'intenzione di andare a destare l'amico Lazzaro da poco spirato (κεκοίμηται, ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν)¹⁶⁶. Sono inoltre caratteristiche delle iscrizioni giudaiche espressioni che contengono il termine κοίμησις, poi riprese anche dai cristiani, come ἐν εἰρήνῃ ἢ κοίμησις (frequente a Roma e nell'Italia meridionale, p. es. *SEG* 26.1202.2, da Roma, III/IV d.C.); il termine greco più significativo legato al sonno della morte adottato dai cristiani è sicuramente κοιμητήριον, «dormitorio». Da segnalare è un'iscrizione tarda sicuramente cristiana, *PPUAES* IIIA.262 (Siria, 344 d.C.) Ἰουλιανοῦ τόδε μνήμα, μακρῶ βεβαρημένῳ ὕπνου, che sembra compendiare la tradizione epigrammatica classica (Stat. *Flacc.* *AP* 7.290.3 ...πυμάτῳ βεβαρημένον ὕπνῳ) e Lc. 9.32 ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ.

Questa breve rassegna di esempi letterari ed epigrafici conferma come nella maggior parte di essi l'immagine del sonno vada intesa in senso metaforico: chi è morto somiglia a una persona addormentata. Per i cristiani il concetto dev'essere invece interpretato in senso non figurato, bensì letterale: i resti mortali contenuti nella tomba attendono la risurrezione della carne promessa dalla nuova fede, quindi il defunto si

2014, 332-334 e, per gli epigrammi funerari, VÉRILHAC 1982, 372-374, LE BRIS 2001, 32s., PERES 2003, 69-72, 178s., BORG 2010, 96s.

¹⁶³ Sui due fratelli Sonno e Morte vd. CUMONT 1949, 42, VERMEULE 1979, 145-154.

¹⁶⁴ Sul tema della morte come un sonno in questo e altri epitaffi cf. LAMEERE 1939, 264, 270, LATTIMORE 1942, 59, LABARBE 1967, 364s., OBRYK 2012, 89-91. Paradigmatico è anche *SGO* 22/36/03 (Siria, II d.C.): il defunto dorme (v. 3 εὐδεις) sotto gli alberi come quando viveva; anche nel suo caso l'immortalità dell'anima (v. 4 ψυχὰ γὰρ ζῶειν) è giustificata dalla virtù di εὐσεβής; vd. WYPUSTEK 2013, 185. Per altri esempi cf. *SGO* 05/01/35.4 (Smirne, II/I a.C.), che usa il verbo εὐνάζειν, e *IGUR* 1237.4 (Roma, II/III d.C.), che usa invece κοιμᾶν.

¹⁶⁵ Cf. anche VAN UCHELEN 1994, 86.

¹⁶⁶ Per il *Nuovo Testamento* vd. anche la morte di Stefano, che, lapidato, «si addormenta» (*Ac.* 7.60 ἐκοιμήθη), e alcuni passi delle *Lettere* paoline come *1 Thess.* 4.13-15 e soprattutto *Eph.* 5.14 ἔγειρε, ὁ καθεύδων, / καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, / καὶ ἐπιφάσει σοὶ ὁ Χριστός.

risveglierà da quello che di fatto è un sonno temporaneo¹⁶⁷. Dalla visione della morte come condizione transitoria derivano due conseguenze riscontrabili nei testi epigrafici e strettamente legate tra loro: la nuova concezione del corpo umano, che viene ritenuto un elemento prezioso, da custodire e proteggere con cura, e la diffusione delle maledizioni rivolte a chi oserà violare la tomba e profanare la salma del defunto che frequentemente accompagnano l'iscrizione sepolcrale¹⁶⁸.

4.3.3. Le circostanze della morte

Come avviene per la menzione della sua provenienza geografica e dell'età, le modalità della morte del defunto sono di norma esplicitate se si distinguono per eccezionalità e drammaticità o se implicano l'impossibilità di una regolare cerimonia funebre¹⁶⁹; solitamente le cause ordinarie del decesso, come la malattia o la vecchiaia, non sono ricordate dall'iscrizione. Particolarmente degni di compianto sono i defunti che Katharine Derderian definisce «supra-normal» (eroi o guerrieri che si sono distinti in combattimento¹⁷⁰) e «infrnormal» (morti in condizioni inusuali, come suicidi, persone perite in giovane età, in mare o lontano dalla patria), ovvero che si segnalano per un qualche aspetto straordinario o anomalo.

Nel mondo greco uno dei modi più terribili di perire è la «morte per acqua», che, insieme all'incendio e alla folgorazione, rientra nella categoria delle morti innaturali o anormali; se è impossibile recuperare il corpo dello sventurato defunto, celebrare i riti funebri e seppellirlo, la sua *psyche*, che non può trovare riposo nell'aldilà, è destinata a errare sulla terra importunando i vivi. L'unico modo per placare il dolore dei parenti del naufrago è costruire un cenotafio, «una tomba vuota sulla quale scrivere almeno il nome del defunto, nella speranza che sentirlo riecheggiare nelle voci e nella memoria dei passanti potesse garantire almeno una parvenza di quiete a quell'anima tormentata e imprigionata»¹⁷¹.

¹⁶⁷ KAJANTO 1978, 35s.; sul formulario relativo a questa tematica nelle iscrizioni cristiane TESTINI 1958, 429. Cf. anche HOSKINS WALBANK – WALBANK 2006: il corpo della persona scomparsa può essere rivolto verso est in attesa della risurrezione. Per un epitaffio (integrato) in cui emerge esplicita la speranza nella vita futura, *MAMA* 1.205.2s. (Laodicea, data inc.), vd. A.M. RAMSAY 1906, 89s.: ἐλπίζας ἐπὶ [τὴν τῆς ἔπει]τα ζόης χαρὰ[ν εἰόντιον].

¹⁶⁸ LATTIMORE 1942, 307-309; sulla nuova concezione del corpo vd. anche AVERINCEV 1988, 122, BROWN 1992, 24, 42.

¹⁶⁹ Sulla *mors singularis* e alcuni esempi vd. LATTIMORE 1942, 142-146, 324s., FUMAROLA 1952, 9s., WALLACE 1970, 98, VÉRILHAC 1982, 103-118, MANGANARO 1994, 102 (che studia un epitaffio dedicato a un carpentiere morto schiacciato da una colonna oppure caduto dall'alto di questa), SOURVINOU-INWOOD 1995, 179, 287-289, BRUSS 2005, 96, ARGENTIERI 2003, 71, 111s. (l'epigramma per morti straordinari assumono un tono narrativo soprattutto in età imperiale), GASPERINI 2008a, 132-136 e CAIRON 2009, 212 (sulla morte violenta e per avvelenamento), VESTRHEIM 2010, 68s. Anche per gli animali defunti si possono ricordare le circostanze insolite della loro fine: vd. GARULLI 2014b, 44, 50. Sin dall'età arcaica, negli epigrammi che ricordano le morti eccezionali si concentrano maggiormente le espressioni formulari ben riconoscibili da parte del lettore: RAUBITSCHKE 1967, 29, DERDERIAN 2001, 75s., 89s.

¹⁷⁰ Vd. DERDERIAN 2001, 97-102, BRAVI 2006, 40, 46s. L'ambiente domestico è il migliore per morire, anche se secondo il codice eroico e militare è preferibile perdere la vita con onore nel campo di battaglia: VERMEULE 1979, 12, 84. La morte eroica è spesso indicata negli epigrammi con un participio (p. es. βαρνώμενοι): vd. CAIRON 2009, 247s., LOUGOVAYA 2013, 265. Se anticamente la morte in guerra è la più gloriosa e desiderabile per l'uomo, per la donna motivo di merito è la morte di parto, come dimostrato dalle indicazioni ἐμ πολέμῳ e λέχῳ che accompagnano il nome dello scomparso a Sparta: LATTIMORE 1942, 142s.

¹⁷¹ STRUFFOLINO 2010, 346s. Per esempi dalla letteratura greca e dagli epigrammi per naufraghi iscrizionali e letterari rimandiamo al suo contributo e inoltre a LATTIMORE 1942, 199s., VÉRILHAC 1982, 112-115, DERDERIAN 2001, 101, BRUSS 2005, 104s., 110-116, CAMEROTTO 2014. Sulla morte in mare come «bad death», in cui il naufrago muore solo e lontano dalla patria, vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 288. Sull'importanza della sorte del corpo del defunto, che si auspica non finisca preda di cani, uccelli e pesci, cf. VERMEULE 1979, 12, 96, 104 e in partic. pp. 183s., SOURVINOU-INWOOD 1995, 123s., FLORIDI 2010, 33s.

4.3.4. Le cause divine della morte

In altri casi la causa del decesso, soprattutto se il morto è giovane, è da riconoscersi non in avvenimenti concreti come il parto, il naufragio o l'incendio, bensì nella volontà di una divinità cui l'uomo impotente non può che assoggettarsi¹⁷². Si tratta di figure tradizionali come la Moira, Ade, Thanatos o il *daimon*, alle quali sono a loro volta legati verbi – soprattutto ἀσπάζειν –, espressioni e formulari specifici e immediatamente riconoscibili, desunti prevalentemente dalla poesia epica ed elegiaca, nonché immagini ampiamente diffuse in tutto il mondo greco, come il filo della Moira o le nozze con il dio dei morti. L'epigramma cristiano riprende le divinità convenzionali e il relativo formulario, ma talvolta le sostituisce con l'unico Dio, la cui volontà è altrettanto ineluttabile, ma anche connotata in senso positivo, dal momento che strappa il defunto alla negatività del mondo e lo conduce alla beatitudine del paradiso.

4.3.5. Le destinazioni del defunto

Quando una persona muore, il suo corpo sembra perdere una componente invisibile che prima del trapasso lo animava e lo teneva in vita. La *psyche*, l'«anima», il «soffio vitale» dell'uomo, se è considerata immortale viene immaginata nel mondo greco, a partire da Omero, come un elemento alato che «vola via» o come un vento che si disperde; una volta abbandonato il corpo, conserva l'identità che possedeva mentre era a questo legata e può dirigersi nell'Ade, ossia nel mondo sotterraneo¹⁷³, oppure in luoghi legati all'etere, all'aria, al vento o al cielo, di cui condivide la natura¹⁷⁴.

4.3.5.1. L'Ade

La meta sotterranea di Ade¹⁷⁵ è designata da un formulario tratto dall'epica arcaica e fatto proprio dal genere epigrammatico, soprattutto da sintagmi quali εἰς Ἄϊδαο o il più recente εἰς Ἀΐδην accompagnati da verbi che indicano per lo più un moto verso il basso, come καταβαίνειν o κατάρχειν; la vita del defunto è infatti paragonata a un viaggio lungo una strada che conduce alla morte, la meta definitiva, cui si può

¹⁷² BOWRA 1938, 86-88, VÉRILHAC 1982, 173-185, CAIRON 2009, 15s., PELLIZER 2014, 95.

¹⁷³ Cf. il modello omerico p. es. in *Il.* 16.856, 22.362 ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόςδε βεβήκει, ripreso e variato nella poesia sepolcrale, come in *SGO* 03/07/14.2 (Eritre, III a.C.) ψυχὴ δὲ ἐγ μελέων ἔξεπταμένη πεπότηται e *SGO* 06/02/32.5s. (Pergamo, età imp.) ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη μ[ε]τὰ δαίμονα ἄλλου || ἦλ[υ]θε σή... Per l'immagine dell'anima che vola via nella poesia sepolcrale vd. NOLLÉ 1985, 118, PERES 2003, 78. Su questi argomenti vd. LATTIMORE 1942, 21s., VERMEULE 1979, 9, BREMMER 2002, 1-4, PERES 2003, 158-161, PELLIZER 2014, 91-93. Sul legame della *psyche* con il respiro vd. CUMONT 1942, 104-112, BREMMER 1983, 21s. Nei poemi omerici essa è menzionata come una componente dell'uomo solo «at times of crisis», ossia soprattutto nel momento del trapasso, non quando funziona normalmente: vd. BREMMER 1983, 14, BREMMER 1994, 91. Dopo la morte il defunto è descritto come un'ombra o un *eidolon* e continua a muoversi e a parlare come un vivo; vd. STRONG 1915, 132, BREMMER 1983, 73, 78-81, BREMMER 1994, 100s., SOURVINOU-INWOOD 1995, 70-103, PERES 2003, 47.

¹⁷⁴ Sul legame tra l'anima e l'etere cf. WYPUSTEK 2013, 39: «the human soul, the heavens and the stars were all closely connected». Sulla destinazione dell'aria, dell'etere e del cielo vd. CUMONT 1942, 112-176, VÉRILHAC 1982, 293-297, LE BRIS 2001, 83-89, PERES 2003, 81-85, 110-113, 117-121, CAIRON 2009, 82, GUTZWILLER 2010, 235s. L'etere è la dimora delle anime e della divinità, nonché la personificazione di Zeus, anche nella tragedia: vd. in partic. PUCCI 2005, 49-66.

¹⁷⁵ Sul vasto immaginario relativo all'Ade che emerge dai poeti e dagli scrittori greci rimandiamo a CUMONT 1949, 55-77, BOEDEKER 1979, 46, VERMEULE 1979, 33-37, VÉRILHAC 1982, 263-269, LE BRIS 2001, 25-40, PERES 2003, 41-59, PELLIZER 2014, 93s. Ma secondo una concezione posteriore gli inferi si trovano sulla terra, nell'emisfero inferiore, e gli uomini che si credono vivi sono in realtà morti nelle tombe del corpo: vd. CUMONT 1949, 186-234, in partic. p. 204.

alludere con le metafore della dimora di Ade o del talamo di Persefone¹⁷⁶: *CEG* 511.4s. (Atene, IV a.C.) ...Περσεφόνης δέ || δ[ῶμ]α... κατέβας, *GVI* 1298.4 (Locride, II d.C.) ...εἰς Ἄϊδην καταβάς.

La continuità tra cultura pagana e cristiana è dimostrata, tra i vari aspetti, dal fatto che tra le destinazioni dei fedeli di Cristo si continua a trovare regolarmente l'Ade accanto al paradiso¹⁷⁷. Si noti che anche nei *Vangeli* gli inferi vengono designati con il termine *αδης*, per esempio in Mt. 11.23, quando Gesù prospetta la rovina di Cafarnao: ἕως ἄδου καταβήσῃ¹⁷⁸.

4.3.5.2. Le destinazioni tradizionali: il cielo, l'etere, le stelle, la dimora della divinità

Dopo il trapasso l'anima, la vera essenza immortale della persona, può raggiungere una destinazione e una condizione migliori di quelle terrene, secondo un comune tema consolatorio¹⁷⁹. La meta più ricorrente è il cielo (o l'etere), nel quale può avvenire la trasformazione del defunto in astro splendente, segno della sua immortalità¹⁸⁰. Particolarmente suggestivo è il distico finale di *GVI* 1097.5s. (Amorgo, I/II d.C.), in cui con un efficace *aprosdoketon* il giovane defunto esorta la madre a non piangere, perché in cielo è divenuto una stella della sera: ἀκτῆρ γὰρ γενόμενθ θεῖος ἀκροεπέριος. Tra le motivazioni consolatorie di questo *topos* rientra il fatto che, se gli astri visti dagli uomini che guardano il cielo sono le anime dei defunti, la loro possibilità di essere osservati dalla terra consente una forma di comunicazione oltre la morte tra vivi ed estinti. Il raggiungimento del cielo, dimora degli dèi¹⁸¹, può significare per l'anima anche una condivisione della loro condizione felice e talora la possibilità di abitarvi come una divinità di rango inferiore o addirittura come una divinità olimpica vera e propria: la *psyche* diviene compagna dei beati (μακάρων), dei pii (εὐσεβέων), degli dèi (εἰς θεοῦς) e di Zeus stesso nell'Olimpo¹⁸². Tra le altre destinazioni vanno annoverati

¹⁷⁶ Su questo formulario vd. KAZAZIS 1989, 27, SOURVINOU-INWOOD 1995, 56-66, 103-106, 318s., MASTROFRANCESCO 1999, 791s., TSAGALIS 2008, 87, 96-98, 267. Il sintagma εἰς Ἄϊδην è attestato a partire dagli *Inni omerici* (*Merc.* 572) e dall'elegia (p. es. Mimn. fr. 2.14 W.). Per il tema della vita umana come un viaggio verso la morte, cui sono legati termini come ὁδός e ὁδεύειν, vd. LATTIMORE 1942, 169 e ALEXIOU 1974, 189-193; cf. anche il tema della vita come una corsa in VÉRILHAC 1982, 381s., NOLLÉ 1985, 133-135. Sul tema del viaggio nell'aldilà vd. VÉRILHAC 1982, 303-307, 383-385, SOWA 1984, 214s., 222s. Per la prospettiva cristiana, secondo la quale il viaggio della vita porta alla morte e alla risurrezione, vd. CAPONE - UGENTI 2014, 107-110.

¹⁷⁷ LATTIMORE 1942, 314s.; GOUNELLE 2011, 164: «Le terme Hadès [...] ne fait l'objet d'aucune discussion entre le philosophe éclectique et le théologien chrétien, l'un comme l'autre partageant apparemment la même conception de l'au-delà. [...] Chrétiens, juifs et polythéistes du III^e siècle se représentaient de façon similaire l'enfer». Per l'uso di questo termine nella poesia cristiana cf. anche Nonn. *Par.* 165, su cui vd. LOZZA 2005, 538s.

¹⁷⁸ PENNA 2011, 110 porta l'esempio di Mt. 16.18, dove «le porte dell'Ade» (πύλαι αδου) è «un grecismo di risonanza mitologica, corrispondente al probabile costruito semitico-biblico "porte della morte"» (p. es. in *Pss.* 9.14); vd. anche FRULLA 2014, 192. Il termine Ade viene usato anche dai traduttori dei *Settanta* per rendere il giudaico *she'ol*, perdendo il suo significato mitologico-religioso per il quale, nella classicità, indica il dio dei morti: VAN DER HORST 1993, 3, 8.

¹⁷⁹ POORTMAN 1994, 214s. Sulle destinazioni dell'anima rimandiamo in partic. a LATTIMORE 1942, 26-36, 48-53, LE BRIS 2001, 63-74, OBRYK 2012, 57-77, 189-199.

¹⁸⁰ Per alcuni precedenti della trasformazione in stella cf. Aristoph. *Pax* 832s. (su cui vd. VALERIO 2007, 92s.), *AP* 7.669.1 = 1 Page, *AP* 7.670 = 2 Page (attribuiti a Platone), Callim. *Aet.* fr. 110.63s. Pf.; cf. anche MAGNELLI 1998a, 61-64, sul *POxy.* 4352, e LE BRIS 2001, 113s. Sul catasterismo come forma di apoteosi e immortalità e alcuni esempi dalla poesia sepolcrale vd. HAUSSOULLIER 1909, VÉRILHAC 1982, 325-330, BROWN 2001, 24, LE BRIS 2001, 114-120, PERES 2003, 86-89, CAIRON 2009, 243s., GARULLI 2012, 306-308, OBRYK 2012, 94-115, WYPUSTEK 2013, 48-53, 61-63. Sul legame tra il defunto e i corpi celesti, il trasferimento in cielo, l'immortalità astrale e solare delle anime vd. CUMONT 1942, 177-252, CUMONT 1949, 171-188, MERKELBACH 1973a, MOYSEY-DOLIN 1987, 90s. Sul tema nella letteratura cristiana vd. KAJANTO 1978, 34s., SANDERS 1991, 114.

¹⁸¹ Sull'apoteosi e l'immortalità nell'etere, abitato dagli dèi sin dalla tradizione epica, vd. WYPUSTEK 2013, 39-47, 61; cf. anche GOUKOWSKY 2002, 235-240.

¹⁸² LATTIMORE 1942, 52, VÉRILHAC 1982, 283s., 297-303, 314-321.

i Campi Elisi e le isole dei beati, luogo destinato non agli dèi, ma a defunti semi-divinizzati. Tali forme d'immortalità costituiscono generalmente la ricompensa per la virtù e la pietà del defunto¹⁸³.

Proponiamo un breve catalogo esemplificativo di epigrammi iscrizionali scelti, per quanto possibile in ordine cronologico, tra i quali anche alcuni che presentano chiari segni di cristianità, evidenziando le due diverse condizioni e mete del corpo e della *psyche* (o del defunto stesso, che s'identifica con la *psyche*).

CEG 10.6 Attica, 432 a.C.	αἰθέρ μὲν φρυγὰς ὑπεδέξατο, κόμ[ατα δὲ χθόν]	Etere / terra
CEG 535 Attica, IV a.C.	Εὐρυμάχου ψυχὴν καὶ ὑπερφιάλος διανοίας αἰθήρ ὑγρὸς ἔχει, σῶμα δὲ τύνβος ὄδε	etere / questa tomba
CEG 545.1s. Attica, IV a.C.	ὄστέα μὲν καὶ κόρακας εἶχει χθὼν παῖδα τὸν ἠδύν, ψυχὴ δὲ εὐσεβέων οἴχεται εἰς θάλαμον	talamo dei pii / terra
GVI 529.3 Panticapeo, IV/III a.C.	[οὐ ψ]υχὴν [Ἀχ]έρον ὑπεδέξατο, σῶμα δὲ τύμβο[ς]	Acheronte / tomba
SEG 28.528.3s. Tessaglia, III a.C.	καὶ ζῶ ἐν οὐρανίοις ἄστροις ὑπὸ πατρὸς ἀερθεῖς, σῶμα δὲ μητρὸς ἐμῆς μητέρα γῆν κατέχει	stelle del cielo / madre terra ¹⁸⁴
SGO 01/12/18.3s. Alicarnasso, età imp.	τουτεῖ καλύπτει μνήμα Μελανόπου δέμας, ψυχὴν δὲ μακάρων νῆσος εἰσεδέξατο	isola dei beati / tomba
GVI 1766.1s. Atene, I/II d.C.	σῶμα μὲν οὐκ ἀέκοντος ἀ[γαυῆ] Κεκροπιε ἴχει. ψυχὴ δ' εἰς ἀγαθῶν εἴκεθ' ὀμηγύρ[ιας]	assemblea dei buoni / terra cecropia
SGO 08/01/50.1s., 5 Cizico, I/II d.C.	Μίτκηρ οὖνομα μοῦνον ἔχει τάφος, εὐσεβέες δὲ ψυχὴν καὶ πεδίων τέρμονες Ἠλυείων ... ἀλλὰ νέη νύμφη μετ' εὐσε[βέ]εσσιν ἀθήται	pii e Campi Elisi / cenotafio
IGUR 1329.4 Roma, data inc.	ψυχὴ μὲν πρὸς Ὀλυμπον ἀνήλλατο, σῶμα δὲ πρὸς γῆν	Olimpo / terra
GVI 1776.1-4 Taso, III d.C.	σῶμα κόρης... παρθένου ἀνθοφόρου τύμβος ὄδ' ἐ[γ]κατέχει· ψυχὴ δ' ἀθανάτω[ν] βουλαῖς ἐγαρίθμιός ἐστιν ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρο[ν]	stelle e paese dei beati / tomba
SEG 18.425.3-6 Roma, IV d.C.	σῶμα καμὸν δὲ λιπῶν γαίῃ βίσιον δὲ βροτί[οις] ἦλθον ἐς οὐρανίην ἀτραπὸν καὶ δώματα Χριστο[ῦ]. λίψανα μὲν Βάκκοιο κατὰ χθονός, ἡ δὲ πρὸς αἰθέρα Χριστοῦ. ψυχὴ πωτηθεῖσα μόλεν αἰς αἰθέρα Χριστοῦ.	sentiero celeste, dimore di Cristo, cielo di Cristo / terra
IC II 21.1-3 Creta, V d.C.	κεῦθει μὲν μου σῶμα Βαναως κατὰ γαῖα φερίστη, ψυχὴ δ' ἠθέοις συναγάζεται ἐν Παραδίω μάρτυσιν ἀθλοφόροις	Paradiso con i martiri / terra
CIG 4.9870.1s. Ravenna, VII d.C. ¹⁸⁵	[τάφω τὸ γὰρ] μὲν σῶμα κρύπτεται κάτω, [ἀνω δὲ πρὸς τὸ θεῖον ἡ ψυχὴ μέγ[ει]	Dio / tomba
AP 7.689 (anon.)	ἐνθάδε σῶμα λέλοιπεν Ἀπελλιανὸς μέγ' ἄριστος· ψυχὴν δ' ἐν χείρεσσιν ἐὼν παρακάθετο Χριστοῦ	mani di Cristo / qui

Gli epigrammi cristiani mantengono le destinazioni tradizionali del defunto. Riguardo al caso specifico del cielo, si può tenere presente che esso, oltre a essere tradizionalmente la dimora della divinità, è nobilitato dalla presenza di Cristo, che dopo la risurrezione ascende εἰς τὸν οὐρανόν (Mc. 16.19, Lc. 24.51), e rappresenta il luogo in cui risiede il vero πολίτευμα dei cristiani (*Phil.* 3.20). Queste mete sono affiancate da

¹⁸³ VÉRILHAC 1982, 309-312, LE BRIS 2001, 74-77. Su questi luoghi di beatitudine dell'anima vd. VERMEULE 1979, 73s., TOYNBEE 1993, 20-24, KRAUS 2003, 150-153, 156, PERES 2003, 106-110, FANTUZZI 2007, 55, WYPUSTEK 2013, 6. In MANGANARO 1994, 94 è studiata un'iscrizione frammentaria, IG XIV 498, che presenta probabilmente l'augurio che la defunta possa vedere i giacinti nell'altra vita (v. 8 ἐσοῶν ὑα[κίνθου?]). L'immagine del «paese dei pii» può conoscere anche alcune variazioni, tra cui l'«isola dei pii» e «il prato dei pii»: vd. CAIRON 2009, 135, 282, OBRYK 2012, 58-61. Per contrasto, sul χῶρος ἀσεβῶν vd. BRACCINI 2014, 33.

¹⁸⁴ In quest'epigramma la costruzione usuale è rovesciata: non è la terra a trattenere il corpo, bensì viceversa. Per un es. analogo dalla tragedia cf. Eur. *El.* 203 ὅς που γὰν ἄλλαν κατέχει.

¹⁸⁵ Vd. RHOBY 2014, 444-446.

altre, nuove, di sapore prettamente cristiano, soprattutto il seno di Abramo e il paradiso; l'immaginario legato a quest'ultimo – dalla sua localizzazione nel cielo al legame con le stelle – deve molto alla cultura classica¹⁸⁶.

4.3.5.3. Le destinazioni cristiane: il paradiso e il seno di Abramo

Un ricco esempio delle nuove destinazioni è fornito da un'iscrizione proveniente dalla Nubia in cui si prega Dio di concedere il riposo al defunto «nella terra dei viventi, nelle dimore dei giusti, nel seno di Abramo, Isacco e Giacobbe»: ἐν χώρῃ ζώντων, ἐν μοναῖς δικαίων, ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ¹⁸⁷. Un altro documento epigrafico (*ICUR* 6.15874, Roma, 300 d.C.?) mostra la topica sorte opposta della *κόρη* e della *ψυχή* di una defunta che ora abita con i santi nel regno celeste di Cristo, rivestita di un nuovo corpo angelico¹⁸⁸.

Ἰουλείας Εὐαρέστας
 τῆς θεοφιλεστάτης
 ἡ κόρη ἐνθάδε κεῖται·
 ψυχὴ δαὶ ἀνακαιν<η>θεῖσα
 τῷ πνεύματι Χ(ριστο)ῦ
 καὶ ἀγγελοεικὸν σῶμα
 λαβοῦσα ἐς οὐράνιον Χ(ριστο)ῦ
 βασιλείαν μετὰ τῶν
 ἀγείων ἀνε<λ>ήμφθη.

Nel *Nuovo Testamento* il *παράδεισος* indica in senso tecnico il luogo di beatitudine che attende i giusti dopo la loro morte¹⁸⁹. Gesù agonizzante promette di condurvi con sé per primo il buon ladrone pentito (Lc. 23.43), ma vi abitano anche i patriarchi, come si deduce dalla parabola del povero Lazzaro (Lc. 16.22-31)¹⁹⁰. I compagni del defunto che raggiunge il paradiso – i patriarchi, i martiri, i santi – sono definiti in *IG* VII 1688.3 (Platea, IV d.C.) gli «immortali»: οὐνεκεν ἐν παραδεισῷ ἐν ἀθανάτοις λάχε κληῖρον. Si tratta di un esempio di slittamento semantico di un termine classico, ἀθάνατοι, che non indica più gli dèi tradizionali, bensì i beati dell'aldilà cristiano¹⁹¹. Nominare i patriarchi può inoltre ulteriormente alludere all'immortalità dell'anima richiamando l'episodio evangelico narrato in *Mc* 12.26s. Interrogato sulla risurrezione dai sadducei, Gesù risponde: «Riguardo al fatto che i morti risorgono, non avete letto nel libro di

¹⁸⁶ Sulle destinazioni del cristiano vd. LATTIMORE 1942, 311-316, SANDERS 1971, 457, SANDERS 1991, 45 (il cielo), KRAUS 2003 (l'Acheronte e i Campi Elisi), PERES 2003, 121-123. Sull'Olimpo e la comunione con gli dèi, immaginario che influenza anche quello cristiano, vd. in partic. LE BRIS 2001, 100-107, PERES 2003, 96-105, 114-117 e cf. VATIN 1986, 113. L'Olimpo può comparire tra le mete del cristiano se designa in realtà il paradiso, come in *CLE* 758.2 (Roma) *sed pollens anima praeclaro manebit Olympo*; Dio può essere singolarmente definito, pertanto, *summi rector Olympi* (DIEHL 1512.5). Cf. anche *AP* 7.678.5 (anonimo). Su *Phil.* 3.20 vd. PERES 2003, 133-141.

¹⁸⁷ LAJTAJ 1992, 148s. L'espressione Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ Θεὸς Ἰακώβ si trova, tra l'altro, in *Ex.* 3.6, passo ripetutamente citato nel *Nuovo Testamento*; vd. BANDY 1963, 237s.

¹⁸⁸ Su questo testo cf. TESTINI 1958, 433.

¹⁸⁹ BANDY 1963, 247, BILE 2002, 136. Sull'origine del termine *παράδεισος* e il suo uso nei *Settanta* vd. in partic. BREMMER 2002, 109-119. Per alcuni esempi di iscrizioni cristiane, specialmente metriche, che menzionano il paradiso vd. TESTINI 1958, 432s.

¹⁹⁰ Cf. anche molte iscrizioni cristiane, p. es. *SEG* 8.865.7-12 (Egitto, VI-VIII d.C.): κ(ύρι)ε | Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστ)έ, ἀνάπαυσον | τὴν ψυχὴν αὐτοῦ... εἰς κόλπον Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.

¹⁹¹ LATTIMORE 1942, 313.

Mosè, nel racconto del roseto, come Dio gli parlò dicendo: Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe? Non è Dio dei morti, ma dei viventi!».

Anche il «seno di Abramo, Isacco e Giacobbe» indica il medesimo luogo di beatitudine. L'immagine del κόλπος accogliente, sia in senso letterale sia metaforico, è propria già della letteratura classica ed è adottata regolarmente anche dall'*Antico* e dal *Nuovo Testamento* e dalla poesia cristiana¹⁹². Come abbiamo accennato sopra, nel contesto funerario è il seno della terra¹⁹³ a ospitare la parte fisica del defunto. Nelle iscrizioni cristiane – cui vanno aggiunti alcuni epigrammi di Gregorio di Nazianzo, *AP* 8.52.1s. e 8.148.1 – il seno di Abramo accoglie invece la componente spirituale dell'uomo, l'anima¹⁹⁴. Quest'immagine è riconducibile alla parabola di Lazzaro, che è accolto dagli angeli nel paradiso (16.22 εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ), mentre il ricco egoista è relegato negli inferi¹⁹⁵. Si noti che il mondo dei morti in cui si trova quest'ultimo è indicato con l'espressione ἐν τῷ ᾄδῃ e che egli «alza gli occhi» (ἐπάρασ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ) e vede Abramo e Lazzaro nel suo seno da lontano (16.23 ὁρᾷ Ἀβραάμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ). Da questo dettaglio si può dedurre che nell'immaginario cristiano il paradiso si trova in alto, nei cieli, e gli inferi in basso – si può ipotizzare sottoterra, come l'Ade –, e che i due luoghi destinati ai giusti e ai malvagi sono separati da un grande abisso (χάσμα μέγα)¹⁹⁶.

4.3.6. Il verbo λείπειν

Alla scomparsa del defunto è legato un altro verbo specifico della poesia tombale, λείπειν, che può essere utilizzato in due accezioni: il defunto lascia dietro di sé i parenti, gli amici, gli affetti e i valori della vita come la casa e la luce, ossia li abbandona, oppure lascia in eredità ai vivi valori negativi (la tomba, il dolore, il lutto, i lamenti, le lacrime) o positivi (il ricordo di sé e delle sue virtù, la gloria immortale per i pregi, gli elogi, i figli e i figli dei figli)¹⁹⁷.

¹⁹² Per la letteratura classica vd. p. es. Hom. *Il.* 6.483 ...ἡ δ' ἄρα μιν κηῶδεϊ δέξατο κόλπῳ. Per l'*Antico Testamento* cf. p. es. *Num.* 11.12, per i *Vangeli* Io. 1.18, 13.23. Per la poesia cristiana cf. un epigramma del Nazianzeno in cui Maria accoglie Cristo nel suo seno, *AP* 8.27.6 ἡ δ' ἑτέρῃ κόλποις Χριστὸν ἔδεκτο μέγαν. Vd. inoltre BANDY 1963, 237.

¹⁹³ Talvolta in luogo della terra si hanno la polvere, l'Ade o la tomba. Per alcuni esempi vd. *CEG* 551.2 (Attica, IV a.C.) σῶμα δὲ ἐν κόλποις, Καλλιτοῦ, γαῖα καλύπτει, *SGO* 05/01/35.3 (Smirne, II/I a.C.) Ἄιδεω νυχίοιο μέλας ὑπεδέξατο κόλπος, *SGO* 03/05/02.5 (Notio, I a.C.) Κεχροπὶς ἐν κόλποις κρύπτει κόνις..., *GVI* 643.9 (Egitto, I d.C.) καὶ τάφος ἐν κόλποις κρύπτει τὸ ἐμὸν δέμας οὗτος. Un epigramma di Gregorio Nazianzeno, *AP* 8.253.1, presenta un rovesciamento di quest'immagine come maledizione per i profanatori di tombe, chiedendo alla terra di non accoglierli.

¹⁹⁴ L'immagine è diffusa soprattutto in Egitto: p. es. *SEG* 8.864.8-15 (Nubia, data inc.), *IG* XIV 536.1-5 (Sicilia, età crist.). Cf. LATTIMORE 1942, 303 per un catalogo di esempi del suo utilizzo in ambito funerario.

¹⁹⁵ Per una lettura del passo e dei temi classici vd. in partic. PERES 2003, 123-132 e cf. anche GARULLI 2012, 276. Nelle iscrizioni si può trovare anche il «seno di Cristo»: TESTINI 1958, 437.

¹⁹⁶ PERES 2003, 128. Cf. in VAN UCHELEN 1994, 80 la descrizione dell'aldilà secondo la Bibbia: «The underworld is a place which is beneath the earth and opposite the sky, has its own depth, accessible through gates and passable by roads». Anche nella classicità il mondo dei morti è nettamente separato da quello dei vivi, come dimostra la presenza di cancelli: VERMEULE 1979, 35s.

¹⁹⁷ Per una definizione vd. SPINA 2000, 51-77 e in partic., per gli argomenti che qui interessano, pp. 55s. Cf. inoltre ALEXIOU 1974, 183, CASEY 2004, 71 e vd. TSAGALIS 2008, 98s., 111-113, 189, FANTUZZI 2010, 302. Il caso dell'eredità positiva è basato sulla formula standard λείπειν + πένθος, λύπασ etc. + dativo di persona, di cui costituisce una variazione (il dolore è sostituito dal ricordo positivo): TSAGALIS 2008, 154-156. La tematica può essere anche rovesciata, ossia si indica ciò che la persona scomparsa non ha lasciato, come i figli non posseduti in *GVI* 1346.5 (Mitilene, II a.C.) e *SEG* 20.662.14 (Egitto, II/III d.C.); in *SGO* 05/01/46.1s. (Smirne, III a.C.) la gloria della virtù non abbandona il defunto anche se questo è sceso all'Ade.

Si possono considerare come esempi i primi due versi dell'epigramma per Mnesarete (*CEG* 513, Atene, IV a.C. ἦδε πόσιν τ' ἔλιπεν καὶ ἀδελφός μητρὶ τε πένθος || καὶ τέκνον μεγάλης τε ἀρετῆς εὐκλειαν ἀγήρω), dove si ricorda ciò che la defunta ha abbandonato e lasciato in eredità, rispettivamente:

a. prima accezione: πόσιν τ' ἔλιπεν καὶ ἀδελφός... καὶ τέκνον (gli affetti familiari);

b. seconda accezione: μητρὶ τε πένθος (valore negativo: il lutto)... μεγάλης τε ἀρετῆς εὐκλειαν ἀγήρω (valore positivo: la fama della virtù).

Con il rafforzamento della dimensione privata nei secoli di vita dell'epigramma, è percepibile una variazione della sensibilità soggiacente all'uso del verbo, ovvero un'evoluzione verso un più marcato senso del vuoto e del dolore causati dalla morte. Le eredità positive, soprattutto il ricordo delle virtù e delle imprese del defunto o la gloria che ne deriva presso i posteri, tendono a rarefarsi con l'età ellenistica e a essere sostituite da quelle negative: al posto della persona cara scomparsa, ai parenti e agli amici rimangono solo lacrime, gemiti e lutto; si può considerare un'eccezione il caso in cui, abbandonandoli, il defunto consegna i figli – e i figli dei figli – come lascito alla famiglia e, in una prospettiva più allargata, alla società. Ma soprattutto nei primi secoli della nostra era e nel caso delle morti premature si affaccia la rassicurante consapevolezza che la morte rappresenta la liberazione dalle sofferenze della vita e, nella prospettiva cristiana, dal male e dal peccato del mondo.

4.4. La sepoltura e il lutto

4.4.1. La descrizione del monumento funebre

Contrariamente a quelli letterari, gli epigrammi iscrizionali non contengono frequenti descrizioni del monumento funebre: dal momento che il passante lo ha davanti a sé, sarebbe superfluo tratteggiarne l'ubicazione e le caratteristiche; nel caso degli epitimbi fittizi, invece, il fatto che il poeta indugi a ribadire la collocazione immaginaria è indice della loro artificialità¹⁹⁸.

Della tomba si pongono in risalto le caratteristiche fisiche, soprattutto la grandezza, la bellezza, la lavorazione artistica oppure, viceversa, la semplicità, spesso inadeguata rispetto all'importanza del defunto ospitato al suo interno. L'imponenza del monumento è sinonimo di visibilità nello spazio, che gli permette di essere notato e riconosciuto dal passante e di attivare, tramite la lettura dell'iscrizione, la memoria dell'estinto¹⁹⁹. Ma anche la bellezza è una caratteristica importante sin dall'epigramma più antico. L'esempio più noto è forse l'epitaffio per Learete, *CEG* 161.1 (Taso, V a.C.): il padre erige un «bel monumento» (καλὸν τὸ μνημα) che possa sostituire l'avvenenza della figlia perita per sempre e che i vivi non potranno più vedere²⁰⁰.

¹⁹⁸ BRUSS 2005, 59s., MEYER 2007, 188, BRUSS 2010, 388, SCHMITZ 2010, 27. Sugli elementi figurativi degli epigrammi iscrizionali cf. SANDERS 1991, 87-110. Sulle immagini e gli emblemi che caratterizzano la sepoltura fittizia nell'epigramma letterario vd. PRIoux 2007, 244-290. Sul ruolo del passante vd. BAUMBACH - A. PETROVIC - I. PETROVIC 2010, 11, SCHMITZ 2010, 34s., TUELLER 2010.

¹⁹⁹ Vd. WALSH 1991, 92, HOFFMANN 1992, 318, CAMEROTTO 2009, 214, 217-219. Cf. p. es. Hom. *Od.* 24.83 (il tumulo di Achille dev'essere τηλεφανῆς ἐκ ποντοφύων ἀνδράσις). Sul legame tra visibilità del monumento funebre, leggibilità e preservazione della memoria del defunto vd. TSAGALIS 2008, 152-157, 220-222 e cf. p.es. *CEG* 533.1 (Atene, IV a.C.). Sulle azioni del passante vd. TUELLER 2010, 46.

²⁰⁰ Su espressioni come καλὸν ἰδεῖν (*CEG* 18) e il motivo della vista nell'epigramma vd. CLAIRMONT 1970, 16 e in partic. ECKER 1990, 140-142, 149-167; su *CEG* 161 vd. pp. 220-223, BRUSS 2010, 394-396, WOLFE-MARTIN 2013, XVI. Sull'uso del termine καλός, che può connotare sia il monumento sia il defunto, specialmente se giovane, vd. WYPUSTEK 2013, 187s. e cf. anche BRAVI 2006, 102, CASSIO 2007, 5. Sulla bellezza del monumento funebre come segno metonimico dell'avvenenza perita del morto e della positività del suo ricordo vd. HOFFMANN 1992, 344-346,

Nella prospettiva cristiana la fondamentale funzione della sepoltura, che ospita e custodisce i resti di chi non vive più in attesa della risurrezione, è alla base delle minacce contro eventuali profanatori e di alcune immagini come il «dormitorio», legato a sua volta alla concezione della morte come sonno temporaneo.

4.4.2. Contro i profanatori di tombe

La tomba è genericamente considerata un luogo sacro, che esige venerazione e un comportamento rispettoso e moderato da parte di chi vi passa vicino²⁰¹. Violare la sepoltura per rubare, per porvi il corpo di un altro defunto o per semplice vandalismo è già presso i pagani un atto particolarmente grave; per dissuadere i malintenzionati alcune iscrizioni, soprattutto in Oriente, minacciano non solo una punizione pecuniaria, ma anche la maledizione e la vendetta della divinità²⁰² e in particolare una sorte terribile all'interno dell'ambiente domestico e una fine altrettanto esecrabile: la casa deserta, i figli orfani, la sposa vedova, tutti i beni divorati dal fuoco, infine l'uccisione da parte di criminali. Una tra le più complete è la seguente (EG 406.12-14, Iconio, data inc.)²⁰³:

ος ἂν δὲ κακῶς τῷ ἀνδριάντ[ι] π[οιή]σῃ,
ὄρφανὰ τέκνα λί[π]οιτο, χῆρο[v] βίον, οἶκον ἔ[ρ]ημον,
ἐν πυρὶ πάντα δάμοιτο, κακῶν ὑπὸ χεῖρας ὄλο[ι]το].

Presso i cristiani le analoghe minacce e maledizioni trovano una motivazione anche nell'importanza attribuita al corpo, valorizzato in quanto destinato alla gloria della risurrezione²⁰⁴. La formula più significativa, detta «di Eumenea» dal nome della città di cui è peculiare, recita ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, «se la vedrà con Dio», e conosce numerose variazioni²⁰⁵. A partire dal V secolo le maledizioni possono

SOURVINOU-INWOOD 1995, 143, BRUSS 2010, 390s., WYPUSTEK 2013, 186. Un altrettanto bel monumento che possa garantire il passaggio del defunto nella memoria culturale è richiesto anche dalla «bella morte» (DERDERIAN 2001, 85, 90s., 94) e dall'appartenenza a una ragguardevole stirpe (FATTI 2004, 634).

²⁰¹ Al passante si chiede di evitare di ridere p. es. in IG XII,7 118.3 (Amorgo, data inc.) μὴ γελάσῃς, ξένε· μοῖραν ὄρῳσ' οἶαν ἔλονχα e nel simile IG XII,7 119.1 (Amorgo, data inc.); su questo tema vd. LATTIMORE 1942, 107. Sull'inviolabilità della sepoltura cf. GABRIČEVIĆ 1971, TOYNBEE 1993, 56.

²⁰² Un precedente tematico si ha nei moniti delle iscrizioni di possesso arcaiche; cf. p. es. l'iscrizione di Tataie (IG XIV 865, Cuma, VII a.C.), che avverte «chi mi ruba sarà cieco», sulla quale vd. DE MARTINO 1986, 13-52 (sulla cecità come punizione divina cf. anche RITTI 2008, 278-280), la celebre coppa di Nestore e altre iscrizioni di possesso parlanti, sulle quali vd. PAVESE 1996b, 3-7, 14-20. Sulle più antiche maledizioni e punizioni per chi danneggia le iscrizioni vd. FUMAROLA 1952, 14s., BETTENWORTH 2007, 90s., MARGINESU 2010, 79-81, FLORIDI 2013, 57. Per la loro diffusione in Oriente vd. CUMONT 1895, 252, ANDERSON 1898, 92-95, LATTIMORE 1942, 109, 111, 117 (che la giustifica con la particolare attenzione attribuita alla morte, alla famiglia e alla sepoltura in quest'area), CALDER 1955, 26, LE BRIS 2001, 147-150, FLORIDI 2013, 57-59 (che pure la pone in relazione con l'importanza del culto dei morti e con altri fattori economici e sociali). Sulle punizioni pecuniarie cf. LAMEERE 1939, 265s., ROBERT 1970, 226. Oltre agli dèi comuni, vengono invocate a questo scopo le divinità legate al cielo, forse per la loro capacità di vedere dall'alto le azioni degli uomini: vd. p. es. la Luna in SEG 6.784 (Cilicia, data inc.) e cf. RITTI 2008, 202, n. 118.

²⁰³ Per queste tematiche e i relativi esempi vd. in partic. LATTIMORE 1942, 106-118 e cf. ROBINSON 1945, 40.

²⁰⁴ LATTIMORE 1942, 307, 309s. Sulla concezione cristiana del corpo, destinato a risorgere, e il suo ricongiungimento con l'anima vd. KELLY 1972, 569-571, 578-583, WILKEN 2006, 130s. Per esempi vd. CALDER 1924, 85-88, 92, CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 9-11, TESTINI 1958, 448-450, ROBERT 1966, 769, GUARDUCCI 1978, 308s. Esempi del tema della τρυβουχία nella poesia cristiana si hanno in Gr. Naz. AP 8.170-254 e Nonn. Par. 20.59s.: cf. ACCORINTI 1996, 44, 174s.

²⁰⁵ Secondo W.M. RAMSAY 1883b, 434 questa formula è «a variation of the pagan curse introduced by Christian scruple». Sulla possibilità di interpretare Θεόν come Θεόν (il Dio cristiano) o come una divinità pagana vd. CALDER 1955, 26: è comunemente condiviso che la formula, di origini pagane, fu adottata anche dai cristiani attorno alla seconda metà del III secolo. Per le variazioni della formula di Eumenea e altre maledizioni vd. W.M. RAMSAY 1883b,

assumere un carattere ancor piú colorito, prospettando al violatore supplizi terribili come quella di Giuda Iscariota²⁰⁶.

4.4.3. Il dolore dei vivi e i temi consolatori

Nel momento in cui si attiva il ricordo di una persona morta, si rigenera anche l'emozione del dolore, che nella poesia sepolcrale trova la sua espressione nella descrizione dell'afflizione dei vivi e nell'invito al compianto, resi prevalentemente con lessico omerico, eventualmente con la perdita della specializzazione semantica di alcuni termini che – come γόος e θρῆνος – nell'epica arcaica indicano differenti modalità e momenti del compianto stesso²⁰⁷.

Trattando del lessico del lutto e del lamento funebre, delle forme con cui i vivi esternano il proprio dolore e delle relative tematiche è dunque necessario partire da Omero e in particolare dall'*Iliade*²⁰⁸. I termini omerici, ognuno dei quali possiede un proprio significato psicologico, caratteristiche verbali e aurali e una determinata situazione performativa, sono stati studiati da K. Derderian, che distingue il lamento verbalizzato (ἄχνοσθαι, ὀδύρεσθαι, κλαίειν, γόος) da quello non verbalizzato, che si serve di termini spesso onomatopeici (ἰάχειν, κωκύειν, μινυρίζειν, μύρεσθαι, ὀλοφύρεσθαι)²⁰⁹. In questa sede ricordiamo la differenza tra il γόος, la forma spontanea in cui il lamento personale viene verbalizzato da personaggi vicini per parentela o amicizia a un eroe, e il θρῆνος, il lamento in forma musicale eseguito in pubblico da professionisti non legati al defunto da rapporti di consanguineità²¹⁰.

Tra gli elementi tematici del *goos* alcuni caratterizzeranno anche l'epigramma sepolcrale nella sua forma piú complessa: l'apostrofe rivolta al defunto, di cui si elogiano prerogative e virtù; l'antitesi tra la condizione del lamentatore rimasto in vita e quella dello scomparso; l'antitesi tra il passato, quando quest'ultimo ancora viveva, e il presente segnato dalla morte – spesso marcato dall'avverbio νῦν –, ma anche

400s., 406-408, 434s., CUMONT 1895, 254s., ANDERSON 1906, 203-205, CALDER 1955, 27, 35s., ROBERT 1960, 398-413, 438s. (in partic. per le formule cristiane), RITTI 2008, 220, 228, 232, 237-248.

²⁰⁶ P. es. in *IG* IV 628.7s. (Argo, data inc.). Per la punizione di Giuda cf. anche JAMESON 1953, 159s., BANDY 1963, 231s.; un'iscrizione di Corinto minaccia la maledizione di Anna e Caifa (ROBERT 1966, 769); si può anche augurare al profanatore di non ottenere la sepoltura (*SEG* 24.252, Attica) o la risurrezione (DRESKEN-WEILAND 2007, 299). Altri esempi sono offerti in LATTIMORE 1942, 308 (il colpevole sarà scacciato dall'Eden, *CIG* 9544; Satana entrerà nella sua casa e lo distruggerà, *Corinth* 8.1.136.13-16), RITTI 2008, 294, n. 197 (le maledizioni del *Deuteronomio*). Non vanno dimenticati i testi di Gregorio di Nazianzo (*AP* 8.104-117, 170-254), sui quali vd. FLORIDI 2013, 60-79 e in partic. MORONI 2013, 63-65.

²⁰⁷ SOURVINOU-INWOOD 1995, 177. I cosiddetti *epigrammata longa* possono essere interamente strutturati sul lamento: vd. GARULLI 2008, 648 e cf. FANTUZZI 2008, 612. Un espediente particolare consiste nell'attribuire il lutto e il compianto alla pietra tombale, per cui vd. CHRISTIAN 2015, 130-140.

²⁰⁸ REINHARDT 1960, 13 definisce l'*Iliade* una «poesia di morte», «*Todesdichtung*»: cf. in proposito anche PETERSMANN 1973, 3, VERMEULE 1979, 97s., BREMER 1994, 109 e TSAGALIS 2004, 2. Sul pianto delle donne e degli eroi omerici vd. MONSACRÉ 2003, 95-99, 113-146. Sull'influsso del lessico epico del lutto nell'epigramma vd. HUNTER 2010, 280s. Un compendio del lessico che troveremo anche negli epigrammi cristiani si rintraccia nel lamento di Priamo per Ettore (*Il.* 22.421-428), dove i termini sono disposti in modo da formare una *klimax*: TSAGALIS 2004, 154. Un altro espediente, familiare sia all'epica che alla tragedia, consiste nel condensare in un vasto asindeto piú aggettivi che esprimono il lutto e l'infelice condizione del defunto, come in Hom. *Il.* 33.386s. κείται παρ νήεσσι νέκυς ἄκλαυτος ἄθραπτος || Πάτροκλος...: TSAGALIS 2008, 206s. Sul lessico del lutto nella tragedia cf. DERDERIAN 2001, 142-144.

²⁰⁹ DERDERIAN 2001, 16, 24, 28, 81; sui verbi indicanti il pianto e il gemito e le loro sfumature di significato vd. anche MONSACRÉ 2003, 124s. Sul lessico del lutto nell'epica arcaica (in partic. ἄχος e πένθος) vd. anche NAGY 1979, 69-102, 111-117 e, per il caso specifico dell'*Inno omerico a Demetra*, SOWA 1984, 306s.

²¹⁰ DERDERIAN 2001, 31-33. Per la distinzione fra γόοι e θρῆνοι vd. anche *Lfgre* II, 175s., s.v. γόος e 1062, s.v. θρῆνος, ALEXIOU 1974, 11-14, 102s., RICHARDSON 1993, 349-352, MONSACRÉ 2003, 118s., TSAGALIS 2004, 2-8, 21, 171.

il futuro che attende i parenti stretti e la città; la condivisione della stessa condizione mortale che accomuna chi è rimasto sulla terra a chi non c'è più²¹¹. Anche la differenziazione tra ruolo civico – o religioso nel caso dei più tardi membri del clero – e dimensione privata propria di molti carmi tombali, nei quali si distingue il compianto del defunto da parte della patria, del popolo o della comunità cristiana da quello della famiglia, trova un precedente ad esempio nel lamento funebre di Andromaca per Ettore, nel quale egli è descritto come difensore della città, ma anche come figlio e marito (*Il.* 24.729-745)²¹².

Venendo più nello specifico al lessico della poesia sepolcrale, è necessario ribadire che, nonostante il loro uso differente nel contesto omerico, già nel IV secolo a.C. γόος e θρῆνος assumono di fatto lo stesso valore semantico di «lamento»²¹³. Un epigramma antico in cui viene concentrato il lessico del lutto è *CEG* 58.1s. (Attica, fine VI a.C.) δακρῶεν πολυπενθεσ Ἀναρχίλα ἐδ' ὀλοφυνδόν || λάϊνον ἔστεκα μνῆμα καταφθιμένο; il primo verso contiene tutte le componenti del lutto: visiva (δακρῶεν), psicologica (πολυπενθεσ) e verbale (ὀλοφυνδόν)²¹⁴. Da aggiungere è il successivo *GVI* 1155 (Amorgo, II/I a.C.), in distici elegiaci, di cui riportiamo i vv. 15-19 evidenziando il lessico interessante²¹⁵:

...καὶ μάτηρ μὲ[ν Ἀ]ρισταρέτη σὺν ὀδυρῶνι
κῶκυεν, γενέτας δ' [ἔ]στενε C]ωσαγόρας
δακρυχέων γηραιό[ς, ἔ]δεκτ[ο] γὰρ ἀντὶ τροφῶν
ἐλπίδος ἐν μελάθροισ [π]ένθος, ἐπεὶ νεκῶν
[εἰς ὄλ]οὺς ἐπέρασα μυχούς...

A partire dall'epigramma di età classica il tema del lutto e del dolore acquista una maggiore importanza e ispira numerose immagini legate al «vuoto sentimentale e materiale lasciato dal defunto», come la casa deserta, la madre e il padre afflitti, i figli orfani, gli oggetti cari allo scomparso inutilizzati²¹⁶. Contemporaneamente si sviluppano i temi escatologici e consolatori finalizzati ad alleviare il dolore dei vivi, spesso inseriti negli epigrammi in forma di espressioni proverbiali²¹⁷; tra i più frequenti figurano l'inevitabilità della morte, gli onori funebri regolarmente tributati al defunto e l'iscrizione durevole che ne conserverà il ricordo sulla terra, la sepoltura vicino alle persone care, ma soprattutto l'idea dell'immortalità dell'anima e di una sua condizione migliore dopo il trapasso²¹⁸.

²¹¹ Rimandiamo in partic. a TSAGALIS 2004, 15s., 28-51, 146s., 234s. per un'analisi dettagliata della struttura e dei temi che caratterizzano i γόοι dell'*Iliade*; vd. anche PETERSMANN 1973, 5-16, ALEXIOU 1974, 165-184, 193-195, DERDERIAN 2001, 36s.

²¹² TSAGALIS 2004, 133; sul lamento e il lutto di Andromaca vd. anche NAGY 2009, 172-186, 343-353, 578-587. Ricordiamo che il verbo indicante il lutto coniugato al plurale è tipico degli epitaffi su monumenti funebri eretti a pubbliche spese per cittadini morti in guerra, che l'intera città onora e compiange: vd. BRUSS 2005, 110s. e, per un esempio, Callim. *AP* 7.271.2.

²¹³ ALEXIOU 1974, 11, 103, TSAGALIS 2008, 203; si veda in proposito l'«ἀντί-formula», in cui il γόος o il θρῆνος che prendono il posto del valore positivo significano indifferentemente «lamento». Sul lessico del lutto nell'epigramma e il legame con l'elegia vd. GENTILI 1967, 54-57.

²¹⁴ DERDERIAN 2001, 78.

²¹⁵ Per altri esempi del lessico del lutto negli epigrammi iscrizionali rimandiamo a LATTIMORE 1942, 179-181, BOWIE 2010, 336. Aggiungiamo i verbi οἰκτίρειν, che secondo DAY 1989, 27 nell'epigramma attiva «a mimesis of song» e che SOURVINOU-INWOOD 1995, 176 traduce «feel pity for», un sentimento che si prova ripensando alla persona morta, ed ἔλεειν, che indica un coinvolgimento emotivo da parte dei vivi, per il quale vd. RIGSBY 2000, 113s. Ricordiamo che molto lessico di questo tipo è proprio anche della poesia erotica: cf. D'IPPOLITO 1995, 100.

²¹⁶ Cf. STRUFFOLINO 2010, 367. Per gli antecedenti di queste tematiche nei *gooi* cf. TSAGALIS 2004, 168, 189.

²¹⁷ TSAGALIS 2008, 83, 92. Sulle espressioni gnomiche e proverbiali nell'epigramma vd. LABARBE 1967, TSAGALIS 2008, 9-61 (per il contesto funerario), FLORIDI 2011 (per il diverso caso di Stratone di Sardi), GARULLI 2014c, 130.

²¹⁸ Sui temi consolatori vd. SIEBOURG 1905, 398s., 404-410, LATTIMORE 1942, 215s., GRIESSMAIR 1966, 83-101, VÉRILHAC 1982, 205-247, STRUBBE 1998, 49-52 per i morti prematuri, AUDANO 2014, 246, 252, 266; per i temi tradizionali e nuovi negli epitaffi cristiani vd. LATTIMORE 1942, 327-332, SANDERS 1991, 124, 285-287, 379.

Tutti gli elementi tematici e lessicali legati al lutto e alla consolazione ricorrono regolarmente, con le relative variazioni, sino alle composizioni tardoantiche e cristiane. Nonostante la nuova fede nella continuazione della vita nell'aldilà e nella risurrezione rivoluzioni l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della morte, i continui riferimenti al dolore dei vivi dimostrano nuovamente la permanenza del pensiero classico anche nei testi a essa ispirati²¹⁹.

4.5. La concezione di Dio e dell'aldilà

4.5.1. Epiteti e prerogative: dalle divinità classiche al Dio cristiano

Quando le composizioni poetiche cristiane menzionano la divinità, questa appare frequentemente connotata da epiteti e prerogative degli dèi tradizionali adattati in senso monoteistico. L'imitazione contrastiva, uno tra i fenomeni tipici della letteratura cristiana, consiste nell'attribuzione a Dio e a Cristo di caratteristiche originariamente proprie delle divinità pagane e nella nuova connotazione cristiana di una locuzione classica, anche con finalità didattica e parentetica; riprendendo una scena epica o una divinità tradizionale e trasferendone le peculiarità e le manifestazioni di potenza a Cristo, l'autore fa trionfare la nuova fede sulla religione antica. Questo procedimento, in cui è necessario che il destinatario erudito riconosca il modello originale, è definito da Van der Laan «le résultat involontaire de l'éducation littéraire du poète chrétien»²²⁰. Nell'applicazione degli epiteti delle divinità classiche a Dio o a Cristo si può individuare inoltre un tipico esempio di *Usurpation*: il poeta li adotta per abbellire la propria composizione senza preoccuparsi dell'originale concetto pagano che essi veicolano, adattando la forma classica al concetto cristiano²²¹.

L'esempio migliore che mostra il processo di monoteizzazione e cristianizzazione della divinità classica nella letteratura cristiana è forse la poesia di Gregorio Nazianzeno. Il nuovo oggetto dei suoi versi sono le Persone della Trinità (*Carm.* 1.1.2.1 Υἱέα δὲ πρότιτον ἀείκομεν...) e la nuova Musa è lo Spirito Santo, invocato per ispirare la composizione poetica (*Carm.* 1.1.1.22 Πνεῦμα Θεοῦ, cὺ δ' ἔμοιγε νόον καὶ γλῶσσαν ἐγείρουε); alla divinità cristiana sono frequentemente attribuiti termini omerici ed esiodei come ἐπιτάροθος, μεδέων, μητίετα, ὑψιμέδων²²², con un procedimento che s'incontra anche nell'epigramma funerario.

²¹⁹ LATTIMORE 1942, 164s., 321-326, che sul sereno atteggiamento cristiano verso la morte, in opposizione a quello degli «altri» che non credono nell'immortalità e nella risurrezione, cita 1 *Thess.* 4.13: «Non vogliamo, fratelli, lasciarvi nell'ignoranza a proposito di quelli che sono morti, perché non siate tristi come gli altri che non hanno speranza». Sulla continuità dei temi del dolore e il loro superamento negli epitaffi cristiani vd. SANDERS 1971, 456-458. Sulla speranza nella prospettiva escatologica cristiana vd. PERES 2003, 256-261. Per quanto riguarda la poesia cristiana, rimandiamo a LOZZA 2005, 536s. per un esempio significativo, l'analisi del lessico del lutto nel XI libro della *Parafraasi* di Nonno, che narra la risurrezione di Lazzaro.

²²⁰ VAN DER LAAN 1993, 151; vd. anche pp. 150-157: in alcuni casi può verificarsi, viceversa, un processo di 'demonificazione' della divinità tradizionale. Sull'imitazione contrastiva cf. anche AGOSTI 2007, 43; per un procedimento simile nelle arti figurative vd. p. es. JACCOTTET 2011 e cf. anche HERRERO DE JAUREGUI 2010, 259s.

²²¹ AGOSTI 2009, 324. Sugli epiteti delle divinità classiche vd. ROSSI 1978, 115, 127. Sull'adattabilità del linguaggio tardoantico a varie esigenze, specialmente nel campo degli aggettivi religiosi, vd. VAN DER LAAN 1993, 151s., AGOSTI 2010b, 347. Sugli epiteti di Cristo prettamente cristiani contenuti nel *Nuovo Testamento* e nelle iscrizioni vd. rispettivamente WILKEN 2006, 77s., 80 e TESTINI 1958, 436s.; in partic. sul titolo di Κότος, già applicato alle divinità classiche, vd. NOCK 1925, 97, SOFFE 1986, 247.

²²² DEMOEN 1993, 240, FAULKNER 2010, 80-84, FLORIDI 2013, 70.

4.5.2. L'immortalità dell'anima

Come abbiamo spiegato a proposito della condizione *post mortem* dell'anima, già prima del cristianesimo la sua immortalità e la vita felice nell'aldilà sono suggerite dalle molte immagini che nella produzione poetica greca e soprattutto nell'epigramma sepolcrale la vedono raggiungere il cielo e divenire una stella o la compagna dei beati e degli dèi²²³. In altre composizioni vi si fa esplicito riferimento attraverso termini come ἀθάνατος, ἀγήραος o ἄφθιτος²²⁴, oppure precisando che il defunto ora abita con le divinità immortali (*SGO* 08/06/09.7, Misia, III d.C. ἐς δὲ θεοῦς ἀνέλυσσά καὶ ἀθανάτοισι μέτειμι); nei primi secoli della nostra era si può giungere sino alla dichiarata apoteosi dello scomparso, come avviene per la defunta di *GVI* 438a.1s. (Tracia, II d.C.), che si definisce Ἐκάτη θεός... e dichiara ἤμην τὸ πάλαι βροτός, νῦν δὲ ἀθάνατος καὶ ἀγήραος²²⁵.

Alla certezza dell'immortalità dell'anima è legato un sereno atteggiamento nei confronti della morte, che non viene temuta o deplorata, bensì desiderata. Morire significa infatti non dover più soffrire per gli inevitabili dolori e le comuni fatiche della vita terrena, liberarsi dai vincoli del corpo e soprattutto raggiungere nell'aldilà una condizione migliore, di felicità eterna e comunione con la divinità, sia classica che cristiana²²⁶.

Se dopo la morte il defunto continua a vivere, per i suoi parenti e amici si profila un ulteriore elemento positivo e motivo di consolazione, ossia il ricongiungimento nell'aldilà con la persona cara scomparsa²²⁷. Il protagonista di *GVI* 1516.8 (Beozia, II/I a.C.) è lieto di morire e abbandonare questa vita per poter raggiungere nell'oltretomba il figlio che l'ha preceduto, ἄζμενος ἐκ ζωῆς εἰς προθανόντα μολῶν. In *IGUR* 1349.5-7 (Roma, II d.C.) il marito di Felicita prega Plutone di poter ritrovare dopo la morte la cara sposa, ...ἦν εἰς αἴδιδα περὶ γῶ || εὐρεῖν τὴν ἰδίαν Φηλικίταν παρὰ σοί. La defunta di *GVI* 1704.3s. (Melo, dopo il III d.C.) chiede al compagno ancora in vita di cessare i lamenti, poiché anche la sua vita sfocerà nell'aldilà

²²³ Tra i successivi passi evangelici che non lasciano dubbi sulla diversa natura del corpo mortale e dell'anima immortale va segnalato Mt. 10.28, nel quale Gesù rassicura i discepoli riguardo agli uomini che possono uccidere l'uno, ma non l'altra.

²²⁴ La maggior parte dei testi che presentano esplicitamente il concetto dell'immortalità dell'anima è databile all'età ellenistica e romana. Per alcuni esempi vd. *GVI* 1845.1 (Egitto, II/III d.C.) ἄφθιτος, οὐ θνητή. – θαυμά[ζω], τίς δ'; – Ἰσιδώρα, *IGUR* 1300 (Roma, II/III d.C.) Παρθενὸς ἐνθάδε κεῖται ἀγήρατος ἀθανάτη τε, *IG* XIV 134.6s. (Siracusa, età crist.) ψυχὴ χαίρει ἄωνιος, LATTIMORE 1942, 48-54, 301-306, CAMERON 1973, 61. Sulla ricorrenza del nesso ἀθάνατος καὶ ἀγήραος nella poesia arcaica cf. SOWA 1984, 58; sul nesso ἀθάνατος ψυχὴ e altri epiteti della *psyche* vd. ROBERT 1960, 328-330. Cf. anche la formula ζῆ e simili, frequentissimi negli epitaffi, su cui vd. ROBERT 1970, 225, 412. Va ricordato che, per quanto riguarda la concezione dell'aldilà, nella cultura classica esistono due immaginari estremi, l'immortalità e l'oscurità del nulla (BREMER 1994, 115-118, 122); prima e dopo l'avvento del cristianesimo esistono pertanto anche epitaffi che pongono in dubbio o si oppongono all'immortalità dell'anima e in aperta polemica con la nuova fede: LATTIMORE 1942, 55-59, 260-264, 319-321, VÉRILHAC 1982, 289-293, LE BRIS 2001, 45-56, PERES 2003, 164-169, MASSARO 2008, 243s., OBRYK 2012, 146-152, WYPUSTEK 2013, 18s.; per un es. vd. *IGUR* 1398.1s. (Roma, II/III d.C.) οὐκ ἤμην, γενόμεν' ἤμην, οὐκ εἰμί· τοσαῦτα || εἰ δέ τις ἄλλο ἐρέει, ψεύεται· οὐκ ἔσομαι; per il corrispondente formulario latino vd. CAGNAT 1889, 57s.

²²⁵ Sull'apoteosi del defunto e altri esempi vd. in partic. LE BRIS 2001, 94-112, WYPUSTEK 2013, 29-64. Diventare simili a Dio è anche il fine della vita morale per i classici, ripreso dai cristiani: KELLY 1972, 572s., WILKEN 2006, 228.

²²⁶ Vd. p. es. *GVI* 812.3s. (Atene, II d.C.) λιπόντα τὸν μοχθηρὸν ἀνθρώπ[ων βίον], || χῶρον δ' ἔχοντα Ζώσιμον θεοῖς [μέτα], *GVI* 989.1s. (Crommione, II/III d.C.) [Φι]λοστράτα βέβηκα πηγάς εἰς ἐμάς, || [λ]είπουσα δεσμὸν, ᾧ φύσις συνεῖχέ με. La tematica è affrontata, con altri esempi, in LATTIMORE 1942, 205-208, 264; cf. anche DRESKEN-WEILAND 2007, 286, MASSARO 2008, 245. Per la comunione con la divinità nella poesia sepolcrale classica e nel *Nuovo Testamento* vd. PERES 2003, 141-162, 217-247.

²²⁷ Vd. TESTINI 1958, 409s.: il cristiano nutre «la confortante speranza [...] di vivere, al di là della morte, col suo Creatore, con i santi, con i fratelli che lo hanno preceduto, con i parenti della sua esistenza terrena». Sul tema cf. L.-V. THOMAS 1989, 224. Per il ricongiungimento oltre la morte nell'immaginario classico vd. VÉRILHAC 1982, 275-278, MASSARO 2008, 232-240 e VÉRILHAC 1982, 256-259, LE BRIS 2001, 21s. CORSANO 2013, 74-77 per la sua realizzazione attraverso la prossimità dei defunti nella sepoltura.

e lì potrà incontrarla di nuovo: ...καὶ αὐτὸς ἐκεῖ γὰρ ὀδεύσας || εὐρήσει τὴν εἰν εὐνοίαν Εὐτυχίην. La stessa tematica è presente anche negli epitaffi di Gregorio di Nazianzo. Il piú significativo, *AP* 8.32.5s., prefigura il gioioso momento in cui i genitori che l'hanno preceduto accoglieranno il figlio nella luce del paradiso: ἀλλά, φίλος, τοκέεσσιν ἐφέσπεο, καί σε τάχιστα || δεξόμεθ' ἡμετέροις φάεσι προφρονέως.

4.5.3. La concezione dell'aldilà

Il *Nuovo Testamento* pare concentrarsi piú sulla credenza nella risurrezione e nel giudizio finale che sulla descrizione del paradiso e dell'inferno: i *Vangeli* non forniscono molti dettagli sulla destinazione che attende l'uomo dopo il trapasso – alcuni elementi sono deducibili dalla parabola del povero Lazzaro –, mentre un immaginario piú vasto è contenuto nel libro dell'*Apocalisse*. Una valutazione simile può essere formulata anche per la maggior parte delle iscrizioni cristiane, che non sembrano molto interessate a definire concretamente l'aldilà²²⁸.

Una presentazione piú precisa è contenuta negli *Oracoli sibillini*. Il luogo di beatitudine per eccellenza offre ogni sorta di bellezza, dall'abbondanza di latte, miele e vino e di cibo che cresce spontaneamente alla luce eterna in una primavera senza fine; le guerre, la schiavitù e le barriere sono sostituite dalla gioia e dalla pace, in un'armonia che coinvolge anche gli animali e gli elementi della natura; alle gerarchie sociali e politiche umane subentra il *Pantokrator*²²⁹. Una simile descrizione della dimensione di felicità raggiunta dalla defunta è contenuta nell'epigramma per Prote, proveniente dalla Roma del III secolo d.C. e di possibile ispirazione cristiana (*IGUR* 1146): nei Campi Elisi non esistono l'inverno, la malattia, la fame e la sete o qualsiasi altra forma di dolore o disagio, ma una distesa di fiori e una luce purissima che diletta chi vi abita²³⁰. Quest'immaginario trae i suoi elementi dal motivo classico del *locus amoenus* e dall'escatologia giudaica, mentre è assente dai testi del *Nuovo Testamento*. Tipicamente cristiani sono invece il gran numero di beati che popolano l'aldilà – nonché la possibilità anche per i peccatori di accedervi, come accaduto al buon ladrone –, la relazione d'amore tra questi e Dio e soprattutto la novità assoluta della risurrezione della carne²³¹. Man mano che si procede nel tempo e con la vittoria della Chiesa sul paganesimo, la dottrina cristiana s'inserisce nelle iscrizioni in modo sempre piú esplicito: s'incontrano chiari riferimenti alle punizioni e alle ricompense nell'aldilà, alla remissione dei peccati e alla risurrezione dei morti²³².

²²⁸ Cf. CAPONE - UGENTI 2014, 113. Sull'immaginario relativo al paradiso e all'aldilà come emerge dal *Nuovo Testamento* vd. PERES 2003, 237-242, BARCELLONA 2014, 141-144. Piú attenzione viene posta sul luogo della condanna: SARDELLA 2014, 240s., SILVANO 2014.

²²⁹ BREMMER 2002, 120-127.

²³⁰ Per questo testo vd. CAIRON 2006 (in partic. pp. 778-780 per le caratteristiche dell'aldilà) e inoltre OBRYK 2012, 71s., WYPUSTEK 2013, 182s.

²³¹ Sulle radici giudaiche dell'aldilà cristiano e le analogie e differenze nella concezione dell'aldilà giudaico, pagano e cristiano vd. BREMMER 2002, 56-59, 62, 69s. Sul modello classico dei paradisi terrestri cf. KOSMOPOULOU 1998, 538, 542s.

²³² CUMONT 1895, 264s.

4.5.4. La luce

Nella cultura greca il mondo dei vivi, rischiarato dal sole, si oppone a quello dei morti, immerso nelle tenebre²³³. Sono molti i passi letterari e gli epigrammi che si riferiscono in vario modo all'oscurità degli inferi. Per esempio, in Leon. *AP* 7.283.3 si cita l'Ἄϊδαο κακὴν... ἀχλὺν, mentre in *SGO* 05/01/35.3 (Smirne, II/I a.C.) è l'Ἄϊδεω νυχίοιο μέλας... κόλπος a ricevere il defunto²³⁴. Spesso l'epitombio lamenta che la persona scomparsa ha abbandonato la dolce luce del sole: *IGUR* 1169.5 (Roma, IV d.C.) νῦν ἔλιπον εὐμὸν γλυκερὸν φάος ἡελίοιο. Quest'espressione topica può essere intesa sia in senso metaforico – la luce indica la vita e la gioia – sia letterale, poiché nella tomba e negli inferi – o nel fondo del mare nel caso dei «morti per acqua» – il sole non è più visibile²³⁵.

Ma non è sempre così: alcuni privilegiati possono vedere la luce del sole anche nell'aldilà. È quanto possono vantare gli iniziati ai culti misterici nelle *Rane* di Aristofane: μόνοις γὰρ ἡμῶν ἥλιος || καὶ φέγγος ἱερὸν ἔστιν (vv. 454s.). A questo passo se ne possono aggiungere altri, tra i quali un verso precedente della stessa commedia (v. 155) in cui si menziona il φῶς κάλλιπτον che rallegra i beati iniziati, simile a quello del mondo terreno, e un frammento di Pindaro (fr. 129.1 M.) dove si sottolinea il contrasto tra il loro μένος ἀελίου, la «forza del sole», e la notte in cui sono immersi gli altri morti²³⁶.

Per quanto riguarda la poesia tombale, anche il raggiungimento dell'etere luminoso da parte del defunto e il catasterismo possono essere considerati una compensazione della perdita della luce del sole: a differenza di questa, il chiarore di cui l'estinto brilla nella nuova dimensione è eterno. Così Nicocrate in *GVI* 1903.16 (Megara, III d.C.) gode ora di «un'altra luce», quella dell'etere (...ἄθροε φάος ἄλλο)²³⁷.

Una delle caratteristiche peculiari dell'aldilà cristiano continua a essere la presenza della luce, derivata probabilmente, tra l'altro, da un passo dell'*Apocalisse* che afferma: «Non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà» (22.5)²³⁸. La tematica è rintracciabile anche negli epitaffi. Rovesciando il formulario tradizionale, *CIG* 9687 (Roma, III d.C.?) afferma che la defunta non ha lasciato la luce, perché ora gode di quella immortale del cielo, ossia di Dio stesso:

²³³ Per questa distinzione, che può essere infranta dall'iscrizione tombale, tramite la quale il morto continua a parlare tra i vivi, vd. BRUSS 2005, 94s., 100-102. Sulla luce del mondo dei vivi e l'oscurità degli inferi vd. ALEXIOU 1974, 187-189, VÉRILHAC 1982, 270s., SOURVINOU-INWOOD 1995, 72, DEBLOOIS 1997, 252s., MASTROFRANCESCO 1999, 792 e GOUNELLE 2011, 173, 175. Nel lamento tradizionale greco anche Cristo morto, la luce stessa, scende nelle tenebre dell'Adè: ALEXIOU 1974, 66.

²³⁴ Questi e altri esempi in VERMEULE 1979, 4, VÉRILHAC 1982, 270s., BRUSS 2005, 126s., CLAYMAN 2007, 503s.

²³⁵ Nel mondo oscuro dei morti va compreso anche il mare, se è questo a ricoprire i corpi: BRUSS 2005, 135; vd. p. es. *CEG* 526.9 (Atene, IV a.C.) δνοφερωῖ... ἐμ πελάγει e Leon. *AP* 7.273.2s. καὶ νῦξ καὶ δνοφερῆς κύματα πανδυσίης || ἔβλαψ' Ὠρίωνος... Per le immagini della luce spenta dalla morte e della notte dell'aldilà vd. VÉRILHAC 1982, 368-371.

²³⁶ Per l'uso del termine φέγγος, i suoi significati e i relativi esempi vd. PACE 2010, 303-314. Cf. anche Pind. *P.* 4.144, su cui vd. STRONG 1915, 140. Per la presenza della luce nell'aldilà secondo gli orfici cf. BREMMER 2002, 60, 124.

²³⁷ GRIESSMAIR 1966, 23, WYPUSTEK 2013, 63s. Anche il protagonista del più tardo *AP* 7.678.5 (anonimo) vede il φάος Οὐλύμποιο; poiché l'epigramma è probabilmente databile al V sec. d.C. (PONTANI 1979, 531), la luce dell'Olimpo indicherebbe qui, in realtà, quella del paradiso. Per l'area orientale cf. anche *SGO* 05/03/06. 7 (Eolide, II/I a.C.), dove il defunto abita τὸν εὐσεβέων... εὐφεγγέα χῶρον: LE BRIS 2001, 65.

²³⁸ BREMMER 2002, 60; cf. CUMONT 1942, 382-386. In LATTIMORE 1942, 317 si aggiunge Io. 8.12. Anche secondo Gregorio di Nazianzo Dio è *causa* e *fons* della luce eterna: *Or.* 20.7, 1073a e *Or.* 4.71, 593b; sull'argomento vd. CRISCUOLO 2005, 36s. Su Cristo come φῶς cf. LAMEERE 1939, 265. L'opposizione luce-oscurità è usata dai cristiani anche in senso metaforico per indicare il contrasto tra la verità della loro dottrina e la falsità dei culti pagani: KAHLOS 2007, 13s.; cf. p. es. Paul. *Nol. Ep.* 16.6.

Μαριτίμα σεμνή, γλυκερόν φάος οὐ κατέκλειψα·
ἔσχεσ γὰρ μετὰ σοῦ παναθάνατον [sc. Φῶς] κατὰ πάντα·
εὐέβεια γὰρ σὴ πάντοτέ σε προάγει.

Similmente nel successivo *CIG* 4.9870.2s. (Ravenna, VII d.C., integrato) l'anima dimora presso la divinità e vede la luce eterna: [ποθοῦσα φ]ῶς ἄφθαρτον ὃ τρανῶς βλ[έπει]. Si possono ricordare anche gli epigrammi del Nazianzeno: Giovanni Crisostomo e l'imperatore Teodosio sono «partecipi di una luce pura» (*AP* 8.1.4 ...φωτὸς μετόχου... ἀκηραίου), come pure Nonna gode della «luce celeste» (*AP* 8.38.1 ...ἐπουρανίουσιν ἀγαλλομένην φαέεσσι) e insieme al marito accoglierà Gregorio nello stesso splendore (*AP* 8.32.6 δεξόμεθ' ἡμετέροις φάεσι...).

Nella prospettiva cristiana è quindi possibile rilevare un'importante inversione rispetto all'immaginario tradizionale: le tenebre caratterizzano il mondo guastato dal peccato, mentre la luce sfolgora nell'aldilà celeste, dove la *nox aeterna* è sostituita dalla *lux aeterna*²³⁹.

²³⁹ ROBINSON 1945, 41, SANDERS 1971, 455s. e 1991, 113.

CAPITOLO 1

IL FORMULARIO DI BASE TRADIZIONALE DELL'EPIGRAMMA FUNERARIO E LE SUE VARIAZIONI

1. IL FORMULARIO DELLE ISCRIZIONI CRISTIANE NON METRICHE

Prima di analizzare il formulario dei carmi epigrafici oggetto di questo studio, offriamo una breve panoramica sulla struttura piú comune degli epitaffi cristiani non metrici provenienti dall'Asia Minore e da altre regioni del mondo greco²⁴⁰.

La forma piú semplice è costituita da termini come *μνήμη, μνήμα, ὑπόμνημα, θέσις* e *κοιμητήριον* (quest'ultimo tipicamente cristiano) seguiti dal nome del defunto in caso genitivo: *μνήμη (Εὐ)γενίας, μν[ῆ]μα Νικιφόρου, θέσις Τροφίμου*²⁴¹. Il primo termine può anche essere sottinteso, quindi si trova solo il nome del defunto in caso genitivo: *Ἀμβροσίης; [Ἀπ]ολλωνίου; Καλιγένου κ(αὶ) Βιγλεντίας*²⁴². A Tera e a Terasia è stato inoltre rinvenuto un gran numero di iscrizioni funerarie formate dal termine *ἄγγελος*, che può essere seguito o meno dal nome del defunto sempre in caso genitivo: *ἄγγελος Ζωσίμου*²⁴³.

Altri schemi frequenti sono i seguenti:

a. il nome di chi ha realizzato il monumento funebre e/o l'iscrizione in caso nominativo seguito dal nome del defunto in caso dativo, cui possono aggiungersi altri dati, come epiteti indicanti virtù associati al nome del defunto, il suo ruolo nella famiglia o nella comunità cristiana, la sua età, la formula *μνήμη χάριν* o *μνήμη ενεκεν*: *Δόμνα Λευκίῳ ἀνδρὶ γλυκυτάτῳ μνήμη χάριν ζήσαντι ἔτη τριάκοντα*²⁴⁴. In questo caso sono sottintesi verbi come *ἔστησε, ἀνέστησε, κατασκεύασε* o *ἐποίησε*, che possono anche essere espressi, per esempio *Ὁνήσιμος ὁ πατήρ καὶ Χρυσαιεὶς (?) ἡ μήτηρ [ρ] Πολυχρονίου τῷ γλυκυτάτῳ τέκνῳ μνείας χάριν ἐποίησαν καὶ ἑαυτοῖς*²⁴⁵. In altri casi, piú rari, è anche espresso l'oggetto del verbo, ossia un sostantivo indicante la sepoltura: *Αὐτ. Δούδη . . . ἀν καὶ Ἀμμία (ἀ)νέστησ[αν] τόδε σῆμα; [Αὐ]τ. Με[ννέας] Μαμᾶ [...] ἔστησα κμιτή[ριον μνή]μη χάριν*²⁴⁶;

b. il nome di chi ha realizzato il monumento funebre e/o l'iscrizione in caso nominativo seguito dal nome del defunto in caso genitivo ed eventualmente altri dati; in questo caso è sottinteso un sostantivo indicante la sepoltura: *Αὐρίλλιος Τιμόθης ἀνέσ[α]σθησ[α] τοῦ ἑμοῦ τέκνου Πολυκάριου καὶ τῆς ἀρμ[ο]σθησ[α] αὐτοῦ Δάδα μνήμη χάριν*²⁴⁷;

c. l'espressione formata da un termine indicante la sepoltura (per lo piú *κοιμητήριον* e *ἡρῶν*) e dal participio *διαφέρων* seguito dal nome del defunto in caso genitivo o dativo ed eventualmente da altri dati ed epiteti: *κυμητή[ριον δια]φέρων Λεοντίου δια[κό]νου καὶ τῆς ε[υ]ν[β]ίου αὐτο[ῦ] Ἀκκληπιόδοτης; ἡρῶν διαφέρ(ον) Ζωσίμ[ω] δ[ιακ(όνω) τ]ῆς κατὰ Πέργην [ἐκκλησίας]*²⁴⁸;

²⁴⁰ Gli esempi che seguono sono tratti dalle iscrizioni provenienti dalla Galazia pubblicate in due contributi di ANDERSON 1899 e GRÉGOIRE 1922, ai quali si può aggiungere la raccolta di documenti epigrafici dall'Africa curata da MONCEAUX 1903; per gli epitaffi di Afrodisia vd. ROUECHÉ 1989, 191-217; per Denizli vd. RITTI 2008, 156-296; altri esempi di epitaffi dell'Asia Minore sono in ROBERT 1960, 220-262. Sugli elementi costitutivi degli epitaffi in prosa (nome del defunto, patronimico, demotico o etnico, altri particolari come l'indicazione della professione o dell'età, auguri quali *χαῖρε, θάσσει* o *εὐψύχει*) vd. TOD 1951, 183 e cf. DAUX 1968, 756 per alcuni esempi provenienti dall'Attica. Per il loro formulario nell'età arcaica (in partic. nome del defunto al nominativo, eventualmente accompagnato dal patronimico al genitivo, oppure *μνήμα/σῆμα* + nome del defunto al genitivo + eventualmente *εἰμί/ἔστί*) vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 152-169. Sugli elementi costitutivi delle iscrizioni cristiane vd. TESTINI 1958, 107-109 e pp. 366s. per la definizione di «formula».

²⁴¹ ANDERSON 1899, 63, n. 11 e 12; GRÉGOIRE 1922a, 9, n. 18 (Cizico).

²⁴² ANDERSON 1899, 97, n. 77; GRÉGOIRE 1922a, 18, n. 59 (Pergamo, Gelembe), p. 4, n. 3 (Ellesponto, Eren-Keui, VI d.C.).

²⁴³ GRÉGOIRE 1922a, 59, n. 172. Per le altre iscrizioni vd. pp. 56-62, nn. 166bis-207. Per la bibliografia su questo tipo particolare d'iscrizioni vd. pp. 56s.

²⁴⁴ ANDERSON 1899, 67, n. 13.

²⁴⁵ GRÉGOIRE 1922a, 16, n. 48 (Pergamo, Soma). Altri esempi in ANDERSON 1898, 124s.

²⁴⁶ ANDERSON 1899, 294, n. 206; p. 297, n. 217.

²⁴⁷ ANDERSON 1899, 302, n. 235.

²⁴⁸ ANDERSON 1899, 68, n. 16; GRÉGOIRE 1922a, 107, n. 309⁶ (Perge, VI d.C.).

d. termini indicanti la sepoltura seguiti dal verbo διαφέρει, dal nome del defunto in caso genitivo ed eventualmente da altri dati ed epiteti: αυτη ἡ κορὸς διαφέρει Πολυκάρῳ ὑποδιακόνῳ καὶ τῆ γυναικί μου Παλλαδία. In luogo di διαφέρει si può trovare il verbo ἐστί, che può essere anche sottinteso; in questo caso il nome del defunto è al genitivo: αυτη ἡ κορὸς ἐστιν Εὐγενίου πρεσβυτέρου καὶ κληρονόμων αὐτοῦ²⁴⁹;

e. L'espressione ἐνθάδε κεῖται (o verbi composti) seguita dal nome del defunto in caso nominativo ed eventualmente da altri dati ed epiteti: ἐνθάδε κατάκιτε Θεόδωρος ὁ μακαριώ(τατος) ὁ υἱὸς Ἄνακ[τ]αίου κόμητος²⁵⁰. Il termine ἐνθάδε può essere sostituito da altri deittici o termini indicanti la sepoltura e accompagnati da un deittico, e il verbo κεῖσθαι può trovarsi alla prima persona singolare: ἐν τῷ μνημῆ[ω] τ[ούτῳ] κατάκημε ἐγὼ Ἄμ[] Εὐλόγου²⁵¹. In iscrizioni più tarde, databili all'età bizantina, questa formula può essere così variata: l'espressione ἐνθάδε κεῖται o κεκοιμήται (o verbi simili) è seguita dalla formula ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ e il nome del defunto in caso nominativo, cui possono essere aggiunti epiteti, virtù, funzioni nella comunità, il giorno della morte; per esempio: ἐνθάδε κεκοιμήται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ Θεόδωρος ὁ πάντων φίλος ἰνδ(ικτιῶνι) ι', Μαίῳ κγ²⁵². Oltre alla formula ἐνθάδε κεῖται con il nome del defunto si può anche trovare l'espressione ἐν εἰρήνῃ e un epiteto, per lo più πιστός, che qualifica l'estinto come credente in Cristo, ed eventualmente la sua età: [ἐνθάδε κατά]κεῖται Ὑγεία πιε[τῆ] ἐν εἰρήνῃ²⁵³.

A Eumeneia e in altre località della Frigia è particolarmente comune questa struttura dell'iscrizione funeraria, che suggerisce una possibile circolazione in ambito locale di un formulario specifico: il nome di chi ha curato la realizzazione del monumento funerario in caso nominativo; il verbo κατεσκεύαζεν o verbi simili (anche alla prima persona); l'oggetto del verbo, ovvero la sepoltura, indicata per lo più con i termini ἡρῶν (già usato ampiamente dai pagani), μνημεῖον o κοιμητήριον; il nome del defunto (che può coincidere con il curatore della sepoltura; in tal caso si adotta il pronome αὐτός o ἑαυτός) declinato al dativo; la formula μνήμης χάριν; eventuali formule di maledizione per i profanatori di tombe, cui si prospetta il pagamento di una multa o il confronto con la giustizia divina. Anche in questo caso ai nomi dei personaggi menzionati possono essere aggiunti patronimici, epiteti ed espressioni indicanti la loro funzione all'interno della famiglia e della comunità; all'inizio o alla fine dell'iscrizione può essere inserita la data. Due esempi: Αὐρ. Πρόκλα κατεσκεύαζεν τὸ ἡρῶν αὐτῆ καὶ τῷ ἀνδρὶ καὶ τοῖς τέκνοις Φιλίπῳ καὶ Παυλίῳ μνή[μη]ς χάριν· εἰ δέ [τις] ἐπιχ(ε)ιρήσει [θεῖ]να ετερον, [ἔσ]ται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ζῶντα; Αὐρ. Ἀλέξανδρος Ὁρελλίου κατεσκεύαζα τὸ κωμητήριον ἑμαυτῷ καὶ τῆ γυναικί μου Ἀλυπία²⁵⁴.

Oltre a questo formulario delle iscrizioni tombali va ricordata almeno anche l'espressione tipicamente cristiana Κύριε, μνήσθητι seguita dal nome del defunto in caso genitivo («Signore, ricordati del tale»). Il medesimo verbo μνήσθητι compare tra le parole rivolte dal buon ladrone morente a Gesù crocifisso, come narrato nel *Vangelo* di Luca (23.42): καὶ ἔλεγεν, Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Il riferimento a quest'episodio parrebbe non casuale: al Signore verrebbe chiesto, in altre parole, di

²⁴⁹ GRÉGOIRE 1922a, 20, n. 68 (Smirne); p. 28, n. 97 (Colofone).

²⁵⁰ ANDERSON 1899, 68, n. 17. Se l'iscrizione presenta il solo nome del defunto al nominativo, il lettore supplisce mentalmente la formula ἐνθάδε κεῖται sottintesa: vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 167s.

²⁵¹ GRÉGOIRE 1922a, 21, n. 76 (Smirne, VI/VII d.C.).

²⁵² ANDERSON 1899, 97, n. 80; per altri esempi vd. anche p. 98. Per la formula ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ cf. GUARDUCCI 1978, 307, che la definisce ispirata «dall'istituto pagano della schiavitù». Si trova anche la formula δοῦλος τῆς Θεοτόκου («servo della Madre di Dio»); per esempi vd. MONCEAUX 1903, 74, n. 12, MONDÉSERT 1960, 117.

²⁵³ MONCEAUX 1903, 85, n. 51. Per altri esempi, purtroppo frammentari, vd. anche pp. 84-89.

²⁵⁴ Vd. W.M. RAMSAY 1883b, 399-402, 405-408; i due esempi sono tratti rispettivamente da p. 399, n. 17 e p. 407, n. 23.

«ricordarsi» del defunto e di condurlo in paradiso proprio come fece nel giorno della sua morte con il malfattore pentito²⁵⁵.

2. IL NOME DEL DEFUNTO, LA *PERSONA LOQUENS* E LA STRUTTURA DELL'EPIGRAMMA

A differenza delle iscrizioni sepolcrali in prosa, la struttura dell'epigramma funerario è determinata dalla veste metrica²⁵⁶, pertanto esso presenta una maggiore rigidità nella costruzione e una marcata aderenza al formulario tradizionale anche a distanza di molti secoli dalle prime attestazioni di questo genere letterario. Ciò è ben visibile soprattutto per quanto riguarda il formulario che lega il nome del defunto al *monumentum*.

In questo paragrafo verranno presi in considerazione i casi in cui sono declinati i nomi del defunto e il formulario tipico dell'epigramma cui questi ultimi sono legati.

Il nome può essere ricordato in tutti i casi grammaticali, ognuno dei quali assume un significato specifico²⁵⁷. Per ogni caso riportiamo qualche esempio tra i più significativi tratti dagli epigrammi qui analizzati, tra i quali si distinguono facilmente nomi greci di stampo classico, nomi romani e nomi ispirati a vari aspetti della nuova fede cristiana²⁵⁸.

- a. Nominativo: solitamente il nome, cui è attribuita una rilevanza notevole, è il soggetto del verbo *κεῖται*; in altri casi lo si menziona all'interno di una più ampia presentazione prevalentemente in prima o terza persona.

SGO 04/07/01.2 Ἐρμολογένης ἐνθάδε κεῖμε (qui giaccio, in prima persona)

SGO 14/07/03.4 ἐνθάδε κεῖτε... Γρηγόριος (qui giace... in terza persona)

SGO 14/02/06.3 Κυραδία (presentazione in prima persona)

SGO 16/31/11.2 Ἐορτάσιος (presentazione in terza persona)

- b. Genitivo: usato nella formula *εἴμα/μνήμα* (o altri termini per indicare la sepoltura) τοῦ δεῖνος, enfatizza il possesso del monumento funebre da parte del defunto.

SGO 09/07/08.1 Εὐτροπίου τάφος εἰμί (io sono la tomba di...)

SGO 22/61/03.1 Εὐεβίης τόδ[ε] εἴμα (questa è la tomba di...)

²⁵⁵ Cf. TESTINI 1958, 433. Alcuni esempi di iscrizioni provenienti da Creta che contengono la formula si hanno in BANDY 1963, 236-239. Un documento epigrafico dall'Asia Minore contiene, oltre all'invocazione, la citazione del passo evangelico sopra ricordato: *MAMA 4.35.1* (Frigia, IV/V d.C.) μνήθητι [Κ(ύρι)]ε τοῦ ταπινοῦ ἐπισκόπου Αὐξάνοντη ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλίᾳ σου. Vanno menzionate anche espressioni come Κύριε, βοήθει seguite dal nome della persona ricordata in caso dativo («Signore, aiuta il tale»): Κύριε, βοήθι τῷ Ἐργοδίῳ τῷ Ἰωάννου (ANDERSON 1899, 69, n. 19). Si trova anche la formula Θεοτόκε βοήθει («Madre di Dio, aiuta il tale»): per esempi vd. MONCEAUX 1903, 242s., 251s. Per queste formule vd. GUARDUCCI 1978, 307; sui *tituli memoriales* sia pagani che cristiani cf. GUARDUCCI 1959, 25-28.

²⁵⁶ Negli epitaffi si può trovare l'accostamento di prosa e poesia (generalmente il defunto parla in versi, il passante in prosa): vd. CASEY 2004, 69-72.

²⁵⁷ Sugli usi dei diversi casi vd. DERDERIAN 2001, 72. Solo raramente i nomi sono declinati al genitivo o al dativo in quanto dipendenti non dal formulario convenzionale, bensì da una preposizione come *μετά* o *σύν*, ovvero fungono da complemento di compagnia riferito al defunto principale della sepoltura (p. es. *SGO 16/41/05.1s. μετά... Κοσταντίνης, SGO 14/04/02.3 σὺν ἀλόχῳ... τοῦνομα Θέκλα*). Per l'uso del vocativo negli epigrammi e altri esempi vd. TSAGALIS 2008, 249-252.

²⁵⁸ A.M. RAMSAY 1906, 57 rileva come nelle iscrizioni delle aree orientali i nomi romani siano più frequenti di quelli greci. Per esempi di nomi locali, greci e romani vd. CALLANDER 1906, 169, A.M. RAMSAY 1906, 40, 56s., W.M. RAMSAY 1906b, 319-345. Nomi eroici come Telemaco dimostrano l'influenza della poesia tradizionale anche presso i cristiani: ANDERSON 1906, 195; sul gusto per i nomi omerici in età greco-romana cf. WYPUSTEK 2013, 80.

Una variazione del formulario tradizionale si ha in casi in cui il nome è legato non alla sepoltura, ossia a un elemento esterno al defunto, bensì al suo corpo o alle sue virtù, anche non nella formula fissa «questo è il corpo di...» ma nello svolgimento dell'epigramma.

SGO 22/71/04.2 *σῶμα... Μεγάλη*[c] (corpo di...)

SGO 09/05/12.2 *ὀστέα... Ἡδύος* (ossa di...)

SGO 22/64/01.2 [*κάλ*]λος... *χάριτας... ἡλικίην... Μαρίης* (virtù di...)

SGO 16/34/36.1 *ᾠ Τροφίμου κῆρ* (cuore di...)

- c. Dativo: usato fra l'altro nella formula *εἴμα/μνήμα ἐπί* e in connessione con verbi quali *ἔστησε* o *ἔτεῦξε*, enfatizza la dedica del monumento al defunto.

SGO 14/02/03.1 *Ἄνεκκλήτω* (il vivo ha costruito la tomba per...)

SGO 16/57/01.1 *Παύλη* (il vivo ha costruito la tomba per...)

- d. Accusativo: è usato in formule come «qui X ha seppellito Y» oppure «qui la terra ricopre X».

SGO 16/31/15.1 *ἐνθα χθὼν κατέχει Ἀκάκιον* (la terra contiene...)

SGO 14/06/20.3s. *εἴμα τόδε κεύθει... Οὐραελιανόν* (questa tomba contiene...)

Meno frequentemente il defunto è l'oggetto di una determinata azione di divinità o persone, espressa da verbi come *ἀρπάζειν* (p. es. SGO 14/11/01.1s. *ἤρπ[ασε... Α]ῦρ. Μάγνον*; SGO 21/07/02.4s. *Γεώργιον... ἔσβεσε Μοῖρ' ὀλοή*; SGO 14/02/01.1 *Ἀρητῆν καλέεσκον*).

- e. Vocativo: meno frequente, è usato con appelli o saluti indirizzati direttamente al defunto.

SGO 16/06/02.1 *Γελλία*

SGO 13/08/02.3 *Λουκιανέ*

Un caso particolare è rappresentato da SGO 16/31/13.3-5, dove la generica *persona loquens* dichiara di voler riportare nell'iscrizione i nomi dei defunti che «giacciono qui» (*οἱτι[νες ἐν]θάδε κῖνται, ὧν τοῦνομα γράμ[μασι λέξι]ω*) e li fa seguire in un elenco che occupa gli ultimi due versi dell'epigramma; il primo nome compare in caso accusativo, probabilmente perché sentito come dipendente dal precedente [*λέξι*]ω, gli altri in nominativo, in quanto soggetto della formula *ἐν]θάδε κῖνται: πρῶτον μὲν Τροφίμον, μετέπιτα δ' Ἀντέρωσ υἱός, || κὲ θυγάτηρ Γλύκη, Ἀλεξανδρία δὲ νύμφη*.

Come anticipato negli esempi appena riportati, è significativo stabilire inoltre in quale persona sia stato composto l'epigramma e, conseguentemente, quale sia la *persona loquens*²⁵⁹.

a. Prima persona: la *persona loquens* che si rivolge al lettore possono essere la tomba, il defunto o chi resta in vita²⁶⁰; l'«io» presuppone un «tu», rappresentato normalmente dal lettore-passante²⁶¹ o dal defunto cui si rivolgono i vivi.

²⁵⁹ Sulla persona che parla nell'epigramma e i relativi esempi vd. WALSH 1991, 86-89, DERDERIAN 2001, 77-83, ALONI-IANNUCCI 2007, 43-53, e cf. BRUSS 2005, 74 (che osserva come nei testi iscrizionali più antichi l'«io» *loquens* sia la sepoltura, solo dal V secolo il defunto che prende la parola e fornisce al lettore informazioni sulle circostanze della propria morte), BETTENWORTH 2007, 72 e TSAGALIS 2008, 169, 254-256. Negli epitaffi prendono la parola (e possono accedere al *kleos* attraverso l'iscrizione) anche coloro che normalmente non parlano in pubblico, ossia le donne e i bambini: vd. CASEY 2004, 69, 78; sul paradosso del defunto *loquens* cf. MEYER 2007, 191. Secondo ZANKER 2007, 240-243, a seconda della *persona loquens*, gli epigrammi possono essere inoltre distinti in oggettivi (il defunto è presentato dal lamento o dal poeta) e soggettivi (il defunto parla in prima persona).

²⁶⁰ Se si tratta del defunto, le parole che gli sono attribuite non esprimono i suoi sentimenti, bensì quelli dei vivi che lo fanno parlare tramite l'iscrizione: LATTIMORE 1942, 20; LE BRIS 2001, 151-155. Sul discorso in prima persona vd. GENTILI 1967, 66s., CASEY 2004, 82-85, SCHMITZ 2010, 31-34, TUELLER 2010, 44s. e, per il caso specifico degli oggetti parlanti, WACHTER 2010, in partic. pp. 254-256 per le iscrizioni funerarie. Per esempi della tomba *loquens* vd. TARÁN 1979, 135-140. Per altri espedienti comunicativi legati al discorso in prima persona rimandiamo in partic. a CHRISTIAN 2015, 28-45, 73-75 e, per il discorso pronunciato dall'iscrizione e dal defunto *loquentes*, rispettivamente pp. 46-52, 61-87 e 162-228. Una trattazione sulle modalità di trasmissione del messaggio epigrafico e sul ruolo di dedicante, enunciatore ed enunciatario è in LIVERANI 2014, 9-28.

b. Seconda persona: in questo caso al passante vengono diretti imperativi da parte di un locutore (il lamentatore, chi ha realizzato il monumento o la sepoltura stessa) con i quali si prescrivono le azioni che il *viator* deve compiere davanti alla tomba (per esempio fermarsi, compiangere il defunto, proseguire il cammino con una differente disposizione d'animo); in alternativa, il «tu» si riferisce al defunto, cui si rivolge il vivo *loquens*²⁶².

c. Terza persona: l'epigramma è costruito attorno a formule come «qui giace X», «questa è la tomba di X» oppure «X ha eretto il monumento funebre per Y», che possono essere accompagnate da ulteriori informazioni.

Altri espedienti comunicativi consistono nell'appello rivolto al defunto da parte del passante e nella conversazione, eventualmente nella forma domanda-risposta, che s'instaura presso la tomba tra le due parti e che fornisce tutte le informazioni necessarie sulla persona scomparsa²⁶³.

3. DEITTICI E INDICAZIONI SPAZIALI

Analizziamo ora i deittici, dagli avverbi agli aggettivi dimostrativi, aggiungendo i termini – tra i quali verbi come *κεῖσθαι* e sostantivi come *κῆμα* o *τύμβος* – con cui essi formano gran parte del formulario tipico della poesia tombale.

3.1. ἐνθάδε κεῖσθαι e variazioni; altri avverbi

L'espressione ἐνθάδε κεῖται («qui giace»), da sempre una delle formule topiche di questo genere letterario²⁶⁴, prevale anche negli epigrammi cristiani qui analizzati: nelle iscrizioni non metriche se ne ritrovano altre, come ἐνθάδε κατοικεῖ, ἐκοιμήθη ἐν Κυρίῳ, ἔνθα κεκοίμηται, ἐνθάδε κεῖται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ²⁶⁵ oppure κοιμητήριον οὐκ οἰκητήριον τοῦ δεῖνος, ma il metro esige una più stretta aderenza alla tradizione²⁶⁶.

²⁶¹ Sul defunto o la comunità cui questi apparteneva come «io» parlante nell'iscrizione e sul destinatario cui è indirizzato l'epigramma, il viandante, che è invitato a compiere azioni come il fermarsi a compiangere il morto, e che può essere anche sottinteso nel testo, vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 279-283; al *viator* si può chiedere, in particolare, di recare la notizia della morte del defunto ai parenti lontani, motivo tipico su cui vd. DI MARCO 1997, 145-150. Sul dialogo tra il passante e l'iscrizione vd. anche WALSH 1991, 79-83 (con riferimento anche alla retorica dell'epigramma letterario), CHRISTIAN 2015, 53-57.

²⁶² In tal caso il carne acquista un tono più personale, come in *CEG* 593.3 (Attica, IV a.C.), che si rivolge al defunto chiamando il suo nome e con un *cú* enfatico: ἦς *cú* τυχῶν ἔθανες, Διονύσιε... vd. in proposito TSAGALIS 2008, 123, 127; sul procedimento cf. anche BOWRA 1938, 85. Sul discorso in seconda persona e l'appello al viandante vd. SCHMITZ 2010, 32-34, VESTRHEIM 2010, 67-71.

²⁶³ Vd. TSAGALIS 2008, 256-260, GARULLI 2014a. Un ulteriore espediente consiste nella variazione della *persona loquens* all'interno dello stesso componimento, su cui vd. CHRISTIAN 2015, 170-174 e, per altri esempi, CASEY 2004, 65-67 (*GVI* 942), TSAGALIS 2008, 260s. (*CEG* 530), VESTRHEIM 2010, 72. Il discorso in prima e seconda persona dell'epigramma, insieme alla dizione fortemente tradizionale, permette di applicare a un testo scritto le strategie retoriche proprie dell'oralità: DERDERIAN 2001, 96.

²⁶⁴ Cf. RIFE 2008, 112. Questo lessico si trova già anche in Hom. *Il.* 17.92 Πάτροκλόν θ', ὃς κεῖται ἐμῆς ἔνεκ' ἐνθάδε τιμῆς. Per esempi antichi di questo formulario vd. MORANTI 1972, 21s. Alcune variazioni nell'epigramma iscrizionale e letterario sono illustrate in BRAUN 1985, 59, 65-67. Sul riuso della formula da parte di Giudei e cristiani vd. NOY 1999, 604. Sulle sfumature di significato del verbo *κεῖσθαι* nell'epigramma cf. GULLO 2013, 114.

²⁶⁵ W.M. RAMSAY 1883b, 406 annovera queste ultime due formule tra quelle che consentono di definire cristiana un'epigrafe. ἐνθάδε κατοικεῖ è una variante cristiana dell'usuale pagano ἐνθάδε κεῖται (CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 7).

²⁶⁶ CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 7, 11.

Nella maggior parte delle composizioni metriche, comprese quelle qui studiate, la formula occupa l'*incipit* o, più spesso, l'adonio finale dell'esametro²⁶⁷, p. es. *SGO* 14/07/03.1 **ἐνθάδε κείτε** ἀνήρ ἱερὸς με[γάλοιο] θεοῖο e *SGO* 14/06/18.1 νέος ἠλικεῖ[ην ἔ]ρνος κλυτὸν **ἐνθάδε κίτε**. Si possono incontrare anche alcune strutture meno usuali. In due casi l'avverbio in *incipit* e il verbo κείσθαι o κατακείσθαι sono separati da un elemento interposto; nel primo (*SGO* 16/42/01.1) il verbo giunge così a trovarsi prima della cesura pentemimere, nel secondo, invece, prima della cesura trocaica (*SGO* 14/02/05.2)²⁶⁸. Meno frequentemente la formula è localizzata prima della cesura trocaica (*SGO* 16/31/13.3, *SGO* 16/31/17.3)²⁶⁹. In *SGO* 14/06/07.1, ora all'interno di un trimetro, la formula presenta gli elementi invertiti: ἀρητῆρ ἐσθλὸς τοῦ θεοῦ **κίτε ἐνθάδε**.

L'avverbio ἐνθάδε a inizio verso può precedere altri verbi. Nei primo dei tre casi seguenti il verbo κηδεύειν indica genericamente che la defunta è seppellita «qui» (ma il primo emistichio è metricamente difettoso)²⁷⁰, mentre nel secondo e nel terzo i verbi κοιμᾶν e ἀναπαύεσθαι alludono al sonno e al riposo dei morti, che si risveglieranno con la risurrezione (si tratterà più diffusamente di questo lessico al cap. 3, par. 2); i tre verbi richiedono come soggetto il defunto (anche *loquens*, come in *SGO* 14/06/16.3)²⁷¹:

SGO 14/03/05.1 **ἐνθάδε κ[εκήδευται]** πι]νυτην κρα[δίην ἐπέχουσα]
SGO 11/10/03.2 **ἐνθάδε κοιμῶμε** μέχρ[ις ἀναστάσεω]c] τόπω χάριτι
SGO 14/06/16.3 **ἐνθάδ' ἀναπαυθεῖς** cὺν [ἀ]δελφοῖς ἐμοῖς καὶ παρθένῳ μητρὶ

In *SGO* 16/31/11.2 il soggetto del verbo τέτυκτο, «essere costruito», è il *sema* del vescovo defunto: **ἐνθάδε cῆμα τέτυκτο** ἐπικόπου ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. Una struttura analoga (in sequenza l'avverbio ἐνθάδε, il soggetto bisillabico, il verbo prima della cesura trocaica, la presentazione del defunto al genitivo nel secondo emistichio) si ha anche in *SGO* 22/71/04.1, ma con una variazione; in questo caso il soggetto del verbo non è il *sema*, bensì il *soma* della defunta Megale: **ἐνθάδε cῶμα τέ[θαπται]** Ἄριετονόοι<ο> γυναικό[c]. Il primo emistichio è confrontabile con quello di *AP* 7.689.1 (anonimo) **ἐνθάδε cῶμα λέλοιπεν** Ἄπελλιανὸς μέγ' ἄριετος, con il medesimo *incipit* e un verbo al perfetto dalla stessa struttura metrica prima della cesura trocaica seguito da un nome proprio²⁷². Una forma simile del verbo θάπτειν si trova prima della stessa cesura già in Hom. *Od.* 11.52 οὐ γὰρ πῶ **ἐτέθαπτο** ὑπὸ χθονὸς εὐρουοδείης²⁷³.

²⁶⁷ MORANTI 1972, 22.

²⁶⁸ Cf. la struttura metrica del primo emistichio di *SGO* 16/42/01.1 in partic. con *GVI* 738.1 (Egitto, II/III d.C.) ἐνθάδε νῦν κείμα...; cf. la struttura di *SGO* 14/02/05.2, più rara, con *SEG* 29.312.1 (Corinto, età crist., integrato).

²⁶⁹ Cf. anche p. es. *CEG* 478.1 (Attica, IV a.C.), *CEG* 105.1 (Atene, 400 a.C. circa), *GVI* 732.1 (Anfipoli, III d.C.).

²⁷⁰ Il verbo κηδεύειν è usato anche in *SGO* 14/03/03.1 e *SGO* 22/61/04.2.

²⁷¹ Segnaliamo altri esempi di queste espressioni, anche in iscrizioni non metriche. Per la formula ἐνθάδε κεκήδευται in *incipit* vd. anche *SGO* 14/03/02.1 (Licaonia, III d.C.) e per altre iscrizioni cf. *MAMA* 8.326a.3 (Licaonia, data inc.), *JHS* 4.401.20.5s. (Frigia, IV d.C.). Per ἐνθάδε + una forma del verbo κοιμᾶν cf. *IG* XIV 929.12s. (Ostia, età rom.) e Gr. Naz. *AP* 8.60.1 **ἐνθάδε** Νόννα φίλη κοιμήσατο τὸν βαθὸν ὕπνον. Per ἐνθάδε + una forma del verbo ἀναπαύεσθαι cf. *IG* X 2,1 337 (Macedonia, IV d.C.), *Stud. Pont.* III 12.1s. (Ponto, VI d.C.).

²⁷² Per lo stesso *incipit* ἐνθάδε cῶμα(τα) rispettivamente in un pentametro e in un esametro cf. anche *GVI* 1907.6 (Milano, IV/V d.C.) ἐνθάδε cῶμα λιπὼν ἐς παράδιον ἔβη e *AP* 1.104.2 (IV-VI d.C.) ἐνθάδε cῶματα κείται, τάπερ χρόνος ὄλβιος ἦρε. Per un epigramma dalla struttura e dal lessico simili, ma con un ordine differente dei termini nel primo emistichio, cf. *GVI* 1635.3 (Egitto, IV/V d.C.) cῶμα μὲν ἐνθάδε κείται ἀειμνήστου Μακαρείης, cui è da aggiungere il precedente *CEG* 593.6 (Atene, IV a.C.), costruito con la formula γαῖα καλύπτει: cῶμα μὲν ἐνθάδε cὸν, Διονύειε, γαῖα καλύπτει.

²⁷³ Per la stessa sede metrica nell'esametro del verbo τέθαπται cf. anche *SGO* 16/34/23.1 (Frigia, II/III d.C.), *SGO* 19/09/03.2 (Cilicia età imp.); per la collocazione in clausola vd. *AP* 7.153.4 (attribuito a Hom. o Cleobul., su cui vd. PALUMBO STRACCA 2012), *GVI* 479.1 (Macedonia, II d.C.), *SGO* 16/43/04.1 (Frigia, II/III d.C.); per la forma τέθαμμα in clausola cf. *AP* 7.324.1 (anonimo), *GVI* 1813.1 (Tracia, I/II d.C.).

L'avverbio può anche trovarsi, come di norma, all'inizio dell'adonio finale dell'esametro, ma essere seguito, anziché da una forma del verbo κεῖσθαι, da un altro verbo o da un sostantivo metricamente equivalenti; questa modalità di composizione del verso potrebbe essere considerata una variazione della normale formula in clausola ἐνθάδε κεῖται (in SGO 16/41/05.5 il verbo κεῖσε presenta una certa assonanza con la forma κεῖται)²⁷⁴.

SGO 02/09/28.5 [ο]ὐρανὸν εἰκανό[ρ]ουσε, δέμας δέ οἱ [ἐ]νθάδε Μοίρη
 SGO 09/05/12.1 πῦρ μὲν κάρκας ἔκαυσε, τὰ δ' ὀκτέα ἐνθάδ' ἔνεστιν
 SGO 14/10/01.2 Δόμον τὸ[ν μ]εγάθυμον ἐπ[ί]κ[ο]πον ἐν[θ]άδ' [ὀ]ρ[υ]κτό[ν]
 SGO 16/36/01.2 ἦν γονῖς ἰτεφάν[ωσαν] κ' ἀπόγαμον ἐνθάδ' ἔπενψαν
 SGO 16/41/05.5 τούτους ὡς μάκαρας λιτὴ κορὸς ἐνθάδε κεῖσε

I versi iniziali di due epigrammi provenienti da Gdanmaua, SGO 14/02/05.1 e SGO 14/02/12, presentano un adonio finale analogo, τίς κατάκιτε, che può essere considerato una variazione della formula ἐνθάδε κεῖται, inserito in un contesto riferibile al *topos* della lettura dell'iscrizione da parte del viandante. Questi, infatti, passando accanto al monumento funebre che attira la sua attenzione (SGO 14/02/12.1 τυμβοχοῦς παράγων...), si ferma e, guardandolo (SGO 14/02/05.1 βλέψον σήματι...), legge l'epitaffio. In questo modo può soddisfare la propria curiosità di conoscere chi sia la persona che giace nella sepoltura: SGO 14/02/05.1 ...καὶ ἰσάθροισιν τίς κ[α]τάκιτε, SGO 14/02/12.1 ...γνώθι, βροτέ, τίς κατάκιτε.

Un'ulteriore formula standardizzata che occupa il primo emistichio dell'esametro sino alla cesura pentemimere è composta dall'avverbio ἐνθάδε seguito dall'espressione γῆ κατέχει, che a sua volta introduce il nome e gli attributi del defunto in caso accusativo, p. es. SGO 16/31/88.1 ἐνθάδε γῆ κατέχει Cωσθ[έ]νην ἄνδρα πογητόν. Simile a questa è la formula che contiene il termine γαῖα come soggetto del verbo λαγχάνειν e il defunto in caso accusativo. In SGO 16/59/01.2 il deittico e la formula λάχε γέα si trovano rispettivamente in apertura e in chiusura del verso: ἐνθάδε τὸν κάλλιπτον ἐπιχθονίων λάχε γέα²⁷⁵.

Un secondo deittico è la forma ἔνθα. Se occupa l'*incipit* del verso, nelle iscrizioni metriche cristiane è solitamente seguito dal verbo κατακεῖσθαι (oppure, meno frequentemente, da ὑποκεῖσθαι), sia immediatamente (SGO 16/45/06.1) sia con altri elementi interposti, per cui il verbo giunge a trovarsi prima della cesura trocaica (analogamente alla struttura del tipo ἐνθάδ' ἀνή[ρ] κατάκιτε... vista sopra: vd. SGO 14/02/07.1) o nella clausola dell'esametro (SGO 14/06/22.1)²⁷⁶.

Il primo emistichio integrato di SGO 14/02/02.1 [ἔ]νθα κεκήδευται καλὸν ὄνο[μα] ἔχουσα Ἀμά[τα] può essere confrontato con quello di SGO 14/03/05.1 (visto sopra), che contiene lo stesso verbo κεκήδευται preceduto dall'avverbio, ma, a differenza di questo, nella ricostruzione proposta presenterebbe una struttura metrica ora corretta.

²⁷⁴ Ma ἐνθάδε subito dopo la dieresi bucolica è frequente già in Omero e nella poesia esametrica successiva, p. es. *Il.* 7.322 ἐνθάδε νεκρούς, *Od.* 13.278 ἐνθάδε νυκτός, *Hymn. Hom. Cer.* 150 ἐνθάδε τιμῆς, *Ap. Rh.* 2.1090 ἐνθάδε κέλσαι.

²⁷⁵ Cf. anche un verso dal lessico simile, anche se dalla struttura differente, se la ricostruzione è corretta: *SEG* 37.198.1 (*Attica*, I a.C.-II d.C.) [γαῖα μὲν ἐνθάδε σ]ῶμ' Ἀθητικὸν λάχεν...

²⁷⁶ Cf. anche altri esempi di iscrizioni in prosa da contesti differenti: *IG* X 2,1 338.1 (*Tessalonica*, V/VI d.C.), *SEG* 41.1688.1 (*Egitto*, VI d.C.), *IG* XIV 559.1 (*Sicilia*, data inc.), *SEG* 36.1183 (*Galazia*, data inc.). Da aggiungere al catalogo di passi analizzati è il frammentario SGO 24/07.1 ἔνθα Μακη[δό]νιος.

Anche in *SGO* 14/07/04.1 Γοῦρδος ἀνήρ ἀγαθὸς ἐνθ' εὐδαι· ὅστε πέλεια, come in *SGO* 14/03/05.1 e *SGO* 11/10/03.2, il deittico accompagna un verbo indicante il sonno del defunto²⁷⁷, un'alternativa a κείσθαι.

SGO 16/31/15.1 ἐνθα χθὼν κατέχει Ἀκάκιον κόρροναν ἄνδρα contiene nell'*incipit* una variazione della formula ἐνθάδε γῆ κατέχει, con il termine γῆ sostituito dall'equivalente metrico χθών, sempre seguita dal defunto in caso accusativo. Una struttura analoga si ha in *SGO* 05/01/59.1 (Smirne, I/II d.C.) ἐνθα κοροὸς κατέχει κλυτον οὔνομα, παῖδα Τ<ρ>ύφωνα, con il termine κοροός in luogo di γῆ o χθών.

Un'ultima posizione dell'avverbio è nella clausola dell'esametro²⁷⁸. Si può verificare come *SGO* 16/31/17.13 e *SGO* 16/31/83B.28, provenienti entrambi da Appia, presentino la stessa struttura, per cui possono essere considerati due versi formulari all'interno del medesimo contesto geografico; a questi va aggiunto *SGO* 16/31/93A.3.

Negli epigrammi qui studiati compaiono anche gli avverbi di luogo ἐνταῦθα (*SGO* 14/02/01.2) e ὅδε (*SGO* 14/02/02.3)²⁷⁹.

3.2. τόδε εἴμα; aggettivi dimostrativi + altri sostantivi

Il luogo in cui si trova il monumento funebre può essere rimarcato anche dagli aggettivi dimostrativi ὅδε e οὗτος, che indicano vicinanza rispettivamente a chi parla e a chi ascolta²⁸⁰.

Il dimostrativo τόδε esplicita il «riferimento alla dimensione materiale e spaziale del supporto» e «lega indissolubilmente il nome del defunto con la sua pietra tombale». In molti casi l'epitombio annuncia il nome del defunto in caso genitivo facendolo precedere o seguire dall'indicazione τόδε εἴμα, ovvero «la forte determinazione spaziale del *sema* in relazione al soggetto a cui la tomba appartiene»; si tratta di una formula fissa in età arcaica, ma assai comune anche successivamente, come mostrano le sue numerose occorrenze nei testi oggetto di questo studio²⁸¹.

Il nesso εἴμα τόδε è declinato prevalentemente al nominativo (in espressioni come «questa è la tomba di...» oppure «questa tomba ricopre il defunto...») o all'accusativo (in espressioni come «X ha realizzato questa tomba» oppure «tu, viandante, vedi/guarda questa tomba»). In tutta la poesia sepolcrale greca, all'interno dell'esametro si trova normalmente nell'*incipit* del verso (*SGO* 02/09/31.1 εἴμα τόδε Στεφάνοιο τὸν ἐν ζωοῖσιν ἀκούεις) oppure, nella forma τόδε εἴμα, tra il secondo *longum* e la cesura trocaica; in quest'ultimo caso è spesso preceduto dal nome del defunto cui appartiene il *sema* in caso genitivo, come in *SGO* 22/61/01.1 Ἀμβριλίου τόδε εἴμα παίδων δίχα πότμον ἐλόντος. L'antecedente omerico di questa struttura topica è Hom. *Il.* 7.89 ἀνδρὸς μὲν τόδε εἴμα πάλαι κατατεθνηῶτος²⁸².

²⁷⁷ Su quest'immagine e l'uso omerico di εὐδαι cf. GALLAVOTTI 1975, 180s. Un uso ripetuto del verbo εὐδαι si ha in Antip. Sid. *AP* 7.29.1-3: vd. PENZEL 2006, 90.

²⁷⁸ Quest'uso è raro fuori dall'Asia Minore; segnaliamo *IGUR* 1242.5 (Roma, I/II d.C.).

²⁷⁹ Per ἐνταῦθα nell'esametro cf. anche p. es. *GVI* 1864.1 (Atene, II/III d.C.); nel trimetro cf. p. es. *SGO* 09/06/11.1 (Bitinia, I/II d.C.), *GVI* 405.1 (Puteoli, II d.C.). Per ὅδε cf. anche p. es. *GVI* 700.1 (Egitto, II a.C.), *GVI* 1161.15 (Tracia, I/II d.C.).

²⁸⁰ Su questi deittici vd. ECKER 1990, 122s.

²⁸¹ Le citazioni sono tratte da STRUFFOLINO 2010, 359, 367. Sull'uso del sintagma τόδε εἴμα nell'epigramma piú antico vd. ECKER 1990, 51s., WACHTER 2010, 255s. Il termine εἴμα adottato per indicare la sepoltura è tipico delle iscrizioni dell'Asia Minore: BANDY 1963, 235.

²⁸² Cf. anche Hom. *Od.* 23.202 οὕτω τοι τόδε εἴμα πιφαύσκομαι... Per esempi antichi di questo formulario vd. MORANTI 1972, 19-21.

Più raramente il nesso, sempre nella forma τόδε εἴμα, è collocato dopo il quarto *longum* (*SGO* 14/10/01.1 τὸ[ν] κλυτὸν ἠ[γ]ητ[ῆ]ρα [θε]οῦ **τόδε εἴμα** κ[αλ]ύπτι)²⁸³ oppure nella clausola dell'esametro (*SGO* 14/11/01.6 μνήμησ χάριν τῆσ <σ>ῆσ ἀνέστησεν **τόδε εἴμα**)²⁸⁴. La medesima espressione – con il sostantivo εἴμα preceduto o seguito dal pronome – può essere declinata in dativo (spesso introdotta dalla preposizione ἐπί) e occupare la clausola o altre sedi dell'esametro (rispettivamente *SGO* 14/03/04.6 e *SGO* 14/05/02.1, *SGO* 24/23.1)²⁸⁵.

Il deittico ὄδε può connotare altri sostantivi già impiegati tradizionalmente nella poesia tombale per indicare il monumento funebre, in particolare μνήμα (*SGO* 14/06/04.4) e τύμβος (p. es. *SGO* 14/02/02.4); in altri casi si riferisce in modo più specifico alla stele (*SGO* 14/06/08.3 στήλην, *SGO* 09/07/08.5 πλάκα) o all'iscrizione (p. es. *SGO* 14/02/12.3 τίτλον). I sostantivi e il relativo aggettivo possono essere variamente declinati e dislocati all'interno dell'esametro e del pentametro²⁸⁶.

In *SGO* 16/31/17.3 ἐνθάδε κεῖμη ὑπὸ **χθόνα τήνδε** κ[αλύπτ]ρη[ν] l'aggettivo dimostrativo connota invece la terra, cui è aggiunto l'epiteto κ[αλύπτ]ρη[ν]; quest'ultimo potrebbe alludere, variandola, alla formula omerica adottata per descrivere il suolo che ricopre il defunto, Hom. *Il.* 6.464, 14.114 ...χυτή κατὰ γαῖα καλύπτοι²⁸⁷. Anche in *SGO* 14/06/11.1 **γαῖα** Γερόντιον **ἦδε** χυτή χάδεν, οσ περὶ πάντας l'aggettivo connota la terra che ricopre i resti del defunto²⁸⁸.

Un uso particolare si ha in *SGO* 15/02/07.5 **εἴμα** ἀρετῆσ **τόδε** ἀνδρὸσ ἀμύμονοσ ἐνδον ἐλοῦσα. Il deittico viene trasferito dalla sepoltura che contiene i resti mortali del defunto al corpo che vi è contenuto; la formulazione potrebbe forse essere considerata una sottile variazione, basata su una paronomasia, del più usuale nesso εἴμα τόδε. Un altro tra i rari esempi del suo utilizzo è *SEG* (Tessaglia, II d.C.) 28.507.a.1s. στήλη σοι τόδε εἴμα Μενιπιανῆσ, παροδεῖτα, || δείκνυσιν...²⁸⁹.

Nell'unico distico che compone *SGO* 15/02/13 compare, al v. 2, solo il deittico τόδ': ζωὸσ ἐὼν **τόδ'** ἐτεύξεν ἐῖ ἐνὶ πατρίδι γ[αί]η; vi si può considerare sottinteso l'usuale sostantivo εἴμα. La medesima osservazione vale con ogni probabilità anche per *SGO* 23/14 (proveniente dalla stessa area, Ancira, e databile ugualmente al IV secolo circa), il cui secondo verso è frammentario, ma che coincide nella parte superstite con *SGO* 15/02/13.

Gli stessi sostantivi visti sopra (*SGO* 16/31/17.1 εἴμα, *SGO* 16/57/01.1 τύμβος, *SGO* 14/02/14.1 στήλη e *SGO* 14/06/17.11 τίτλοσ, cui è da aggiungere il più raro γράμμα in *SGO* 16/31/11.1) possono essere specificati anche dall'aggettivo οὗτοσ²⁹⁰.

²⁸³ Per la stessa posizione cf. anche p. es. *GVI* 1015.9 (Egitto, I/II d.C.), *IG* IX,2 646.2 (Tessaglia, II d.C.), *GVI* 590.1 (Roma, III d.C.).

²⁸⁴ Per la stessa posizione vd. Hom. *Od.* 21.231 e cf. anche p. es. *CEG* 143.1 (Corcira, VII/VI a.C.), *GVI* 1549.7 (Renea, II a.C.), *GVI* 761.1 (Taso, II/I a.C.), *SGO* 05/01/53 (Smirne, II/I a.C.).

²⁸⁵ Per il nesso (ἐπί) εἴματι τῷδε in clausola, diffuso in tutto il mondo greco, cf. p. es. *GVI* 48.1 (Amorgo, I d.C.).

²⁸⁶ I nessi sono convenzionali e assai frequenti in tutta la poesia sepolcrale greca; ne riportiamo un altro esempio più antico per ciascuno. Per μνήμα τόδε cf. *CEG* 103.1 (Attica, V/IV a.C.), per ὄδε τύμβοσ *CEG* 553.2 (Atene, IV a.C.), per ἦδε σορὸσ *CEG* 617 (Attica, IV a.C.), per ἦδε στήλη *CEG* 532.1s. (Atene, IV a.C.); per ὄδε τίτλοσ e ἦδε πλάξ cf. rispettivamente i non metrici *MAMA* 7.484.7s. (Frigia, data inc.) e *EAM* I 206.3 (Macedonia, data inc.). Per χθὼν ἦδε cf. *CEG* 543.8 (Atene, IV a.C.). Vd. in GUARDUCCI 1974, 143-146 un catalogo del lessico per indicare la sepoltura.

²⁸⁷ Per alcuni esempi del riuso di questa formula negli epigrammi (a partire dall'epitaffio di Omero *AP* 7.3) cf. GARULLI 2012, 206-211.

²⁸⁸ Per il nesso ἦδε γαῖα cf. anche *GVI* 1693.5 (Demetriade, III/II a.C.), *SGO* 15/02/09.1 (Ancira, I d.C.), *SGO* 09/14/02.2s. (Bitinia, età imp.).

²⁸⁹ Un esempio di questa paronomasia (ben nota a Platone) che coinvolge i termini εἴμα e εἴμα si ha in *GVI* 632.1s. (Atene, III a.C.) εἴμα τόδ' ἐν κενεαῖ κείται χθονί, εἴμα γὰρ ἔδρα || Ὡρείου κρύπτει πυρκαϊῆ φθιμένου. Per il nesso τόδε εἴμα cf. anche i frammentari *IG* V,1 943.3 (Citera, data inc.) e *IG* X 2,1 284.6 (Tessalonica, II d.C.).

²⁹⁰ Anche questi nessi sono convenzionali. Per τοῦτο εἴμα cf. p. es. *SGO* 01/20/35.1 (Mileto, II a.C.), per ουτοσ ὁ τύμβοσ *IGUR* 1263.1 (Roma, I d.C.), per αὕτη στήλη – frequente in Asia Minore in iscrizioni sia metriche sia in prosa

In due casi si allude alla sepoltura in un modo meno diretto. *SGO* 16/06/01 e *SGO* 16/45/04.3 utilizzano la metafora della «casa eterna» con il nesso δόμος οὔτος (sulla quale vd. cap. 4, par. 3.1)²⁹¹, mentre *SGO* 09/07/08.6 riporta un termine già omerico²⁹², γέρας, intendendo che il monumento funebre con l'iscrizione costituisce il giusto «onore» tributato al defunto e ne garantisce il ricordo nel tempo.

3.3. Altre indicazioni spaziali

Alcuni epigrammi forniscono informazioni più concrete e dettagliate, legate al contesto contingente, sulle caratteristiche del luogo che ospita i resti dell'estinto.

I defunti di cui si parla in *SGO* 14/06/17.7, inseparabili in vita e accolti in un'unica sepoltura, sono vicini anche nella morte, come pure i fratelli del frammentario *SGO* 22/61/08, mentre in *SGO* 21/07/02.5s. Giorgio giace vicino al nonno. In *SGO* 16/31/15 sono ricordati più personaggi, tra cui Domna, che riposa nel «proprio» *tymbos*, e la figlia, sepolta con il padre in quello del nonno²⁹³.

<i>SGO</i> 14/06/17.6	καὶ πάλιν θανόντες ἐν ἐνὶ κτηλέω ²⁹⁴ κατάκιντε
<i>SGO</i> 22/61/08	...καὶ ἄωριοι ἐν ἐνὶ τύμβω πετρῶμας[ι] κεῖντε παῖδες ἀποφθίμενοι
<i>SGO</i> 21/07/02.5s.	...ἄγχι δὲ πάππου κεῖται νέος Φαέθων Ἑλικώνιος...
<i>SGO</i> 16/31/15.12	Δόμνη σεμνοτάτη τύμβοις ἰδίοις δὲ κῆται
<i>SGO</i> 16/31/15.15	τύμβοις παππῶις μετὰ τοῦ πατρὸς ἐνθάδε κῆτη

In *SGO* 16/45/07.1 e *SGO* 16/59/01.1, che specificano la collocazione del monumento funebre presso la strada²⁹⁵, si possono riconoscere una struttura e un lessico simili: il sostantivo μνήμη (che sostituisce il più usuale μνήμα), l'indicazione ἐν παρόδουσσιν ο ἐν παρόδῳ, la formula ἦν ἔτευξεν seguita dal nome di chi ha realizzato il monumento.

<i>SGO</i> 16/45/07.1	μνήμη ἐν παρόδουσσιν ἦν ἔτευξεν Δαμας πρόηκος
<i>SGO</i> 16/59/01.1	μνή(μη) ἐν παρόδῳ ἦν ἔτευξεν Ἰεωτηλία

SGO 08/08/13.7 ἐν ἀγείῳ **τε τόπω** εὔ[δει νῦν] Χρειατοῦ ἄχραντο[c] si riferisce probabilmente alla santità del sito che ospita la sepoltura; il termine τόπος con cui essa è indicata, assai diffuso in Oriente e in particolare in Isauria, Cilicia e Siria²⁹⁶, compare anche in *SGO* 11/10/03.2 ἐνθάδε κοιμῶμε μέχρσι ἀναστάσεω[c] **τόπω χάριτι**.

– *GVI* 208.1 (Frigia, II/III d.C.); per οὔτος/αὕτη τίτλος, pure assai frequente nella stessa area, cf. iscrizioni non metriche come *SEG* 6.360.4s. (Licaonia, IV d.C.). Il nesso γράμμα τοῦτο è invece molto raro; segnaliamo *VULIC* 1934, 56.58.12s. (Macedonia, III d.C.).

²⁹¹ Per il nesso οὔτος δόμος cf. p. es. *SGO* 16/45/05.2 (Galazia, II/III d.C., nella stessa sede di *SGO* 16/06/01.6) τὴν ὀλιγοχρονίην οὔτος ἔχει ὁ δόμος.

²⁹² Cf. *Hom. Il.* 16.675 e *Od.* 24.296 per la formula ...τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων. Per il nesso τοῦτο γέρας cf. p. es. *SGO* 16/04/03.2 (Frigia, II d.C., nella stessa sede di *SGO* 09/07/08.6). Per questo lessico omerico cf. *HORSLEY* 2000, 61.

²⁹³ Sulle più antiche tombe di famiglia vd. *HUMPHREYS* 1980, 105-122.

²⁹⁴ Sull'uso del raro termine κτήλαιον vd. *TESTINI* 1958, 516.

²⁹⁵ Per questa tematica nell'epigramma iscrizionale e letterario vd. *ECKER* 1990, 168-189, *BRUSS* 2005, 38-87 e cf. *CASSIO* 2007, 9. Una variazione (la tomba si trova presso il mare in *SGO* 01/05/02 e 05/01/42) è presentata in *LE BRIS* 2001, 19.

²⁹⁶ *TESTINI* 1958, 82, 516, 519. L'indicazione ἄγιος τόπος è tipica delle iscrizioni cristiane, non solo funerarie: cf. p. es. *SEG* 28.1324.5 (Commagene, V d.C.).

I due coniugi di *SGO* 13/07/03 giacciono l'uno di fronte all'altra vicino all'entrata della «casa» di Giovanni il Battista, ossia in una chiesa a lui dedicata, e possono pertanto vantare una sepoltura «ad sanctos»²⁹⁷.

SGO 13/07/03.1-3 ω ξένε, Καρτερίης ὁράας τάφον, **ἀντία δ' αὐτοῦ**
(età cristiana) κευθόμενος κεῖται τῆςδε πόσις φθίμενος,
 ἐγγύθι Βαπτιστοῦ παρὰ προθύροισι μελάθρου

Altrettanto preciso è *SGO* 16/42/02. L'epigramma, dopo aver presentato il defunto e la sua sorte, nell'ultimo distico si sofferma a ricordare brevemente anche la figlia, la cui tomba si trova a sinistra di quella del padre:

SGO 16/42/02.5s. θυγατέρος δ' ἄρα τοῦ Λεοντίδος ἔγγυθι τύμβος
(data incerta) **λαίῃ παρακέκλιται φραιτέρω[ι]ο πατρός**

I due deittici di *SGO* 09/05/15.3s. non descrivono la sorte delle spoglie di Attia, bensì della sua anima: la *psyche* è accolta nel paradiso dalla «santa mente», dal coro dei santi e dai profeti. Si tratta di un uso alquanto insolito, dal momento che l'avverbio «qui» normalmente indica il luogo dove si trova il corpo del defunto, non la sua anima, che ha raggiunto una dimensione completamente estranea a quella terrena.

SGO 09/05/15.3s. ὄδε σε καὶ παράδεικος ἔχει ψυχὴν τε ἅγιος νοῦς,
(IV-V d.C.) καὶ χορὸς ἔνθα ἀγίων ἐν ἀγαλλομένοισι [π]ροφήταις

4. ALTRI VERBI O ESPRESSIONI INDICANTI CHE LA TOMBA OSPITA IL DEFUNTO

4.1. La sepoltura contiene il defunto

In greco la tipica formula sepolcrale «questa tomba contiene...» oppure «qui la tomba contiene...» è resa normalmente con uno dei termini indicanti la sepoltura e dal verbo ἔχει o κατέχει. Nei nostri epigrammi è presente la formula τύμβος ἔχει, di norma accompagnato da un deittico nella forma di un avverbio di luogo o di un aggettivo dimostrativo, come spiegato nei paragrafi precedenti, in *SGO* 16/31/82.1 (data inc.) Ἀκύλαν, καθορᾶς, κατέχ[ει] ξένε οὗτος ὁ τύμβος e *SGO* 22/61/02.2 (età cristiana?) [Αὐ]ξίβιον ὄδε [τύ]μβος ἔχει ἔ[πι]κυδέα φῶτ[α]²⁹⁸:

Il verso iniziale di *SGO* 16/31/83 (300 d.C. circa), ipermetro, contiene la formula ἐνθάδε τόνβος ἔχει seguita come di norma dal nome del defunto in accusativo; l'*incipit* è usato anche da Gregorio di Nazianzo in *AP* 8.1.1²⁹⁹.

SGO 14/02/04.1 (data inc.) εἴμα τόδ' ἀθρήσας εἶτη τίνα τόνβος ἐρύκι e *SGO* 14/02/07.1 (data inc.) εἴμα τόδ' ἀτρήσι, ἐν ἴτη, τίνα τόνβος ἐρύκι, di provenienza affine, mostrano una struttura e un lessico

²⁹⁷ La definizione è di MERKELBACH-STAUER 2001, 43. Sulla sepoltura «ad sanctos» vd. CARLETTI 1999, 599s., SAMELLAS 2002, 221-224.

²⁹⁸ Altri esempi di questa formula, i cui elementi – sostantivo, verbo, eventuale deittico – possono essere variamente dislocati all'interno dell'esametro e del pentametro: Leon. *AP* 7.19.3, *IGUR* 1305.2 (Roma, II d.C.), *GVI* 1454 (Sabini, II/III d.C.), *GVI* 584.2 (Tessaglia, III d.C.), *GVI* 1776.2 (Taso, III d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.147.3, 8.192.3, Paul. Sil. *AP* 7.4.2, Agath. *AP* 7.569.3.

²⁹⁹ Cf. anche *IG XIIsuppl.* 158 (Tera, data inc.) ἐνθάδε ὁ τύμβος ἔχει νέκυν Εὐμόλπην Ἐλπίδος.

assai simili. In questi casi il *tymbos* è soggetto del verbo ἐρύκειν, «trattenere, contenere». Si confrontino versi omerici come *Il.* 10.161 εἶται ἄγχι νεῶν, ὀλίγος δ' ἔτι χῶρος ἐρύκει e 16.369 Τρωϊκόν, οὐκ ἀέκοντας ὀρυκτὴ τάφρος ἔρουκε: si può ritenere che, all'interno dell'adonio finale, i sostantivi bisillabici χῶρος e τάφρος del modello epico siano stati sostituiti dall'epigrammatista con il metricamente equivalente τύνβοσ³⁰⁰.

Un altro verbo significativo, anche se meno comune, è costituito da κεύθειν, avente sempre il significato di «nascondere» o «contenere», «trattenere», che in *SGO 14/06/04.4* (350-380 d.C.) si trova, riferito ora allo μνήμα, all'interno di un pentametro e nella forma del perfetto (ma si colloca di preferenza nella clausola dell'esametro: vd. *infra* par. 4.2, n. 1): [λ]αοῦ σακκοφόρου μνήμα κέκευθε τόδε. La clausola è confrontabile con quella di *SGO 03/06/08.2* (Ionia, tarda età ellenistica) Θειοφάνην οἰκτρὸν εἴμα κέκευθε τόδε³⁰¹.

Assai più raro nella poesia sepolcrale è il termine λάινα (*SGO 17/08/99.1*)³⁰².

4.2. La terra contiene il defunto

Nell'ulteriore costruzione tipica «la terra ricopre X» un sostantivo indicante il suolo al nominativo – normalmente γαῖα – è accompagnato da alcuni verbi specifici e dal nome del defunto all'accusativo.

1. *SGO 14/03/04.1* (data inc.) τὸν κλυτὸν ἐν μερόπεσσι βροτῶν ὑπὸ γῆα κέκευθεν

Il modello di quest'utilizzo del verbo κεύθειν potrebbe essere Hes. *Th.* 505 ...τὸ πρὶν δὲ πελώρη Γαῖα κεκεύθει; più tardi la clausola ...χυτὴ κατὰ γαῖα κεκεύθει è ripetutamente impiegata da Quinto Smirneo (1.109, 3.464, 7.656, cf. anche 1.2 ...ὄστέα γαῖα κεκεύθει). In ambito funerario lo stesso verbo è presente già in alcuni epigrammi attribuiti a Simonide (*AP* 7.300.1s. ἐνθάδε Πυθῶνακτα κασίγνητόν τε κέκευθε || γαῖ'..., *AP* 7.301.1 εὐκλέας αἰα κέκευθε, Λεωνίδα..., *AP* 7.443.4 ἄψυχ' ἐμφύχων ἄδε κέκευθε κόνις³⁰³). Altri casi analoghi successivi a questo poeta sono frequenti. In *GVI* 1445.1 (Taman, IV/III a.C.) e *SGO 08/04/03.1* (Smirne, I a.C.) l'adonio finale coincide con quello dell'epigramma per Giusto, mentre *GVI* 519.2 (Roma, II d.C.) αἰα κέκευθεν contiene la variazione αἰα già simonidea; strutture del verso differenti si hanno in *GVI* 529.1 (Panticapeo, IV/III a.C.) [γῆ] Κυθία περιβᾶσα Ἑκαταῖον τόνδε κέκε[υθε] e *SEG* 26.284.2 (Attica, II d.C.) Κυίντων Φοντήιον Γαργήττιον ἦδε κέκευθε || χθῶν...³⁰⁴.

³⁰⁰ Cf. anche p. es. Hom. *Od.* 9.302 ...ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρουκεν e 17.408 ...ἀπόπροθεν οἶκος ἐρύκοι, Hes. *Th.* 616 ...μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει, ripreso da Ap. Rh. 1.102 ...ὑπὸ χθόνα δεσμὸς ἔρουκε, QS 3.209 ἐν ἄκτει γῆρας ἐρύκει, Nonn. *Par.* 4.38 καὶ οὐ κέο θεσμὸς ἐρύκει; in altri casi il verbo può essere preceduto dall'oggetto, come in QS 11.186 ...ἵππον ἔρουκε, Nonn. *D.* 23.233 ...μῆνιν ἐρύκω.

³⁰¹ Cf. la posizione del verbo con *GVI* 1873.20 ...ετυγερόδ γάρ με κέκευθ' Αἴθης (Egitto, II a.C.) e gli analoghi *GVI* 755.2 (Calcide, II/I a.C.) e *GVI* 521.2 (Creta, III d.C.) ...ἄδε κέκευθε κόνις. Cf. PENZEL 2006, 77s.

³⁰² Si può citare l'integrazione proposta in *IGUR* 1158.2 (Roma, data inc.) [λάρνακι κεῖτ' Ἀν]ύτη τῆδ' ἐνὶ λαϊνέη.

³⁰³ Su questi epigrammi attribuiti a Simonide vd. PAGE 1981, 196s., 293s., 272-274; sugli epigrammi simonidei conservati nell'*Antologia Palatina* vd. BRAVI 2006, 28-30. La posizione del verbo κέκευθε nel pentametro coincide con quella di *SGO 14/06/04.4*. Per la stessa clausola di Simonide κέκευθε κόνις, presente anche in *SGO 07/07/01.2* (Lampsaco, V a.C.; vd. BRAVI 2006, 75-77, PETROVIC 2007b, 250-259), vd. inoltre Antip. Sid. *AP* 7.6.4, Agath. *AP* 7.612.2 e cf. *AP* 9.188.2 (anonimo) φθέγμα Πανελλήνων πᾶσα κέκευθε σελίς.

³⁰⁴ Per la preposizione ὑπὸ seguita dal sostantivo γαῖα dopo il quarto *longum* dell'esametro cf. p. es. *SGO 03/06/08.5* (Ionia, I/II d.C.) ...κρουεῖν ὑπὸ γ[α]ῖαν ἔθηκον, *SGO 17/12/02.1* ...γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι (Licia, data inc.).

2. SGO 16/59/01.2 (data inc.) ἐνθάδε τὸν κάλλιπτον ἐπιχθονίων **λάχε γέα** || Μάξιμον...

L'epigramma per Massimo impiega il verbo λαγχάνειν. Dal punto di vista lessicale il verso si può accostare a *SEG* 2.461.4 (Scizia Minore, I a.C.-I d.C.) ...*γῆ λάχεν* ὠκύμορον e *SEG* 37.198.1 (Attica?, I a.C.-II d.C.) [*γαῖα μὲν ἐνθάδε* ε]ῶμ' Ἀτθίς *λάχεν*... Può essere confrontato anche con *SGO* 22/45/01.3, dove il defunto ottiene il *sema*. In questo caso il soggetto e l'oggetto di λαγχάνειν sono invertiti rispetto alla costruzione del tipo *λάχε γέα Μάξιμον*, dal momento che il soggetto è il defunto, l'oggetto è la tomba:

3. SGO 22/45/01.3 (497/8 d.C.) ἕξ δ' ἔτεων δεκάδων, ἌΝΟ φέρων **λάχε ε[ι]ῆμ'** ἐνὶ γαιῆ (ipermetro)

La struttura nella quale la persona scomparsa ottiene un male legato alla morte, alla sepoltura e al lutto è ben nota all'epigramma sepolcrale sin dall'età arcaica: uno degli esempi piú antichi è l'epitaffio per Frasiclea (*CEG* 24.2 ἀντὶ γάμο παρὰ θεῶν τοῦτο *λαχῶς ὄνομα*), riecheggiato anche in composizioni successive, come *SGO* 03/06/05.6 (Ionia, I a.C.) παρθένος, ἐγ δ' ἔλαχον *εῆμα* τόδ' ἀντὶ γάμο[υ]³⁰⁵.

4. SGO 14/06/11.1 (data inc.) *γαῖα* Γερόντιον **ἦδε χυτὴ χάδεν**, ος περὶ πάντας

Molto piú raro è il verbo χανδάνειν³⁰⁶, che occorre anche in *Stud. Pont.* III 145a.1 (Ponto, data inc.) *Κευῆρον πολύμητιν ἐπὶ [χ]άδε γαῖα* θανόντα. Il nesso omerico *γαῖα χυτὴ* è piú comune, soprattutto in associazione al verbo καλύπτειν, pur con una differente disposizione all'interno del verso³⁰⁷. Il modello Hom. *Il.* 14.114 Τυδέος, ὃν Θήβηρι *χυτὴ κατὰ γαῖα* καλύπτει viene variato p. es. in Ap. Rh. 4.1536 εὐ κτερέων ἴχοντα, *χυτὴν ἐπὶ γαῖαν* ἔθεντο e spesso seguito dalla poesia successiva, che ne ricalca il secondo emistichio³⁰⁸.

5. SGO 15/02/07.1s. ἠλικίης γερασόν, πινυτῆ γεραρότερον **αἰα**
(IV d.C.) Λολ(λ)ιανὸν **λαγόνων ἔνδον ἔλοῦσα** πύθει

Meno frequente è anche il participio aoristo del verbo αἰρεῖν sempre riferito alla terra; il sintagma ἔνδον ἔλοῦσα viene ripetuto nella clausola dell'esametro nella stessa iscrizione al v. 5. A partire dalla poesia ellenistica il termine λαγόν, «ventre», nei casi diversi dal nominativo singolare si trova spesso prima della cesura pentemimere dell'esametro o della cesura del pentametro; il suo uso in quest'epigramma può essere considerato una variazione del piú comune tema del κόλπος della terra³⁰⁹.

³⁰⁵ Per l'espressione *λάχε εῆμα* cf. anche *GVI* 1233.8 (Egitto, II/I a.C.) *κεῖμαι δ' ἐν Χηεδίηι, εῆμα λαχοῦσα τόδε*, *IG* XIV 2461.6 (Gallia, data inc.) *εὐεβίη τροφῶν [δὲ] λαχὼν τόδε εῆμα [π]έπαυμαι*.

³⁰⁶ Cf. anche *RECAM* II 14.3 (Galazia, età imp.) e *IG* XIV 2361.5 (Aquilieia, data inc.), nei quali però il soggetto è il τύμβος.

³⁰⁷ DEE 2002, 160.

³⁰⁸ P. es. *Or. Sib.* 4.185, *IG* X 2,1 758.4 (Tessalonica, II/III d.C.), *SGO* 04/18/01.1 (Lidia, II/III d.C.). QS 3.573 contiene invece il nesso *γαῖα χυτὴ* in *incipit*.

³⁰⁹ Per *αἰα* cf. p. es. il modello omerico in Hom. *Il.* 3.243; per *λαγόν* cf. Ap. Rh. 4.1613, *GVI* 1903.12 (Megara, III d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.185.2, *Carm.* 1.2.2.466, Nonn. *Par.* 12.133, Agath. *AP* 7.574.8.

6. SGO 16/06/02.1s. Ζμύρνα σε τὰν περίεαμον ἐγείνατο, Γελλία σεμνή,
(Π/III d.C.) **Εὐμενέων δ' ὑπέδεκτο κλυτὸν πέδον** ἀλλὰ σὺ μούνα

L'esordio dell'epigramma presenta le due terre che hanno visto nascere la defunta Gellia e in cui ora essa è «accolta», rispettivamente Smirne e Eumeneia. La forma ὑπέδεκτο negli epigrammi sepolcrali può avere come soggetto la terra o la polvere³¹⁰. Il nesso κλυτὸν πέδον parrebbe inedito, ma è formato da materiale tradizionale; κλυτός è un epiteto omerico e il sostantivo πέδον, che trova numerosissime attestazioni in poesia sempre a partire dall'epica arcaica, se è collocato prima della dieresi bucolica può essere preceduto da un epiteto prevalentemente bisillabico³¹¹:

Ap. Rh. 4.1396	πλαζόμενοι ἴξον δ' ἱερὸν πέδον, ᾧ ἔνι Λάδων
Antip. Thess. AP 9.417.3	ποσσὶ γὰρ ᾠρουσεν νοτερόν πέδον, ἀλλὰ τὸ νοθέε
Or. Sib. 14.120	ἀρδεύει δὺ ἔτη τὸ μέλαν πέδον Αἰγύπτου
[Opp.] C. 2.149	κύματος ἐξαναδῶσα, νέον πέδον Ἡρακλῆος
Gr. Naz. Carm. 1.1.18.54	πατρώαις, Δαυὶδ δὲ φίλον πέδον αἰψα κίχανον
QS 3.88	ἐς Διὸς οἰχομένῳ <u>ζάθεον πέδον</u> οὐ γὰρ ἐφκει
Nonn. D. 13.161	ἔδρανα καὶ Δίου <u>κρῶναδὸν πέδον</u> , οἱ τ' ἔχον ἄκρην

7. SGO 14/06/20.1s. ἀνέρα κυδάλιμον ἀγανόφρονος ἠδ' ἀγαθοῖο
(data inc.) ὀλβίου πατέρος **γαίης τ' ἐρίβωλον ἄρουρης**

Nei primi due versi del carme, che contiene il riferimento al defunto in caso accusativo (ἀνέρα κυδάλιμον), è sottinteso uno dei consueti verbi visti sopra. Il lessico relativo alla terra trova due paralleli significativi nella poesia arcaica e in particolare in una clausola omerica:

Hom. Il. 21.232	δείελος ὄψε δύνων, κιάσει δ' ἐρίβωλον ἄρουρα
Hymn. Hom. Cer. 471	αἰψα δὲ καρπὸν ἀνήκεν ἄρουράων ἐρίβωλων

Il termine ἐρίβωλος, raro, è attestato soprattutto in Omero e in Quinto Smirneo, mentre il sostantivo ἄρουρα in clausola trova numerose attestazioni successive³¹².

Insolita è l'applicazione al verbo καλύπτειν di un soggetto come la Moira anziché della terra, che può essere considerata una variazione della consueta clausola dell'esametro (κατὰ) γαῖα καλύπτει (su quest'argomento vd. cap. 3, par. 6.1.2, n. 3):

³¹⁰ Cf. SEG 28.265.2 (Attica, IV a.C.) ...χθὸν ὑπέ[δεκτο τάφωι] e IGBulg I².463(3).2 (Apollonia, II a.C.) ...ᾧδ' ὑπέδεκτο κόντις. Il suo uso è tipicamente poetico: cf. p. es. Hom. Od. 14.52, Ap. Rh. 3.580, Gr. Naz. Carm. 1.1.2.57, QS 14.106, Nonn. D. 18.20 (prima della cesura trocaica, posizione preferita dal Nazianzeno e da Nonno, ma più rara rispetto a quella in clausola o dopo il quarto *longum*).

³¹¹ Solitamente κλυτός precede o segue la dieresi bucolica; sul suo uso in Omero vd. DEE 2002, 856. Per la posizione analoga a quella dell'epigramma per Gellia cf. p. es. Or. Sib. 14.203, QS 3.237. Il sostantivo πέδον trova alcune attestazioni nella poesia esametrica arcaica (Hom. Il. 13.796, Hymn. Hom. Cer. 253), ma è preferito dagli autori più tardi, soprattutto Nonno, ed è assai comune nella tragedia.

³¹² Per ἐρίβωλος cf. p. es. QS 10.15 (nella stessa sede dell'epigramma), Orph. L. 714, AP 9.553.1 (anonimo). Per ἄρουρα cf. il modello omerico seguito in tutta la poesia esametrica, Hom. Il. 21.405, Od. 20.379 (con il genitivo ἄρουρης); per il suo uso in Omero, che evoca il concetto della fertilità, vd. NAGY 1979, 196.

8. SGO 22/64/01.2 (età tarda) παρθενικῆς Μαρίης ὑπὸ χθόνα μοῖρα καλύπτει

Omerico è invece l'uso della preposizione ὑπό seguita da una forma bisillabica del sostantivo χθών prima della dièresi bucolica, p. es. Hom. *Il.* 8.14 τῆλε μάλ', ἤχι βάθιςτον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον³¹³.

5. CHI SEPPELLISCE IL DEFUNTO E/O CURA LA REALIZZAZIONE DEL MONUMENTO FUNEBRE O DELL'ISCRIZIONE

Il caso piú normale e naturale prevede che i figli seppelliscano i genitori anziani (p. es. SGO 13/07/02.3-5); la situazione inversa, legata solitamente alla *mors immatura*, è invece, notoriamente, la piú dolorosa (p. es. SGO 14/02/01.1s.), come pure la sepoltura di uno dei due coniugi da parte del compagno (p. es. SGO 14/02/06.4). In altre iscrizioni emergono ulteriori relazioni parentali (p. es. in SGO 14/06/12.1-3 la sorella seppellisce il fratello) o istituzionali (in SGO 14/07/04 un sacerdote è seppellito dal successore), cui va aggiunta la particolare circostanza in cui il defunto si prepara in vita il luogo dove le sue spoglie riposeranno dopo la morte, normalmente indicata dal participio ζῶν o da espressioni come ζῶδες ἐών e simili (p. es. SGO 14/02/12.3 ζῶν αὐτὸς ἑαυτῷ τόδε τίτλον ἔτευξεν, SGO 14/06/04.7 [ουτοι] καὶ ζῶντες ἑαῖς π[αλάμαιν] ἔτευξαν], SGO 15/02/13.2 ζῶδες ἐών τόδ' ἐτεύξεν..., per il cui *incipit* omerico vd. cap. 3, par. 6.1.2, n. 1; un formulario diverso è contenuto in SGO 14/03/01.8 καὶ γὰρ ἐμῆς φαλάμεσιν πονηράμενος τόδε ἔργον³¹⁴. Alcuni epitaffi si aprono o si concludono con l'aperta dichiarazione della fede non solo dei defunti, ma anche di parenti e amici attraverso la formula Χρητιανοὶ Χρητιανοῖς (p. es. SGO 16/31/77), che talvolta si trova a parte rispetto all'iscrizione principale, quasi a voler attirare ancor piú l'attenzione del passante-lettore³¹⁵.

Degno di attenzione è il singolare SGO 14/06/17.9s. (dopo il 275 d.C.), nel quale tra coloro che hanno curato la realizzazione del monumento funebre è annoverato Dio stesso: ἰετήλην δὲ ταύτην θεὸς ἄφθιτος ἔκτηεν αὐτός. All'interno di un verso formato prevalentemente da lessico tipico funerario³¹⁶ è incastonato un nesso, θεὸς ἄφθιτος, peculiare soprattutto degli *Oracoli Sibillini* e in una collocazione metrica tipica (p. es. 1.158; cf. anche Gr. Naz. *Carm.* 1.1.35.8; su questo nesso vd. cap. 5, par. 1.1.1, n. 6).

Per quanto riguarda il formulario, risultano usuali le seguenti costruzioni e i seguenti verbi, spesso confrontabili non solo con altre iscrizioni tombali, ma anche con la tradizione letteraria:

a. il vivo al nominativo; il verbo ἔτευξε, ἔκτηε oppure ἔθηκε e composti, meno frequentemente ἐδείματο; un termine indicante il monumento all'accusativo; il nome del morto al dativo³¹⁷: p. es. SGO 14/02/03.1s. πατρὶ Ἀνεγκλήτῳ Διομήδῃ ἀγλαὸς υἱός || ...τεύξεν περικαλλέα τύ[ν]βον, SGO 09/07/08.5s. Πέτρος... || κτήεν ἀποφθειμένῳ τοῦτο γέρας παρέχων, SGO 14/02/05.4-6 ...ἐδείματο

³¹³ Altri esempi successivi: Hes. *Th.* 455, Ap. Rh. 1.102, *GVI* 112.1 (Alessandria, III a.C.), *IGUR* 1344.1 (Roma, II d.C.), QS 12.480, Nonn. *D.* 2.142.

³¹⁴ L'uso di comprare il luogo della propria sepoltura è invalso anche in ambiente giudaico: cf. MANGANARO 1959, 349. Il defunto può anche comporre l'autoepitaffio: sulla retorica di questa tipologia di epitombio vd. SPINA 2014, 98-107.

³¹⁵ ANDERSON 1906, 197-199.

³¹⁶ L'espressione ἰετήλην ταύτην è frequente nelle iscrizioni anche non metriche della zona, p. es. *MAMA* 1.70.7 (Laodicea, data inc.); cf. anche l'esordio di SGO 16/06/01.21 (data inc.) κτήλη ταῦτα λαλεῖ..., sebbene differente dal punto di vista sintattico.

³¹⁷ Sulla struttura κῆμα/μνήμα τοδ' ἔκτηεν ὁ δεῖνα τῶι δεῖνι e l'uso dei verbi ποιεῖν e τιθέναι (quest'ultimo specialmente in combinazione con i prefissi ἐπί e κατά) vd. DERDERIAN 2001, 83s., BRUSS 2005, 43,143, TRÜMPY 2010, 173.

ἀγλαὸς υἱός || ...πατρὶ [φίλω] καὶ μητρὶ πε[ρικαλ]λέα τύμβον. Una struttura simile è già presente, in differenti contesti, nell'epica arcaica; si confronti fra l'altro Hom. *Il.* 14.166s. ...ἐς θάλαμον, τὸν οἱ φίλος υἷος ἔτευξεν || Ἥφαιτος...

b. La stessa costruzione può essere resa con il nome del defunto al genitivo (*SGO* 14/03/03.6s., 14/06/12.1-3) e con altri verbi: ἐξετέλεσεν (*SGO* 14/02/08.1-4; cf. anche *SGO* 14/06/20.7), ἀφῆκαν (*SGO* 14/03/01.1s.), πονηράμενος (*SGO* 14/03/01.8), ἐποίησα / -αν (*SGO* 16/07/02.1, 16/31/82.8s.), ἴδρυνε / -αν (*SGO* 16/31/17.13, 16/31/83B.28). Un lessico piú insolito, benché con la stessa struttura, è in *SGO* 16/31/97.32 [Διο]γύ[τιος] ξένι[ον] φίλοις ἰδίοις ἐπέγραφε[ν]³¹⁸.

c. Una costruzione particolare è [il vivo] ἐτήλην/εἶμα ἐπὶ τύμβῳ ἔπηξε/ἴδρυνε e simili (p. es. *SGO* 14/02/11.1, 14/06/08.1-3, 14/10/01.3); vd. cap. 4, par. 2, nn. 5 e 6.

d. [il vivo al nominativo], un verbo indicante l'azione di seppellire o rendere gli onori funebri, come ἐκτερεῖξεν, [il morto all'accusativo]: p. es. 14/02/01.1s. ...βρέφου[ς ὄν τε] τοκῆς || ...ἐνταῦθα κτερεῖξεν. Si confronti Ap. Rh. 2.857 εἰκόκ' Ἀβαντιάδαο νέκυν κτερεῖξεν ὄμιλος³¹⁹.

Dall'analisi del formulario legato a questa tematica emerge talora un lessico che descrive le relazioni parentali – e, in misura minore, amicali – tra vivi e defunti, specialmente il legame d'affetto tra coniugi e tra genitori e figli. Le varie espressioni sono per lo piú convenzionali, ma merita attenzione φίλτατα τέκνα, che compare in due epigrammi:

SGO 14/02/02.4 (data inc.) θύνβο[ν τ]όνδ' ἐπύησαν ἐμ[ὸν τὰ] φίλτατα τέκνα

SGO 16/57/03.3 (dopo il 212 d.C.) ἱετήλην δ' ἔστρεψεν πόσις καὶ φίλτατα τέκνα

Benché il nesso sia largamente presente nel teatro e nelle iscrizioni in prosa della zona³²⁰, della clausola non mi sono noti altri paralleli nell'esametro, eccettuati *GVI* 793.7 (Megalopoli, III d.C.) e *GVI* 312.1 (Tracia, II/III d.C.), a inizio verso; potrebbe essere considerata un'espansione del nesso omerico φίλα τέκνα (Hom. *Il.* 2.315 etc.) oppure una variazione della clausola Hes. fr. 26.28 M.-W. φίλτατον υἷόν³²¹. Altri epiteti e nessi legati a virtù piú specifiche dei defunti verranno analizzati nel cap. 2.

All'interno della tematica degli onori funebri, notevole è anche la conclusione di **SGO 16/34/36.3s.** (data inc.), nella quale si chiede al defunto Trofimo di accettare il piccolo omaggio della moglie e del figlio, che gli hanno realizzato la tomba: ...ἀλλὰ δέδεξο || τυθθῆν ἐκ τῶν ᾧων ὑστατίην χάριτα. La parte interessante è il nesso finale, che in poesia trova un parallelo in un passo di Nonno sempre relativo al contesto funerario: *D.* 15.352s. δὸς δέ μοι ὑστατίην ἑτέρον χάριν· ὑπόθι τύμβου || ἄνθεα Ναρκίσσοιο ποθοβλήτοιο γενέσθω.

Alcune riprese omeriche si possono riconoscere in **SGO 14/06/20.8** (data inc.) γαμβρὸς δ' ἦτοι πάντα τελέσσατο ἢ τάχ' ἄπαντες: la clausola è tratta da Hom. *Od.* 24.353 νῦν δ' αἰνῶς δεῖδοικα κατὰ φρένα, μὴ τάχα πάντες (cf. anche, all'interno del verso, Nonn. *D.* 36.430)³²², ma anche πάντα τελέσσατο sembra ricalcare, sebbene in un'altra collocazione metrica, Hom. *Od.* 23.250 πολλὸς καὶ χαλεπός, τὸν ἐμὲ χρὴ πάντα τελέσαι, modello seguito anche, sempre in clausola, da *Or. Sib.* 8.360 ...πάντα τελέσσει e in piú luoghi di Quinto Smirneo, tra i quali 6.184 ...πάντα τελέσσειν, e, nella stessa posizione dell'epigramma, 14.310 ἤδη γάρ τοι πάντα τελέσσομεν ὅσα μενοινᾷς; per Nonno si confrontino le clausole *D.* 31.123

³¹⁸ Per ξένιον nella stessa sede cf. il modello omerico, *Od.* 14.389, ripreso p. es. in Gr. Naz. *AP* 8.192.1, QS 13.413, Nonn. *D.* 20.176.

³¹⁹ Per un es. dalla letteratura tarda cf. Nonn. *D.* 47.241 καὶ νέκυν ἀριτάκτον ἐπεκτερεῖξεν ὀδῖται.

³²⁰ Cf. p. es. Soph. *Phil.* 1301, *MAMA* 10.177.2 (Frigia, III/IV d.C.).

³²¹ Per un'analoga composizione della clausola cf. anche Hes. fr. 122.1 M.-W. φίλτατον ὕδωρ, *IGUR* 1269.2 (Roma, II/III d.C.) φίλτατον ἄνθος.

³²² Cf. anche la clausola ταχὺ πάντα in *AP* 11.51.1 (anonimo) e Autom. *AP* 11.326.1.

...πάντα τελέσσει e 14.55, 15.66 ...ξύμπαντα τελέσσω e per i carmi epigrafici il precedente *IGUR 1303.9* ...πάντ' ἐτέλεσσα (Roma, II d.C.). Il verso ipermetro successivo, *SGO 14/06/20.9* Ἀφθόνιος ᾧ τοκέει γλυκερῶ ἀμοιβῆε δῶρα τελέσσαι, contiene un nesso, τοκέει γλυκερῶ, rintracciabile in [Opp.] *C. 3.241*, *Orph. Arg.* 1368 e, per quanto riguarda le iscrizioni metriche, *SGO 04/12/03.4* (Lidia, III d.C.) ...γλυκερούς τε τοκῆας e *ICUR 1.4040.4* ...λυπῶν γλυκερούς χρητούς τε τοκῆας. Anche in questo caso la clausola è omerica, tratta da *Hom. Il.* 9.598 ...τῷ δ' οὐκέτι δῶρα τέλεσσαν, e confrontabile anche con *Hymn. Hom. Cer.* 369 ...δῶρα τελοῦντες³²³.

6. LA FUNZIONE DELL'EPIGRAMMA: FAVORIRE IL RICORDO DEL DEFUNTO

Negli epitimi metrici dell'area orientale la formula piú comune che esplicita la funzione del *monumentum*³²⁴, soprattutto *extra metrum* nella clausola dell'iscrizione, è μνήμη χάριν (non di rado è inserita nella parte metrica, p. es. in *SGO 16/31/17.13* segue la cesura pentemimere; in *SGO 16/31/75.4* i due termini sono invertiti, χάριν μνήμη, sempre dopo la stessa cesura; in *SGO 04/07/01* si ha la variante μνεία χάριν) o μνήμη ἔνεκεν (p. es. *SGO 14/06/16*)³²⁵; in *SGO 14/02/06.5* μνήμη εἵνεκ' è collocata nell'*incipit* dell'esametro e in *SGO 24/26.7* μνημοσύνη ενεκεν conclude il pentametro.

Altre espressioni notevoli o piú elaborate all'interno del verso sono le seguenti:

- Altri elementi legati alla formula μνήμη χάριν o ενεκεν: *SGO 14/11/01.6* μνήμη χάριν τῆς <σ>ῆς, *SGO 16/31/97.33* [εἴ]γεκα τῆς μνήμη καὶ φιλίης προγόν[ων], *SGO 16/57/01.6* μνημη καὶ τείμη τ' εἵνεκα καὶ νομ[ί]μω[v].
- SGO 16/41/15.22* εἰς ὑπόμνημ[α].
- SGO 14/08/01.3* μνίαν ποιηόμενος: il sintagma è attestato nelle iscrizioni metriche; cf. *Philae 130.3* μνείαν ἐπ' ἀγαθῶ τῶν γονέων ποιούμενος (Egitto, I a.C.), *SGO 20/17/02.6* (Damasco, II/III d.C.) μνείαν Μητροφάνου ὅσοι ποιεῖσθε³²⁶.
- Il verbo μιμνήσκω variamente coniugato e collocato nel verso: *SGO 11/10.03.3* μιμνήσ[κου], *SGO 14/12/01.11* μνησθείς, *SGO 14/12/01.13* μεμνημένος, *SGO 16/31/75.15* καλῶν μνησόμενος, *SGO 16/31/83B.24* μνησθέντα, *SGO 16/31/82.8* μν[η]σάμενοι.
- In *SGO 16/31/93B.8* (300-350 d.C.) il βωμός eretto per il defunto è definito ...μνημόσυνον ὄν διὰ βίου, espressione che potrebbe essere ispirata a un formulario diffuso nell'area orientale: si confrontino *MAMA 7.435.7-9* (Frigia, data inc.) μνημόσυνον τοῦτ' ἐστὶ βίου λίθος· ἄλλο γὰρ οὐδέν e *MAMA 7.445.5-8* (Frigia, data inc.) μνημόσυνον τοῦτ' ἐστὶ βίου κρεῖτο<ν> λίθος ἄλλο γὰρ οὐ[δέν].
- La funzione del *sema* emerge da un epigramma che lo definisce μνήμη della defunta: *SGO 14/02/11.1-3* τὸδε σῆμα... || μνήμη ἔῃς ἀλόχου Νοννίης...

Talora viene esplicitato che l'azione di «scrivere» (o «porre») sulla tomba il nome o le virtù dei defunti serve a garantirne il ricordo nel tempo:

³²³ All'interno del pentametro cf. anche *IEph 1548.23s.* ὠρισαν ἐν τιμαῖς μισθ[ία] δῶρα τελεῖν.

³²⁴ Sul lessico degli epigrammi legato al ricordo (come μνήμη αἰώνιος/ἀείμνητος, μνήμη χάριν) cf. LATTIMORE 1942, 244, LE BRIS 2001, 161. Sulla funzione commemorativa generale delle iscrizioni sepolcrali cristiane cf. YASIN 2000, 39, 42.

³²⁵ Cf. GASPERINI 2008b, 511s.

³²⁶ Cf. alcuni passi dalla prosa: *Isocr.* 5.109.5, *Lys.* 3.26.2, *Eph.* 1.16

SGO 14/02/08.1-3 (data inc.)	τιμῆς {c} ὑστατίης μνημῶν αὐτίκ' ἔγιγεν ³²⁷ còc πόσις ρέν ποθέων cè τίτλω ἐνιγράφατο τῷδε cὰc ἀρετὰc cά τε ἔργα cαοφροσύνην τε μεγίστην
SGO 14/06/17.3 (dopo il 275)	[i]cτήλη κατέγραφαν πόσιων ἄθλων [ἔ]cχετο τιμήcν
SGO 14/02/04.10 (data inc.)	πατήρ... τίτλω οὐνομ' ἔθηκε·τὸ γὰρ γέρας ἐcτι θανόντων

Il sintagma οὐνομ' ἔθηκε è rintracciabile piú volte nella poesia epigrammatica e tardoantica: *AP* 14.39.2 (anonimo) ...οὐνομ' ἔθηκεν ἐμόν, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.1.80 ...καὶ οὐνομα θήκατο διccόν, 1472.3 ...ἐμόν ποτε οὐνομα θήcω e soprattutto Nonn. *D.* 14.76 ἄρμενον οὐνομα θήκαν..., con la stessa struttura metrica dell'epigramma; tra i precedenti epigrafici ricordiamo *SEG* 8.551.32 (Egitto, I a.C.) οὐνομ' ἔθηκε καλὸν ἡλίου εὐφεγγέος.

Forniamo ora un'analisi piú approfondita di alcune particolarità lessicali legate alla perpetuazione della memoria del defunto tramite il *monumentum* e l'iscrizione tombale. La tematica è strettamente legata alla buona fama e alla gloria della persona scomparsa, argomenti che verranno trattati al cap. 2, par. 8.

1. SGO 14/02/06.5 ...τύμβον δέ μοι πόσις ἔτευξεν
(data inc.) μνcήμης εῖνεκ' ἐμῆς τεκέεccί τε κῦδος ἄριcτον

La tomba è definita come la condizione della memoria e della gloria presso i posteri della persona scomparsa. L'ultimo nesso, benché formato da lessico tradizionale, è solo raramente attestato nella letteratura greca e nelle iscrizioni metriche³²⁸. Vi si potrebbe forse ravvisare una variazione di clausole epiche fonicamente simili come Hom. *Il.* 4.95 κῦδος ἄροιο, 10.87 κῦδος Ἀχαιῶν, 12.407 κῦδος ἀρέcθαι o Ap. Rh. 1.206 κῦδος ἀέξων, con una semplice sostituzione della parola conclusiva dell'adonio.

2. SGO 14/12/01.13 (data inc.) ἡμετέρης φιλήης μεμνημένος [ἦμα]cτα πάντα

Il nesso ἡμετέρης φιλήης trova il modello primario nel linguaggio dell'elegia arcaica, in particolare di Teognide (1102 οἷχεcθαι προλιπόνθ' ἡμετέρην φιλήην etc.), ed è ripreso a inizio verso anche in Phil. *AP* 11.36.3; vanno citati inoltre Gr. Naz. *Carm.* 2.2.1.292 e, per il diverso ὑμετέρης φιλήης sempre nella clausola del pentametro, 2.1.16.88. Il secondo emistichio del verso è omerico e formulare, presente in *Od.* 4.592 ἀθανάτοιc ἐμέθεν μεμνημένος ἦματα πάντα e nel simile *Od.* 8.431; piú in generale, la stessa clausola ἦματα πάντα preceduta da un participio è tipica del linguaggio epico arcaico (Hom. *Od.* 2.55, 2.205), ma poco apprezzata dai poeti tardoantichi³²⁹. L'intero verso presenta delle forti analogie lessicali anche con *SGO* 04/13/01.11 (Lidia, II a.C.) τούνεκ' ἐμᾶc φιλήας μεμναμένος εὖξοον ἔν[θα]³³⁰ e con il pentametro *GVI* 2034.2 (Folegandro, III d.C.) λάϊνον ἡμετέρης μνηκόμενος φιλήης.

³²⁷ Il nesso d'esordio, τιμή ὑστατίη, non è altrimenti attestato nella poesia greca. Un'analogia lessicale, ma non sintattica, si ha con Gr. Naz. *Carm.* 1.1.9.32 ὑcτάτιον τοιῆcδε βροτῶν γένος ἔμμορε τιμῆc e il simile 1.2.1.137.

³²⁸ *AP* 9.678.2 (anonimo), *GVI* 805.1 (Nisiro, II a.C.), *GVI* 810.3 (Paro, I d.C., in clausola e preceduto da sostantivi al dativo). Aggiungiamo anche *SEG* 30.298.1 (Attica, III d.C., integrato).

³²⁹ Si può segnalare solo *Or. Sib.* 11.265. Cf. la clausola ἦματα πάντα in *SGO* 04/05/07.7 (Lidia, I/II d.C.), che però riprende il piú vasto verso formulare Hom. *Od.* 5.136.

³³⁰ Su cui vd. LE BRIS 2001, 126; sul ricordo dei vivi da parte dei defunti vd. pp. 125-128.

3. SGO 14/02/07.5s. (data inc.) αὐτὰρ οὐ μήτηρ κύν υἷω τύνβον ἔτευξαν
μνημόσυνον κούρουι καὶ ἔκομένοιι ποιθέετε

La poesia greca, soprattutto arcaica, colloca di preferenza i sostantivi μνημόσυνον e μνημοσύνη all'inizio dell'esametro o del pentametro³³¹. Il dativo κούρουι è raro e prettamente poetico³³². Più evidente è l'inserimento della clausola tipicamente omerica e formulare καὶ ἔκομένοιι πυθέσθαι³³³, con la quale è posta in rilievo la funzione della tomba nei confronti della posterità. L'intero verso è inoltre confrontabile con *IG XII,5 229.18* (Paro, data inc.) κούρουις (τοῖς) τε κούρουις, τοῖς καὶ (ἐπ)ἔκομένοις³³⁴.

4. SGO 14/06/17.14 (dopo il 275) ὑπὲρ μνήμης δ' ἀγαθῆς καὶ ἐπένου δόξαν ἔτευξαν

I sintagmi μνήμη ἀγαθῆ ed ἐπαίνου δόξα, benché prevedibili, sono assai rari; il primo si rintraccia in alcune iscrizioni dell'area orientale, tra le quali segnaliamo *SGO 18/01/15.10* (Pisidia, III d.C.)³³⁵, mentre la poesia letteraria conosce espressioni formate dallo stesso lessico, come ἀγαθῶν μνήμην in *Theogn. 1114* o μνήμη τοῖς ἀγαθοῖς in *Maced. AP 10.67.2*.

5. SGO 16/45/06.2(data inc.) ὄφρα μὲν οἴων] μ[νή]μης ἀ{ν}γαθὸν κλέος ἔχετε το[ύτοις]

6. SGO 16/45/07.8 (IV d.C.) ὄφρα μὲν οὖν μνήμης ἀγαθὸν κλέος ἔχετε τοῦ[τ]υς

I due epigrammi sono parzialmente uguali. L'*incipit* dei versi è rintracciabile nella poesia esametrica arcaica (p. es. *Hom. Od. 15.361* ὄφρα μὲν οὖν δὴ κείνη... *Hymn. Hom. Merc. 350* ὄφρα μὲν οὖν ἐδίωκε...) ³³⁶. Il nesso ἀγαθὸν κλέος è impiegato invece in *Theocr. 16.58*, mentre il sintagma μνήμης κλέος pare inedito nella poesia greca, se si eccettua *IG II/III 2 3,2 3175.3* [ἡ] ἐτήλη μνήμης κατέχει κλέος (vd. cap. 2, par. 8.2, nn. 3 e 4).

7. SGO 16/59/01.7 (data inc.) μνήμην ὅτι τε παῖσιν φίλος ἄλλυσει τε πολλῶς

Nella conclusione del primo emistichio si percepisce un'eco dell'espressione formulare fonicamente simile ὡς φάτο, τοῖσι δὲ παῖσιν... (p. es. *Hom. Il. 9.173*), ma anche di *Hom. Il. 1.5* οἰωνοῖσι τε παῖσι... Al modello omerico si possono aggiungere *Theocr. 17.88* παμφύλοισι τε παῖσι..., *Ap. Rh. 1.1338* φὰς ἐνὶ τοιῶν ἀπαῖσιν... *Or. Sib. 1.128* ...ἐὸν λαοῖσι τε παῖσιν³³⁷. La seconda parte dell'esametro, che non trova paralleli lessicalmente affini in poesia, può essere comunque confrontata con il linguaggio epico e in

³³¹ P. es. *Hom. Il. 8.181*, *Hes. Th. 54*, *Meleag. AP 5.166.4*, *Nom. Par. 10.78*.

³³² Oltre a *Hom. Il. 9.68*, *Od. 8.40* e *Nic. Ther. 880* sono da evidenziare *Callim. fr. 571.1 Pf.* e alcuni epigrammi come *AP 16.309.2* (anonimo), *Crin. AP 6.100.1*, *IG XIV 2461.4* (Marsiglia, data inc.), dove si trova nella stessa sede metrica.

³³³ P. es. *Hom. Il. 22.305*, *Od. 11.76*, *Hes. fr. 212b.6 M.-W.*; cf. i successivi *Or. Sib. 3.774* e *Arg. Orph. 95, 627* e alcune iscrizioni sempre dall'area orientale: *IK 7.78.4* (Bitinia, data inc.), *SGO 14/12/01.10* (Licaonia, data inc.); vd. *LE BRIS 2001, 167s.*

³³⁴ Sulla coloritura epica conferita da ἔκομένοις vd. *VOTTÉRO 2002, 96s.*

³³⁵ Cf. anche p. es. *MAMA 4.166.9* (Frigia, I/II d.C.), *TAM IV,1 255.6* (Bitinia, III/IV d.C., integrato).

³³⁶ Cf. anche p. es. *Hes. fr. 35.2 M.-W.*, *Callim. Hec. 18.1 Hollis*, *Opp. H. 1.663*, *Gr. Naz. Carm. 1.2.1.117*.

³³⁷ Cf. anche p. es. *CEG 5.7* (Atene, V a.C.) κύν κακοῖ ἐχρετέλεσε, βροτοῖσι δὲ παῖσι τὸ λοιπόν, *SGO 01/18/02.2* (Ionia, età rom.) τὸν πολλοῖς ἀρέσαντα φίλοισι ἰδίοισι τε παῖσι.

particolare con clausole come Hom. *Il.* 13.454 ἄλλοιαι Τρώεσσι, nonché con i successivi *GVI* 1691.2 (Atene, III a.C.) ἄλλοιεν ἅπασιν, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.17.45 ἄλλοιεν ἀπίστοις. Alcune analogie lessicali con altri carmi epigrafici – spesso nel contesto negativo del «lasciare dolore» ai vivi – si rinvencono p. es. in *CEG* 589.2 (Atene, IV a.C.) πένθος τῆς ἀρετῆς πᾶσι φίλοις θεμένη, *GVI* 1002.5 (Egitto, II/I a.C.) τὸν δὲ γονεῖς τιμῶντα φίλοις τε πᾶσι ποθεινόν, *SGO* 01/01/11.4 (Cnido, II d.C.) καὶ διὰ τοῦτο φίλοις πᾶσι ποθεινὸς ἔ[φον], e soprattutto in *IGUR* 1358.6 (Roma, III d.C.) ἄμνητος ἅπασιν φίλοις τε καὶ τεκέεσσι.

8. *SGO* 16/31/17.2 (data inc.) τίνοσ χάριν μνήμη γράμμασιν ἐν[τε]τύπ[ω]τη

Nel primo emistichio si può percepire una variazione della consueta formula μνήμη χάριν – qui collocata nell'esametro e comunque ben riconoscibile –, inserita all'interno di un'interrogativa con la quale si esplicita la convenzionale curiosità del *viator*-lettore di apprendere chi sia il defunto protagonista dell'iscrizione. Il verbo τυποῦν appare alquanto ricercato; lo stesso perfetto τετύπωμα compare in clausola in *GVI* 615.1 (Argo, II/III d.C., avente come soggetto il defunto)³³⁸. Simili per concetto e lessico sono *GVI* 632.6 (Atene, III a.C.) χῶμα καὶ ἐν ξεστῶι γράμμι ἐτύπωσε πέτρῶι, *IGUR* 1167.7 (Roma, III/IV d.C.) τίς δ' ἐτύπωσε τὰ γράμματα, εἰμὶ τὸ πρίν σου (nel contesto di un'interrogativa).

³³⁸ Altri esempi di attestazione dello stesso verbo negli epigrammi iscrizionali, anche diversamente coniugato: *SEG* 19.521.3 (Delo, III a.C.), *GVI* 946.6 (Calimno, II/I a.C.), *GVI* 1812.1 (Panticapeo, I/II d.C.), *GVI* 1614.1 (Epiro, II/III d.C., sempre nel contesto dell'appello al viandante), *SGO* 08/04/04.2 (Misia, tarda età imp.).

CAPITOLO 2

LA PRESENTAZIONE DEL DEFUNTO E DEGLI ALTRI PERSONAGGI MENZIONATI DALL'EPIGRAMMA

Questo capitolo è dedicato alle modalità di presentazione dei personaggi menzionati negli epigrammi: delle persone scomparse in primo luogo, ma anche, quando possibile, di quanti restano in vita, se vi è attribuita un'importanza particolare. Si prenderà l'avvio dalle caratteristiche dei nomi personali e dagli epiteti che li accompagnano, per poi passare ai dati biografici e all'analisi delle virtù più specifiche, distinguendo tra uomini, donne ed ecclesiastici e tra doti tradizionali e cristiane, per concludere con il ruolo che queste rivestono nella costruzione della fama e della memoria dei defunti e dei vivi. Nell'affrontare quest'argomento, va tenuto presente che un notevole livello di caratterizzazione dei personaggi è tipico soprattutto dell'epigramma ellenistico; in seguito questo genere letterario tende a tornare alla ripresa e alla variazione di temi convenzionali³³⁹.

1. IL NOME E L'IDENTITÀ

Negli epigrammi esaminati l'importanza del nome – sia dei defunti sia dei familiari e degli amici – è spesso accentuata attraverso alcuni espedienti³⁴⁰. Il più comune consiste nel rimarcare il nome stesso affiancandolo all'indicazione (τ)οῦνομα, che può essere accompagnata da participi quali ἔχων, κεκλημένος, κληζόμενος, come in questi casi (si noti che in *SGO* 24/26.1 e *SGO* 14/04/02.3 il nesso formato da τοῦνομα e dal nome occupa, in piena evidenza, l'adonio finale dell'esametro):

<i>SGO</i> 24/26.1	ἐνθάδε κῖτ' ἱερεὺς περὶφρων, τοῦνομα Παῦλος
<i>SGO</i> 14/04/02.3	κὺν ἀλόχῃ δευτέρῃ κεκλημένη τοῦνομα Θέκλα
<i>SGO</i> 16/31/11.2	οὔνομα κληζόμενος Ἐορτάσιος φίλος ἀνδρῶν
<i>SGO</i> 24/21.4	Ἀπολινάριος τοῦνομι ἔχων, λαοῦ σεμνοῦ μέγα κῦδος

L'autore di *SGO* 16/31/13.3 annuncia solennemente di voler ricordare i nomi dei quattro defunti riportati nei due versi seguenti, concludendo l'esametro con un'espressione confrontabile con il linguaggio epigrammatico: οἰτι[νες ἐν]θάδε κῖνται, **ῶν τοῦνομα γράμ[μασι λέξι]ω**³⁴¹.

In *SGO* 14/02/01.1s. (la parte iniziale del primo verso è mutila) si parla di un neonato morto, riguardo al quale si evince dal contesto che i genitori hanno appena fatto in tempo a imporgli il nome prima di seppellirlo: ...βρέφου[ς ὄν τε] τοκῆς || **Ἀρητῶν καλέεσκον** κὲ ἐνταῦθα κτερέειξαν. L'azione di imporre al piccolo il nome, l'elemento che – se fosse sopravvissuto – avrebbe costituito la sua identità e lo avrebbe reso riconoscibile nella famiglia e nella comunità, è evidenziata dalla forma epica del verbo καλεῖν³⁴².

Altri epigrammi si soffermano a connotare il nome del defunto con un aggettivo positivo. *SGO* 14/02/02.1 definisce quello di Amata un «bel» nome (se l'integrazione è corretta: [ἔνθα κεκήδεται **καλὸν ὄνομα] ἔχουσα Ἀμά[τα]**), mentre in *SGO* 16/31/17.11 quello di Filopatra, la figlia del defunto, è χρηστόν (κάλλιπα κὲ [θ]υ[γ]άτραν, **Φιλοπάτραν, οὔνομα χρηστόν**): l'attributo che rimarca il significato del

³³⁹ ZANKER 2007, 248.

³⁴⁰ Altri esempi, specialmente riguardanti epigrammi che stimolano la curiosità del *viator*, in LE BRIS 2001, 161-164.

³⁴¹ Il secondo emistichio è confrontabile con Rhian. fr. 19.1 Powell πᾶσαι δ' εἰσαίουςι, μῆς ὅτε τ' οὔνομα λέξις, *Or. Sib.* 11.17s. ῶν ἀριθμοὺς λέξω καὶ ἀκροετιχίους ὀνομήνω || γράμματος ἀρχομένου καὶ τοῦνομα δηλώσαιμι, *AP* 14.22.2 (anonimo) ᾧδε πάλιν (μέγα θαῦμα) λέγων ἐμὸν οὔνομα λέξεις, *SGO* 16/31/12.8 (Frigia, data inc.) τέκνα Κυρίλλου ἀφοροθανῆ, ῶν κῆ τὸ οὔνομα λέξω.

³⁴² Per forme analoghe del verbo καλεῖν prima della cesura trocaica dell'esametro cf. p. es. Hom. *Il.* 9.562, *Hymn. Hom.* 19.47, *Ap. Rh.* 3.1099, *QS* 12.268, *Nonn. D.* 11.379, *Iul. Aegypt. AP* 16.88.1. Nel linguaggio epico lo stesso verbo è frequente in associazione con sostantivi indicanti membri della famiglia: ECKER 1990, 198s.

nome acquista particolare valore alla luce della dichiarazione dello scomparso al v. 4: ...πατρίδας βουλῆ [παλάμης]ιν [ὄνηςας]³⁴³. Nel caso di due presbiteri si hanno altrettanti versi dalla struttura analoga, nei quali viene elogiato il μέγα οὔνομα degli illustri defunti: *SGO* 14/02/09.2 Π]απᾶς πανάριτος ἐπὶ μέγα οὔ[νομα] ἔχεν, *SGO* 14/04/03.2 Μένανδρος πανάριτος, ἐπὶ μέ[γ]α οὔνο[μα] ἔχεν³⁴⁴.

Giochi di parole tra il nome e aspetti del carattere del defunto che esso richiama³⁴⁵ sono riconoscibili anche nei carmi sepolcrali cristiani; possono essere inoltre puntualizzati i legami tra il medesimo nome del protagonista e quello di altri personaggi importanti per la fede, specialmente santi e martiri.

L'incipit di *SGO* 09/07/08 presenta immediatamente il nome dell'estinto, Eutropio, affermando che esso fu particolarmente appropriato per lui, in quanto rispecchiava la sua virtù: **Εὐτροπίου** τάφος εἰμί περίφρονος· ἡ γὰρ ἀληθέε || οὔνομα τῆς ἀρετῆς εἶχεν ἀειδόμενον. Subito dopo, al v. 3, l'epigramma indugia su un duplice gioco di parole: Eutropio era un εὐτροπον ἄνδρα, un uomo benigno – viene spiegato qual era la sua ἀρετή cui si riferiva il primo emistichio del secondo verso –, ma fu ingiustamente rapito dalla Moira maligna che ha il nome opposto al suo, Ἄτροπος: Ἄτροπε Μοιράων, τί τὸν εὐτροπον ἤραπασ ἄνδρα; Viene così sottolineata l'antitesi tra l'εὐτροπία del virtuoso protagonista del carne e la negatività dell'entità spietata che ha voluto la sua morte³⁴⁶.

SGO 16/06/01.1s. mostra che il nome del defunto, Γάϊος, è accostabile alle virtù di ἄγιος e di ἀγαθός, dal momento che i tre termini possiedono il medesimo valore isopsefico, 284: [οὔνομασιν εεμνοῖσιν] ἰσόψηφος δυεὶ τούτ[ο], || **Γάϊος** ὡς ἄγιος, ὡς ἀγ[α]θός προλέγω. Si può notare inoltre che Γάϊος è l'anagramma di ἄγιος e che il valore di 284 si ottiene anche con il termine θεός; Gaio contiene quindi nel suo stesso nome le doti che lo rendono «buono e santo in quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio»³⁴⁷.

Il defunto cui è dedicato *SGO* 13/08/02, Luciano, porta lo stesso nome del suo maestro, un presbitero di Antiochia morto martire nel 306³⁴⁸: **Λουκιανὲ** ὄσιε, || ... || τιμήσας ἀξίως || τὸν σὲ θρεψάμενον, **Λουκιανὸν τὸν μάρτυρα**. Un modello ancor più notevole vanta la protagonista di *SGO* 22/64/01, chiamata Maria e morta vergine, come precisa il v. 2: **παρθενικῆς Μαρίης**... Il fatto che essa portasse questo nome e che sia scomparsa prima del matrimonio è una casualità, ma l'autore dell'epigramma intende evidenziare tale circostanza per rievocare un'altra figura cui la fanciulla può essere paragonata: la Vergine Maria. L'accostamento nobilita ancor più la defunta, aggiungendo alle virtù legate alla giovinezza ricordate nel primo verso la verginità, ancor più preziosa per i fedeli della nuova fede.

Da menzionare è infine *SGO* 16/31/85.4, che riporta, oltre al nome del defunto Eutichiano, anche l'insolito soprannome Korris, cui è dedicato un intero verso: **Κόρ[ρις]** ἐπωνυμίας κεκλημένον ἐν μερόπεσσι.

³⁴³ Per καλὸν οὔνομα in altre sedi dell'esametro cf. anche p. es. Antiphil. o Philod. *AP* 5.308.1, Maced. *AP* 5.247.1, *GVI* 1094.2 (Fidene, III d.C.), *SGO* 14/04/03.15 (Licaonia, IV d.C.), Nonn. *D.* 46.73; il nesso οὔνομα χρητόν non ci risulta attestato in altri passi della poesia greca, ma si può confrontare con la clausola di *AP* 9.194.1 (anonimo) γράμματα δώδεξ ἔχει Φιλοτόργιος, οὔνομα καλόν. L'uso del plurale πατρίδας si spiega tenendo presente che esso «refers to the scattered villages, contrasted with the single *patris* of a Greek citizen»: PETRIE 1906, 124.

³⁴⁴ Per il nesso μέγα οὔνομα cf. Callim. *Aet.* fr. 75.50 Pf., Gr. Naz. *AP* 8.147.4 (prima della dieresi bucolica).

³⁴⁵ SANTIN 2010, 98-100.

³⁴⁶ RODRÍGUEZ SOMOLINOS 2000, 515, 520.

³⁴⁷ SANTIN 2009, 264-268, in partic. p. 267 sull'osservazione riguardante il valore di θεός e una valutazione generale sull'epigramma; vd. anche ROBERT 1960, 427-429, SANTIN 2010, 100 e AGOSTI 2015a, 59. Sulla psefia e l'isopsefia cristiana vd. TESTINI 1958, 357-361. I due aggettivi ἄγιος e ἀγαθός sono spesso associati negli autori cristiani, specialmente in riferimento alla divinità e in particolare allo Spirito Santo, p. es. Gr. Nyss. *Eun.* 218.5, Ath. *Maced. dial.* in *PG* 28.1297.48, Bas. *Bapt.* in *PG* 31.1525.30. Un caso notevole nelle iscrizioni è il tardo *IPhilae* 240 (Egitto, VI d.C.), dove gli aggettivi si riferiscono a Dio stesso.

³⁴⁸ MERKELBACH-STAUER 2001, 47, dove è riportata la fonte di questa notizia, Eus. *H.E.* 7.13.2, 9.6.3.

2. GLI EPITETI TRADIZIONALI E CRISTIANI LEGATI AI NOMI MENZIONATI DALL'ISCRIZIONE

Gli epiteti qui elencati sono per la maggior parte prettamente poetici, consacrati dalla tradizione sin dai poemi omerici³⁴⁹, e si trovano anche nelle iscrizioni metriche. In alcuni casi sembrano essere tipici prevalentemente dell'Asia Minore e dei carmi cristiani o comunque tardoantichi, sia funerari sia dedicatori.

2.1. Epiteti maschili

1. ἀγακλής, «illustre»

SGO 14/06/08.1 (data inc.) πατρὶ ἐῶ φίλῳ δέ τ' ὀλόπαππος ἀγακλήεντι **Κιείνω**

L'epiteto è coniato sulla base di ἀγακλής, omerico (Hom. *Il.* 16.738 ...ἀγακλῆος Πριάμοιο) e molto usato dai cristiani e in particolare da Gregorio di Nazianzo, applicato sia a persone (figure bibliche o sacerdoti, p. es. rispettivamente Gr. Naz. *Carm.* 2.1.13.117 Μωϋσῆος ἀγακλέος, *AP* 8.161.5 ἱερῆος ἀγακλέος) sia a luoghi e oggetti (*SGO* 09/07/03.1, Bitinia, VI d.C. = *AP* 9.820 ἀγακλέα... χῶρον, *AP* 1.8.2 ἀγακλέα... νηόν)³⁵⁰.

2. ἀγαυός, «nobile»

SGO 14/02/07.4 (data inc.) οὔνομα Μάρκελλος, ἀγα(υ)οῦ Νέκτορος υἱός

Il nome del padre del defunto, Nestore, ben si presta a una citazione omerica: la clausola è ripresa da Hom. *Il.* 18.16 τόφρ' αἰεὶ ἐγγύθεν ἦλθεν ἀγαυοῦ Νέκτορος υἱός³⁵¹. Il sostantivo υἱός accompagnato dal patronimico di un personaggio, cui a sua volta è applicato l'epiteto ἀγαυός, compare con una certa frequenza in Omero (p. es. *Il.* 6.23, 17.284), Apollonio Rodio (2.955s.) e Quinto Smirneo (4.331). Aggiungiamo un caso epigrafico in cui si ricorda lo sposo della defunta: *IGUR* 1311.1 (Roma, III d.C.) ἐνθάδε κεῖμαι δάμαρ ὑπάτου ἡρώος ἀγαυοῦ || Ἀρρίου μου φίλιου...

3. ἀγλαὸς υἱός, «nobile figlio»

SGO 14/02/03.1 (data inc.) πατρὶ Ἀνεκλήτῳ Διομήδης ἀγλαὸς υἱός

SGO 14/02/05.4s. (data inc.) τῶν μὲν ἀμφοτέρω[ν] ἐδίματο ἀγλαὸς υἱός || Μιννέας...

SGO 14/04/02.2 (V d.C.) Εὐγένιος Κύρου μεγαλήτορος ἀγλαὸς υἱός

³⁴⁹ Sugli epiteti omerici vd. in partic. DEE 2000. Sul processo di «routinization, generalization, and automatization» cui sono soggette le formule omeriche cf. HACKSTEIN 2010, 418.

³⁵⁰ Altri esempi di impieghi per persone: *SGO* 18/01/07.1 (Termessos, II d.C.), *IG* II/III 2 3,1 3709.4 (Attica, III d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.194.7, QS 2.268. Vd. GREINDL 1938, 6s.

³⁵¹ DEE 2000, 294.

L'espressione al nominativo si trova, soprattutto in Omero e negli *Inni omerici*, prevalentemente nella clausola dell'esametro³⁵². Nell'Asia Minore pare tipica soprattutto delle iscrizioni metriche cristiane, mentre negli altri contesti geografici risulta alquanto rara³⁵³.

4. ἀμόμων, «irreprezibile»

SGO 14/02/05.5 (data inc.) Μιννέας πανάρο[ιτος] καὶ ἀμόμων ἐ[ν μερό]πεσσι

L'aggettivo, di sapore epico (assai frequente in Omero ed Esiodo, ma anche in Quinto Smirneo e in misura minore nel Nazianzeno, prevalentemente prima della dieresi bucolica, come nell'epigramma, o anche in clausola se al nominativo³⁵⁴), nelle iscrizioni metriche e in prosa è adottato sia come nome proprio sia come epiteto o attributo caratterizzante i defunti. Per quanto riguarda il suo impiego nella produzione letteraria tarda, lo si può definire «smaccatamente omerico» e pertanto «poco usato nell'epica postalesandrina piú avvertita»: Nonno, ad esempio, lo impiega solo una volta, in *Par.* 8.92³⁵⁵. Nel contesto cristiano denota l'irreprezibilità dei costumi³⁵⁶.

La clausola del verso dell'epigramma ἐ[ν μερό]πεσσι, formata anch'essa da un sostantivo di sapore epico, si trova negli *Oracoli Sibillini* (11.164) e in Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1.2.2.153, *AP* 8.128.2)³⁵⁷.

5. ἀνὴρ ἀγαθός, «uomo buono»

SGO 14/07/04.1 (data inc.) Γοῦδοσ ἀνὴρ ἀγαθός ἔνθ' εὔδει· ὅστε πέλεια

Nel linguaggio arcaico, ἀγαθός, come γενναῖος, designa le qualità del carattere di un uomo, oltre alla sua nobile origine³⁵⁸. Il comune nesso ἀνὴρ ἀγαθός è diffuso non solo in Omero (*Il.* 9.341) e nella poesia a metro dattilico (p. es. Sol. fr. 13.39 W.), ma anche nel teatro, nei testi biblici e nelle iscrizioni metriche e in prosa di tutto il mondo greco; tra le attestazioni piú antiche nell'epigramma funerario rientra *CEG* 13.2 (Attica, VI a.C.)³⁵⁹. Vanno segnalati inoltre Tyrt. fr. 12.20 W., Theogn. 148 e *AP* 7.61.4 (anonimo) per l'analogia della posizione all'interno del pentametro.

³⁵² P. es. Hom. *Il.* 5.79, *Od.* 4.21, *Hymn. Hom. Cer.* 26; per la posizione a partire dal quarto *longum* e all'accusativo cf. Ap. Rh. 4.1493 e *AP* 9.458.3 (anonimo). Sull'uso in Omero vd. DEE 2000, 477, 591.

³⁵³ Segnaliamo *CEG* 393.1 (Olimpia, 450 a.C.) e *IG* XII,5 299.3 (Paro, data inc., al genitivo). In *CEG* 393.1 l'integrazione è di Kunze.

³⁵⁴ P. es. Hom. *Il.* 6.190 ...ἀμόμων Βελλεροφόντης, Hes. *Th.* 654 (in clausola), *Hymn. Hom. Cer.* 154, Ap. Rh. 3.190, *GVI* 1931.1 (Peloponneso, II d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.2.6.101, QS 4.99, *SGO* 21/09/02.3 (Palestina, V-VI d.C.), *SGO* 16/45/05.3 (Frigia, data inc.). Sull'uso in Omero vd. DEE 2000, 485s.

³⁵⁵ AGOSTI 2005b, 11s.; per la citazione da Nonno vd. AGOSTI 2007, 43. Sull'uso dell'epiteto vd. anche VÉRILHAC 1982, 24s.

³⁵⁶ AGOSTI 2010b, 335, n. 30.

³⁵⁷ Ma il sostantivo è attestato solo una volta in Omero (*Il.* 2.285), Callimaco (*Hec.* 115.2 Hollis) e in Apollonio Rodio (4.536); piú frequente nell'epica successiva, dagli *Oracoli Sibillini* a Nonno, e soprattutto nel Nazianzeno (numerose occorrenze, tra le quali molte in clausola). In altri autori occupa prevalentemente differenti sedi dell'esametro: p. es. [Opp.] C. 2.8 in *incipit*, Man. 3.110 in clausola, Maced. *AP* 10.70.1 prima della cesura trocaica.

³⁵⁸ SOURVINOU-INWOOD 1995, 172. Sull'uso nella letteratura greca arcaica vd. GIANNINI 1973, 13-16.

³⁵⁹ Su cui vd. DAY 1989, 17s.; sulla convenzionalità del nesso cf. anche CLAIRMONT 1970, 76. Per il teatro vd. p. es. Soph. *OT.* 687, Eur. *IA.* 45, Aristoph. *Ach.* 696; per il *Nuovo Testamento* p. es. Lc. 23.50 (detto di Giuseppe di Arimatea) e Ac. 11.24 (detto di Barnaba); per le iscrizioni vd. p. es. *IG* II/III 206.7-9 (Attica, 349/8), *TAM* II 158.3s.

6. ἀνὴρ ἄριτος, «uomo ottimo»

SGO 14/02/08.5 (data inc.) Μίκκη τοῦνομ' ἔην Μητροβίου ἀνδρ[ὸς] ἀρίτου
SGO 16/45/07.3 (IV d.C.) σύνβιος Δαμα προήκου, μεγαλήτορος ἀνδρὸς ἀρίτου

La clausola dei due versi è omerica (*Il.* 5.839 ἀνδρὰ τ' ἄριτον, *Od.* 24.108 ἀνδρας ἀρίτους); il nesso, sempre a fine verso, viene ripreso dalla poesia esametrica successiva, soprattutto in quella sepolcrale a partire dall'età classica³⁶⁰.

7. ἀρίζηλος, «splendido»

SGO 14/02/04.2 (data inc.) Φωτίου τέκος ἐσθλὸν ἀρίζηλον Διομήδην

L'epiteto epico, applicato a un nome che rievoca il personaggio omerico, connota realtà che si distinguono per una particolare evidenza, come i corpi celesti nel buio notturno (p. es. *Hom. Il.* 22.27 ...ἀρίζηλοι δέ οἱ ἀγυαί, detto dei raggi della stella autunnale)³⁶¹, ma anche illustri personaggi; lo si trova spesso collocato dopo la cesura trocaica e seguito dal sostantivo con cui è concordato, come nell'epigramma per Diomede. Nelle iscrizioni è usato sia come nome proprio sia come attributo di persone e oggetti³⁶².

8. ὄχ' ἄριτος

SGO 15/02/13.1 (IV d.C.) Καβεῖνος ὄχ' ἄριτος Χρειατοῦ ἱερεὺς μεγαλοῖο

L'espressione ὄχ' ἄριτος è omerica e può occupare varie posizioni nell'esametro, tra cui quella dell'epigramma, prima della cesura trocaica³⁶³. Accompagnata normalmente da un genitivo partitivo, è frequente soprattutto nei carmi epigrafici dell'Asia Minore (*SGO* 11/04/02.4, Ponto, IV d.C., stessa sede [ἡ]γεμόνων ὄχ' ἄριτος; *SGO* 16/52/01.1, Frigia, data inc., in clausola ἡϊθέων ὄχ' ἄριτο[ν]), ma compare sporadicamente anche in altre aree (p. es. *IGUR* 1243.2, Roma, data inc., in clausola παίδων ὄχ' ἄριτο[ν]).

(Licia, 277 a.C.), *Stud. Pont.* III 176.1-4 (Ponto, data inc.). Sui nessi ἀνὴρ + aggettivo vd. GIANNINI 1973, 20-22, ECKER 1990, 67s., in partic. per ἀνὴρ ἀγαθός GIANNINI 1973, 14, 21s., ECKER 1990, 128.

³⁶⁰ P. es. *CEG* 83.1 (Atene, V a.C.), *SGO* 02/06/16.3 (Caria, età ellen.); *SEG* 8.550.7 (Egitto, I a.C.), *Agath. AP* 7.552.3; cf. anche *Gr. Naz. Carm.* 2.1.1.609. Il nesso ἀνὴρ ἄριτος, variamente declinato, è assai frequente anche nel teatro: cf. p. es. *Soph. OT.* 257, *Eur. Tr.* 395, *Aristoph. Nub.* 1048; per il trimetro cf. anche *Gr. Naz. Carm.* 1.2.8.236. Sulla necessità di essere ἄριτος nell'epica arcaica e nell'epigramma vd. rispettivamente NAGY 1979, 26-41 e VÉRILHAC 1982, 28s.

³⁶¹ Vd. DEE 2002, 771. Cf. anche p. es. *Pind. O.* 2.55 (una stella) e *Ap. Rh.* 3.958 (Sirio), *QS* 1.38 (la luna); per l'uso in Omero vd. NAGY 2009, 84-86, 97s.

³⁶² P. es. *Callim. fr.* 734 Pf., *Theocr.* 17.57, [*Opp.*] *C.* 2.404, *Nonn. Par.* 10.23 e, per le iscrizioni, *IG IX,1* 270.1 (Locride, III a.C.), *GVI* 1907.1 (Mediolanum, IV-V d.C.).

³⁶³ P. es. *Hom. Il.* 5.843, *Od.* 8.123 e, piú tardi, *Greg. Naz. Carm.* 2.2.7.306, *QS* 7.602, *AP* 14.6.1 (anonimo). Vd. DEE 2000, 502.

9. ἀφνειός, πολύρρητος πολυβούτης, «facoltoso, ricco di greggi e di buoi»

SGO 14/02/12.2 (data inc.) ἀφνειὸν Ζήωνα πολύρρητον πολυβούτην

Il verso, che presenta notevoli analogie con Aristeas epic. fr. 5.3 Bernabé ἀφνειοῦς ἵπποισι, πολύρρητος, πολυβούτας, può essere costruito sulla fusione di reminiscenze omeriche. I singoli epiteti e l'associazione πολύρρητον πολυβούτην sono riconducibili al modello epico arcaico, ripreso anche dai poeti successivi: per ἀφνειός e πολύρρητος nella stessa sede dell'epigramma cf. p. es. rispettivamente Hom. *Il.* 13.664 e *Od.* 11.257³⁶⁴; il verso ἐν δ' ἄνδρες ναίουσι πολύρρητες πολυβούται è attestato in Hom. *Il.* 9.154, 296 e Hes. fr. 240.3 M.-W.

10. γλυκερός, «dolce»

SGO 21/07/02.4 (età cristiana) τὸν γλυκερὸν χαρίεντα Γεώργιον ἢ τε λύχον

Nella poesia greca, soprattutto epica, l'aggettivo caratterizza alimenti e bevande (Hom. *Od.* 4.88 γλυκεροῖο γάλακτος) e altre realtà come il canto (Hom. *Il.* 13.637 μολπῆς τε γλυκερῆς; cf. anche Nonn. *D.* 6.322 γλυκερὴν... ἀοιδίην), la vita ([Hes.] *Sc.* 331 γλυκερῆς αἰῶνος), il ritorno di Odisseo (Hom. *Od.* 22.323 νόστοιο... γλυκεροῖο) e, in particolare, la luce e il sonno (Hom. *Od.* 16.23 γλυκερὸν φάος, cf. anche Gr. Naz. *Carm.* 1.1.3.23 γλυκεροῖο φάους; Hom. *Il.* 24.636 ὕπνω ὕπο γλυκεροῦ)³⁶⁵. Il fatto che sia accostato al nome di un defunto cristiano potrebbe quindi anche alludere, oltre che alla convenzionale «dolcezza» e amabilità di quest'ultimo, alla transitorietà della sua condizione nella tomba e al prossimo risveglio dalla morte, verso la luce della vita senza fine, in antitesi con l'immagine della lucerna che si spegne evocata dall'epigramma. Più sporadicamente, invece, l'attributo è legato a persone, soprattutto sposi o figli (p. es. Theocr. 15.13 γλυκερὸν τέκος), per lo più nelle iscrizioni e negli epigrammi sepolcrali, dove può caratterizzare sia il morto sia i parenti rimasti in vita (p. es. *GVI* 1590.2, Attica, II d.C. γλυκερόν τε Κόλωνα; *SGO* 04/12/03.4, Lidia, III d.C. γλυκερούς τε τοκῆας; Iul. Aegypt. *AP* 7.605.3 γλυκερὸς πόσις; *AP* 7.691.3, anonimo γλυκερῶν τε τέκνων).

11. ἐπικυδής, «glorioso»

SGO 22/61/02.2 (età cristiana) [Αὐ]ξίβιον ὅδε [τύ]μβος ἔχει ἔ[πι]κυδέα φῶτ[α]

Si tratta di un epiteto raro in poesia: lo si rintraccia probabilmente in un frammento di Saffo (fr. 19.11 V. κ]ἀπικυδ[). Più comuni sono il suo uso come nome proprio, particolarmente nelle iscrizioni, e, soprattutto nei prosatori, il comparativo ἐπικυδέτερος³⁶⁶.

³⁶⁴ Esempi di attestazioni successive: per ἀφνειός cf. Hes. *Op.* 308, Ap. Rh. 1.116, QS 9.486, Nonn. *D.* 10.147, *SEG* 28.225.A.24 (Attica, data inc.); per πολύρρητος Aeschyl. *AP* 7.255.2, Ap. Rh. 2.377, [Theocr.] 25.117, QS 2.331. Per l'uso degli epiteti in Omero vd. DEE 2000, 506, 581.

³⁶⁵ Sull'associazione in partic. con termini indicanti la vita e la luce vd. GRIESSMAIR 1966, 21s. Per tutti i nessi omerici con l'epiteto vd. DEE 2002, 786.

³⁶⁶ P. es. in *IG* XII 2, 58b.9 (Mitilene, 29 a.C.).

12. ἐσθλός, «nobile»

SGO 14/02/04.2 (data inc.) Φωτίου **τέκος ἐσθλόν** ἀρίσζηλον **Διομήδη**

Tra i numerosi esempi possibili delle sue attestazioni nella poesia greca privilegiamo quelli in cui l'aggettivo è collocato nella stessa sede dell'epigramma e preceduto da un sostantivo bisillabico³⁶⁷:

Hom. <i>Od.</i> 1.115	ὀσόμενος <u>πατέρ' ἐσθλόν</u> ἐνὶ φρεσίν, εἴ ποθεν ἐλθὼν	
Gr. Naz. <i>AP</i> 8.75.1	εἴη σοι <u>βίος ἐσθλός</u> ἐπ' εὐλογίησιν ἀπάσαις	
QS 5.482	ὡς εἰπὼν <u>πάϊς ἐσθλός</u> εὐσθενέος Τελαμῶνος	
<i>AP</i> 7.672.1	χθὼν μὲν ἔχει <u>δέμας ἐσθλόν</u> , ἔχει κλυτὸν οὐρανὸς ἦτορ	anonimo
<i>AP</i> 7.690.1	οὐδὲ θανὼν <u>κλέος ἐσθλόν</u> ἀπώλεσας ἐς χθόνα πᾶσαν	anonimo

Il nesso dell'epigramma **τέκος ἐσθλόν** – come pure il **πάϊς ἐσθλός** di QS 5.482 – potrebbe essere costruito, con una variazione, sull'epico **πατέρ' ἐσθλόν** (p. es. nel sopra citato Hom. *Od.* 1.115, ma anche in [Hes.] *Sc.* 11); lo si ritrova in un verso di Quinto Smirneo (7.642 **χαῖρέ μοι, ὦ τέκος ἐσθλόν** Ἀχιλλέος ὄν ποτ' ἔγωγε).

Nelle iscrizioni l'epiteto ἐσθλός accompagna frequentemente il nome proprio del defunto³⁶⁸:

<i>SGO</i> 16/23/14.6	δύο κασίγνητοι καὶ <u>Γάϊς</u> κύντροφος ἐσθλός	Frigia, II-III d.C.
<i>SGO</i> 11/08/03.1	<u>Πάτροκλος</u> ἐσθλὸς ἀνὴρ ὄν νεώτατος ἐνθάδε κεῖτε	Ponto, III d.C.
<i>SGO</i> 14/06/13.5	<u>ἐσθλός</u> ἀνὴρ <u>Εὐκαρπος</u> ἐὼν κῆδος κτερεήζας	Laodicea, data inc.

L'aggettivo applicato ai figli è rintracciabile anche in *GVI* 866.6 (Alessandria, III a.C.) πρὶν **τέκνα** τὴν ὀσίην **ἐσθλὰ** γυναῖκα τεκεῖν³⁶⁹.

13. θεουδής, «timorato di Dio»

SGO 14/06/04.5 (350-380 d.C.) [λεί]ψανον **Εὐγενίου τε θε(εο)υδέος** ὃν κατέλιψεν

SGO 16/42/02.1 (data inc.) **Πατρικίου** τόδε σῆμα **θε(εο)υδέος** ἀρχιερεῖος

L'aggettivo, omerico³⁷⁰ – benché assente nell'*Iliade* –, e assai usato dal Nazianzeno e da Nonno e compare spesso nelle iscrizioni metriche. Nell'epica tarda assume il semplice significato di «divino», ma l'impiego in ambito cristiano potrebbe permettere di recuperarne il significato originario, «timoroso di Dio»³⁷¹. All'interno dell'esametro si colloca in clausola se declinato al nominativo singolare (in Omero, p. es. *Od.* 19.109) o piú di frequente, come negli epigrammi per Eugenio e Patrizio, prima della dieresi bucolica (p. es. *Od.* 19.364)³⁷².

³⁶⁷ Per altre sedi cf. p. es. Hes. *Th.* 325, Theogn. 1079, Ap. Rh. 1.58, QS 2.67. Sull'uso in Omero vd. DEE 2000, 527-529.

³⁶⁸ Sul suo uso nell'epigramma iscrizionale vd. ECKER 1990, 180-183.

³⁶⁹ Per lo stesso nesso cf. anche Eur. fr. 75.2 K. ἐσθλῶν ἀπ' ἀνδρῶν ἐσθλὰ γίγνεσθαι **τέκνα**.

³⁷⁰ DEE 2000, 539.

³⁷¹ DE STEFANI 2002, 174, AGOSTI 2007, 41. Sull'uso dell'epiteto nel Nazianzeno, che riprende l'uso omerico, vd. CRISCUOLO 2007, 45. Sugli epiteti legati alla religione, meno frequenti ma non meno importanti negli epitaffi, vd. TOD 1951, 188.

³⁷² Altre attestazioni dalla poesia successiva a Omero: Ap. Rh. 4.1123, *IC* I VIII 34.2 (Cnosso, II/I a.C.), *GVI* 92.1 (Filippopoli, II d.C.), *SGO* 09/09/17.18, (Bitinia, II-III d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.95.1, QS 5.587, Nonn. *Par.* 21.100.

14. κλυτὸς ἀνὴρ, «uomo illustre»

SGO 14/11/01.2 (III d.C.) κὲ γάμον κουρίδιον καὶ συνζοιγί[ην καὶ Α]ῦρ. Μάγνον κλυτὸν ἄνδρα

L'epiteto κλυτός è assai diffuso nella letteratura greca. Esempi della sua collocazione nella stessa sede dell'epitaffio per Aurelio Magno sono attestati già in Omero, p. es. nelle clausole *Od.* 1.300 κλυτὸν ἔκτα, 19.183 κλυτὸν Αἴθων³⁷³.

Il nesso κλυτὸν ἄνδρα si trova in clausola in un epigramma del III libro dell'*Antologia Palatina* (*AP* 3.18.5 κλυτοὶ ἄνδρες), in altri carmi epigrafici dell'Asia Minore (*SGO* 08/05/08.1, Misia, 100 d.C. e *SGO* 01/19/37.19, Caria, III d.C.)³⁷⁴ e, prima della cesura trocaica, in Quinto Smirneo (5.632). La stessa clausola si può tuttavia far risalire al modello omerico, e in particolare al verso formulare Φαίηκες δολιχῆρες τμοι, ναυικλυτοὶ ἄνδρες (*Hom. Od.* 8.191, 8.369, 13.166)³⁷⁵.

15. μεγάθυμος, «magnanimo»

SGO 14/02/05.3 (data inc.) Ἡρόκλιο[ς] μεγάθυμος καὶ Ματρῶνα κλυτοεργός

SGO 14/10/01.2 (IV/V d.C.) Δόμνον τῶ[ν] μεγάθυμον ἐπ[ί]κ[ο]πον ἐγ[θ]ῶδ' [ὀ]ρ[υ]κτό[ν]

L'uso dell'epiteto prima della cesura trocaica preceduto dal nome del personaggio cui è applicato è omerico (p. es. *Hom. Il.* 6.145 Τυδείδη μεγάθυμε..., *Od.* 7.62 Ναυίθοον μεγάθυμον...)³⁷⁶. Nelle epigrafi, soprattutto nell'Oriente greco, esso è usato per lo più come nome proprio³⁷⁷.

16. μεγαλήτωρ, «magnanimo, coraggioso»

SGO 16/45/07.3 (IV d.C.) σύνβιος Δαμα προήκου, μεγαλήτορος ἀνδρὸς ἀρίστου

SGO 14/04/02.2 (V d.C.) Εὐγένιος Κύρου μεγαλήτορος ἀγλαὸς υἱός

L'epiteto, assai comune sin da Omero, precede normalmente la dieresi bucolica (eccetto nella clausola tradizionale ...μεγαλήτορα θυμόν e in altri casi analoghi nei quali è seguito da un sostantivo bisillabico); si vedano p. es. *Hom. Il.* 11.626 θυγατέρ' Ἀρσινόου μεγαλήτορος, ἦν οἱ Ἀχαιοί e *Od.* 5.149 ἡ δ' ἐπ' Ὀδυσσεῖα μεγαλήτορα πότνια νύμφη³⁷⁸.

³⁷³ Cf. anche p. es. *Or. Sib.* 14.44 κλυτὸς ἄλλος, *Man.* 6.583 κλυτὸς Ἄρης, *QS* 5.256 κλυτὸν υἷα.

³⁷⁴ Cf. anche *Stud. Pont.* III 207.1-5 ...ἀν[δ]ρὶ κλυτ[ῶ] σοφίη. Per l'uso dell'epiteto κλυτός nei carmi iscrizionali cf. anche p. es. *SEG* 11.34.315b.1 (Sparta, III d.C.) e *IGUR* 1171c.1 (Roma, III d.C.).

³⁷⁵ Analogamente si può confrontare anche *QS* 9.226 τοῖον ἔπος κατέλεξε περικλυτὸν ἄνδρα πιφαύσκων.

³⁷⁶ DEE 2000, 558. L'epiteto può essere inoltre applicato alle divinità: DEE 1994, 30. Cf. anche *Or. Sib.* 11.119 Αἴγυπτε μεγάθυμε..., *QS* 6.309 Πριαμίδη μεγάθυμε..., *SGO* 14/02/05.3 (Frigia, data inc.) Ἡρόκλιο[ς] μεγάθυμος...

³⁷⁷ P. es. *CEG* 572.2 (Attica, IV a.C.). Ai due epigrammi per Eraclio e Domno, dove l'aggettivo celebra i *laudandi*, è da aggiungere il v. 4 del centone *SGO* 19/21/02: ἀλλά οἱ ἀθάνατος μεγαυμὼν θυμὸν ἀπηύρεν. Si potrebbe correggere μεγαυμὼν con μεγάθυμος: in tal caso l'aggettivo risulterebbe riferito al Dio cristiano; vd. in proposito AGOSTI 2007, 42.

³⁷⁸ DEE 2000, 558s. Altri esempi successivi: *Hes. Op.* 656, *CEG* 519.3 (Attica, IV a.C.), *Or. Sib.* 1.72, *Gr. Naz. Carm.* 1.2.1.326, *IGUR* 128.3 (Roma, IV d.C.), *QS* 5.2, *IK* 3820.b.1 (Efeso, V d.C.).

17. μέγιστος, «grandissimo»

SGO 16/31/91.1 (data inc.) ἐνθάδε γῆ κατέχει Ζώσιμον τίμιον ἄνδρα μέγιστον

La clausola dell'epigramma è rara. Nella poesia epigrammatica la si rintraccia in *IGUR* 1566.A.4 (Roma, III d.C.) τὸν σοφὸν ἐν ἀνδράσιν Εἰωνικὸν ἄνδρα μέγιστον e, in un'altra sede del verso, in *IGUR* 411.2 (Roma, data inc.) Αὐρήλιον Μαρκιανὸν ἄνδρα μέγιστον ---]. Se riferito a personaggi, l'aggettivo μέγιστος è peculiare di Zeus nell'epica, nell'elegia e nella tragedia³⁷⁹. Per quanto riguarda la poesia esametrica, esso ricorre comunemente nella clausola del verso.

18. ὅσιος, «santo»

SGO 13/08/02.3 (IV-VII d.C.) Λουκιανὲ ὅσιε

L'aggettivo, raro nell'esametro, è tipico della tragedia greca³⁸⁰.

19. πανάριστος, «ottimo»

SGO 14/04/03.2 (dopo il 312) Μέανδρος πανάριστος, ἐπὶ μέ[γ]α οὔνομα ἔσχε

SGO 14/02/09.2 (data inc.) Π]απας πανάριστος ἐπὶ μέγα οὔ[νομα] ἔσχε

SGO 14/02/05.5 (data inc.) Μιννέας πανάριστος] καὶ ἀμύμων ἐ[ν μερό]πεσσι

SGO 14/02/08.7 (data inc.) ἔχουσα κασίγνητον Μητροβίον τὸν πανάριστον

Nell'epica arcaica, l'aggettivo è attestato solo in Hes. *Op.* 293 (imitato anche dagli *Oracoli sibillini*, p. es. 5.48), prima della cesura trocaica, come nei primi tre epigrammi qui analizzati. Nella poesia esametrica successiva compare – oltre che in Callim. fr. 388.11 Pf. – solo assai sporadicamente: si segnalano [Opp.] *C.* 1.478 (nella stessa sede dei precedenti), Man. 4.570 e alcuni versi di Gregorio di Nazianzo, tra cui *Carm.* 2.2.4.37 (in questi due ultimi autori sempre a fine esametro, come in *SGO* 14/02/08.7³⁸¹). Nelle iscrizioni greche più antiche è usato per lo più come nome di persona, ma in Asia Minore funge molto spesso da epiteto di nomi propri, prevalentemente nei carmi epigrafici cristiani (*SGO* 04/02/07.1 Sardi, III d.C. [ποῖον ἄν], ὦ πανάριστε Βοκόντιε...), oppure figura, più genericamente, nei cataloghi delle virtù di vivi e defunti; nell'Epiro cristiano caratterizza in particolare membri del clero (*AEph* 1917.48.3s., V d.C.).

³⁷⁹ Cf. p. es. Hom. *Il.* 3.298, *Hymn. Hom.* 23.1, Hes. *Th.* 49, Theogn. 285, Eur. *Alc.* 1136. L'epiteto di Zeus compare anche nelle iscrizioni, p. es. in ANDERSON 1899, 132, n. 160. Nei documenti epigrafici provenienti da tutto il mondo greco l'aggettivo è tipico degli imperatori e di alti funzionari statali, ma anche – più raramente – delle divinità; cf. p. es. *IG* II/III 2 3,1 3300.1 (Attica, 132 d.C.), *IGUR* 105.1s. (Roma, 150-200 d.C., riferito ad Asclepio), *TAM* II 784.1-3 (Licia, 257-258 d.C.).

³⁸⁰ Un es. in cui esso caratterizza un personaggio del dramma è Eur. *Alc.* 10. Per l'uso nell'esametro cf. p. es. *Or. Sib.* 4.23, Gr. Naz. *Carm.* 2.2.1.363, Nonn. *Par.* 1.182; nel pentametro cf. p. es. Callim. *Aet.* fr. 75.5 Pf. Sul rapporto tra ὅσιος e ἅγιος vd. DELEHAYE 1927, 72s.

³⁸¹ Per questa posizione in clausola cf. anche *SGO* 05/01/36.1 (Smirne, II d.C.) ὄς τὸ πρὶν ἐν ζωῇ Διονύσιος ἡ πανάριστος. In quella che BRUSS definisce la «grammatica encomiastica degli epitaffi metrici» il nome del defunto può essere seguito direttamente dall'articolo: vd. BRUSS 2005, 165; un esempio paradossale è Diosc. *AP* 7.457.1 Ἀμπελις ἡ φιλάκητος...

20. περίφρων, «assai saggio»

SGO 09/07/08.1 (VI d.C.) Εὐτροπίου τάφος εἰμί περίφρονος· ἡ γὰρ ἀληθέε

Normalmente nella poesia omerica quest'epiteto è associato a personaggi femminili, prima tra tutte Penelope (*Od.* 1.329 etc.), ma anche a Egialea (*Il.* 5.412) ed Euriclea (*Od.* 19.491)³⁸². Nell'*Inno omerico a Demetra* (370) è Persefone a essere περίφρων, mentre in Esiodo lo sono Efesto e i figli di Temi (*Sc.* 297, *Th.* 894). È nella poesia epica tarda, in particolare in Quinto Smirneo (p. es. 6.97 Ὀδυσῆϊ περίφρονι), e nei carmi epigrafici che l'epiteto accompagna più regolarmente i nomi o le perifrasi usate per indicare personaggi maschili (*GVI* 744.3, Egitto, III-IV d.C. ἀνέρος εὐγνώστοιο, περίφρονος...; *SEG* 36.1344.6, Gadara, 505 d.C. πουδῆ Ἀλεξάνδροιο περίφρονος ἡγεμονῆος; *AP* 15.2.3, anonimo ...περίφρονος Ἀρτεμεῶνος). Normalmente, come nell'epitaffio per Eutropio, precede l'adonio finale dell'esametro, mentre Gregorio di Nazianzo predilige la posizione in clausola (p. es. *AP* 8.29.5, *Carm.* 1.2.2.3)³⁸³.

21. πινυτός, «saggio, prudente»

SGO 08/08/13.3 (IV-V d.C.) Νεικατόριε πινυτὸ[c] Ξενοφῶντος γονετοῦ [παῖς]

L'aggettivo, comune nella letteratura e negli epigrammi di tutto il mondo greco, designa chi è in grado d'impiegare le potenzialità della ragione, ma con l'avvento del cristianesimo passa a indicare la virtù di chi è esperto nella conoscenza della fede³⁸⁴. Per il modello omerico in cui precede la cesura principale dell'esametro cf. p. es. *Od.* 20.71.

22. ποθητός, «rimpianto»

SGO 16/31/88.1 (data inc.) ἐνθάδε γῆ κατέχει **Κωσθ[έ]νην ἄνδρα πογητόν**

Si tratta di un aggettivo piuttosto raro nella poesia greca letteraria, ma non nelle iscrizioni in prosa e nei carmi epigrafici funerari, soprattutto dell'Asia Minore. Come altri epiteti quali ποθεινός, ἀγαπητός e il comunissimo γλυκύτατος, indica una qualità del defunto che evoca determinati sentimenti in chi rimane in vita, in questo caso la nostalgia e il rimpianto³⁸⁵.

³⁸² VÉRILHAC 1985, 102s., DEE 2000, 577.

³⁸³ Per altre collocazioni dell'aggettivo al nominativo singolare cf. *GVI* 1918.3 (Creta, II/I a.C.), *GVI* 2005.71 (Sardegna, I a.C./I d.C.), *GVI* 620.3 (Chio, I/II d.C.), *SGO* 09/13/01.4 (Bitinia, età imp.).

³⁸⁴ Per i due significati vd. rispettivamente VERMEULE 1979, 113 (che lo contrappone a νήπιος) e AGOSTI 2010b, 335, n. 30. Altri esempi successivi al modello omerico in cui l'aggettivo precede la cesura principale dell'esametro e del pentametro: Theogn. 502, *CEG* 69.2 (Atene, 500 a.C.), *IG* XII,1 148.3 (Rodi, II a.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.1.3.16, QS 3.8, Nonn. *D.* 22.142, *IGUR* 1280.6 (Roma, data inc.).

³⁸⁵ TOD 1951, 189. Tra gli esempi in cui occupa la clausola dell'esametro cf. *IG* VII 3434.3 (Beozia, data?), *IG* XII.9 1183 (Eubea, II/III d.C.), *SGO* 14/07/05.1 (Licaonia, data inc.), *JHS* 19.98.83.4 (Ancira, data inc.); per un'altra posizione, prima della cesura pentemimere, cf. *SGO* 04/21/02.1 (Lidia, II/III d.C.).

23. πολύαινος, «molto lodato, celebre»

SGO 14/03/04.2 (data inc.) Ἰοῦςτον πολύεινον, εὐφρονα πάνπαν ἀγητόν

L'uso di questo raro epiteto prima della cesura principale dell'esametro è omerico; nei due poemi – nei quali sono rintracciabili quattro attestazioni³⁸⁶ – esso caratterizza Odisseo: Hom. *Il.* 11.430 ὦ Ὀδυσσεῦ πολύαινε δόλων ἀτ' ἠδὲ πόνοιο, *Od.* 12.284 δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαινε Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν. Nella poesia successiva e nelle iscrizioni il termine funge normalmente da nome proprio³⁸⁷.

24. κόφρων ἀνήρ, «uomo saggio»

SGO 16/31/15.1 (III d.C.) ἔνθα χθὼν κατέχει Ἀκάκιον κόφροναν ἄνδρα

Con κόφρων si indicano le qualità della mente e del carattere³⁸⁸. Il nesso κόφρων ἀνήρ è comune a partire dalla poesia arcaica e dal teatro³⁸⁹, ma a quanto risulta è assente nell'epica e raro anche nelle iscrizioni; per la poesia tardoantica si può ricordare un altro trimetro, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.10.878 τύποις τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν κόφρονων³⁹⁰. All'interno dell'esametro, la clausola dell'epigramma per Acacio è confrontabile in particolare con quella di *GVI* 98.1 (Arcadia, IV/III a.C.) πυθέα μνήμα τόδ' ἔστ' ἀγαθοῦ καὶ κόφρονος ἀνδρός.

25. τίμιος, «onorato»

SGO 16/31/14.1s. (prima del 250) ἔνθα βροτὸς κατάκιτη ὁ τίμιος καὶ πᾶσι ποθητός || Τρόφιμος...

SGO 16/31/91.1 (data inc.) ἐνθάδε γῆ κατέχει Ζώκιμον τίμιον ἄνδρα μέγιστον

L'aggettivo, comunissimo in tutti i generi poetici greci, rievoca l'onore del defunto. Può trovarsi in varie sedi dell'esametro, solitamente in *incipit* oppure prima o dopo la dieresi bucolica³⁹¹.

³⁸⁶ Oltre alle due riportate, vd. il verso formulare Hom. *Il.* 9.673, 10.544. Vd. DEE 2000, 304, 580.

³⁸⁷ Vd. p. es. Rhian. *AP* 6.34.1,5, Diotim. *AP* 7.475.1, dove compare in clausola. L'epigramma per Giusto è uno dei rarissimi esempi in cui esso è impiegato come attributo di persona; un altro caso notevole è un testo assai più tardo: *AE* 1931.156.10 (Beozia, IX d.C.) ὦ πολύαινε Λέον πρωτοσπαθάριε μέγιστε. Cf. anche Thdr. Stud. *Iamb.* 124.27 Speck riedito in DE STEFANI 2014, 384s.

³⁸⁸ SOURVINOU-INWOOD 1995, 172.

³⁸⁹ P. es. Hippon. fr. 182.1 W. ...ἀνδρὶ κόφρονι, Aeschyl. *Ag.* 351, Eur. fr. 282.25 K., Men. *Mon.* 1.634.

³⁹⁰ Cf. p. es. *IG* II/III 12949.2 (Attica, II-III d.C.) [κόφρον]να Χολκίδος ἄνδρα εἰκοῦτος, *TAM* II 189.Π.α.4 (Licia, età imp.) Μ(ᾶρκον) Αὐρ(ήλιον) Εὐκάρπρον Ἰεροκλέους ἄνδρα μεγαλόφρονα κόφρον[α].

³⁹¹ Su quest'epiteto vd. TOD 1951, 189. In Omero è un *hapax*: DEE 2000, 306, 587. Per le posizioni nell'esametro sopra menzionate cf. p. es. Hom. *Od.* 10.38, *Hymn. Hom. Ven.* 142, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.29.265; per altri metri cf. p. es. Mimn. fr. 3.2 W., Sapph. fr. 116 V., Aeschyl. *Ch.* 556, Eur. fr. 142.2 K. (nei passi tratti dai tragici l'epiteto è attribuito all'ἀνήρ), *SGO* 04/12/01.1 (Lidia, III d.C.).

26. φίλος ἀνδρῶν, «amico degli uomini»

SGO 16/31/11.3 (data inc.) οὖνομα κληζόμενος Ἑορτάσιος φίλος ἀνδρῶν

La clausola sembrerebbe costruita sul modello omerico ...φίλτατος ἀνδρῶν (Hom. *Il.* 15.111, 16.433)³⁹², cui si possono aggiungere Hom. *Od.* 24.25 ἀνδρῶν ἠρώων φίλον ἔμμεναι ἤματα πάντα e Theocr. 24.40 ἔστι τί μοι κατὰ δῶμα νεώτερον, ἔστι, φίλ' ἀνδρῶν, sebbene il sintagma vi compaia in differenti sedi metriche. φίλτατος è un epiteto convenzionale anche degli epitimbi, riferibile al defunto e ai vivi. Assai più raro è l'aggettivo, di solito al superlativo, accompagnato dal genitivo ἀνδρῶν, riconducibile al modello omerico visto sopra; tra le epigrafi metriche che contengono il sintagma φίλτατος ἀνδρῶν segnaliamo *CEG* 530.4 (Attica, 365-340 a.C.) e *SGO* 15/03/01.2 (Galazia, età imp.)³⁹³.

27. χαρίεις

SGO 21/07/02.4 (età crist.) τὸν γλυκερὸν χαρίεντα Γεώργιον ἤντε λύχρον

L'aggettivo, collocato di norma prima della cesura trocaica, riguarda solitamente «opere» magistralmente eseguite oppure oggetti, ma anche uomini di notevole bellezza, soprattutto giovani³⁹⁴.

2.2. Epiteti femminili

Gli epiteti per personaggi femminili sottolineano soprattutto la dignità e l'esemplarità della condotta della donna, in particolare della sposa³⁹⁵.

1. ἀγαθή, «buona»

SGO 13/07/02.2 (IV-V d.C.) Εὐθυμία ἀγαθή, εωφορόννης ἀγαίτις

Il verso è difettoso. Tra i paralleli possibili in cui il comunissimo aggettivo, declinato al femminile, precede la cesura principale dell'esametro riportiamo il modello arcaico, Hom. *Od.* 9.27, Hes. *Op.* 783³⁹⁶.

³⁹² DEE 2000, 603.

³⁹³ Per φίλτατος nelle iscrizioni metriche cf. anche p. es. *GVI* 1332.1 (Atene, I/II d.C.), *SGO* 11/07/12.7 (Ponto, III d.C.). Sugli epiteti composti con φιλ(ο)- vd. TOD 1951, 189. Per un esempio di un'iscrizione cristiana dal Peloponneso vd. JAMESON 1953, 168. Sul significato dell'aggettivale φίλος («caro» e simili), del verbo φιλεῖν e di φιλία, che «si usano senza il necessario corollario della reciprocità, ma come espressione di una disposizione individuale», vd. DETTORI 2010, 125.

³⁹⁴ Per le opere e gli oggetti vd. p. es. Hom. *Il.* 22.511, *Hymn. Hom.* 27.17, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.67; per le persone avvenenti p. es. Simon. *AP* 7.25.7, Theocr. 8.1, *AP* 7.343.6 (anonimo = *GVI* 796.6), Nonn. *D.* 11.115. Sui nessi omerici vd. DEE 2002, 961s.

³⁹⁵ Sugli epiteti femminili negli epitaffi vd. TOD 1951, 189, nei poemi omerici, tra i quali si possono distinguere attributi generici e attributi individuali, «su misura», delle divinità e delle altre figure della mitologia, vd. MUREDDU 2008, 99s; per uno studio sistematico da una prospettiva oralistica degli epiteti femminili nel *Catalogo* di Esiodo rimandiamo all'intero contributo e in partic. alla conclusione delle pp. 109s.: le figure femminili, «private di specifiche o varieguate determinazioni, [...] finiscono così col diventare elementi stilizzati e sempre meno individualizzati del nuovo ingranaggio genealogico».

2. εὐλογημένη, «benedetta»

SGO 16/41/15.12 (data inc.) Νανὰς ἠὺλλογημένη

Si può forse riconoscere un'allusione all'episodio della visitazione narrato nel *Vangelo* di Luca, in cui Elisabetta saluta la Vergine con le parole «benedetta tu fra le donne» (Lc. 1.42 εὐλογημένη κύ ἐν γυναιξίν). L'aggettivo, sempre riferito a personaggi femminili, ricorre con una certa frequenza anche nell'*Antico Testamento*; compare nelle iscrizioni tarde che menzionano la Madre di Dio e come epiteto di defunte, specialmente nelle epigrafi giudaiche³⁹⁷.

3. ἡμερτή, «amabile»

SGO 16/34/36.2 (data inc.) Μαξίμα εἡμερτή σύνγαμος ἡδὲ πάις

Attestato una volta in Omero (*Il.* 2.751), al femminile l'aggettivo è solitamente associato a luoghi, valori e virtù. Nella poesia più tarda, negli epigrammi dell'*Antologia Palatina* e nelle iscrizioni sepolcrali può caratterizzare personaggi femminili, tra cui anche spose come Massima³⁹⁸. Può trovarsi in varie sedi dell'esametro, spesso a partire dal quarto *longum* e in Nonno quasi sempre in *incipit*; la posizione nell'epigramma per Massima può essere confrontata con Hom. *Il.* 2.751 e *SEG* 23.440.6 (Tessaglia, II/III d.C.).

4. καλλίπεπλος, «dal bel peplo»

SGO 16/45/07.2 (IV d.C.) ἔνθα κατάκιτε Ματρῶνα καλήπεπλος

Il carme sembrerebbe uno dei pochissimi casi in cui in un'iscrizione compare questo raro epiteto (inadattabile alla struttura di un esametro), presente in Pind. *P.* 3.25 καλλιπέπλου λῆμα Κορωνίδος e in Eur. *Tr.* 338s. ἴτ', ὦ καλλίπεπλοι Φρυγῶν || κόραι... Omero e la poesia epica successiva conoscono il simile εὔπεπλος (*Il.* 5.424 etc.), infrequente negli epigrammi³⁹⁹.

³⁹⁶ Per l'uso analogo nella poesia esametrica successiva cf. p. es. *CEG* 539.1 (Attica, IV a.C.), Man. 5.109, *GVI* 2030.17 (Siro, II/III d.C.), *AP* 7.298.3 (anonimo). Per l'epiteto applicato alla donna nel teatro cf. anche p. es. Eur. fr. 545a.8s. K., Eur. *IA.* 749s., Aristoph. *Nub.* 61. Per il suo uso nelle iscrizioni funerarie sia metriche sia in prosa cf. p. es. *IG* I,2 1057 (Pireo, 425 a.C. circa), *SEG* 19.44 (Atene, V a.C.), *Stud. Pont.* III 121.a2 (Ponto, 172/3 d.C.).

³⁹⁷ Per l'*Antico Testamento* cf. p. es. *Tob.* 11.17 (riferito a Sara, moglie del figlio di Tobit) e *Judith* 14.7 (riferito a Giuditta). Per le epigrafi vd. p. es. *ICUR* 1.1314 (Roma, data inc.) εὐλογημένη [μητρὶ] πεποίησαν [οἱ υἱοί] e *CIJ* 135.4 ἡ δόξα ᾤφρονίου Λουκίλλα εὐλογημένη.

³⁹⁸ Per il primo caso vd. p. es. Hom. *Il.* 2.751 ἡμερτὸν Τιταρησσόν, *Hymn. Hom. Ven.* 2 ἡμερτῶ δὲ προσώπῳ, Mimn. fr. 9.2 W. ἡμερτὴν Ἀσίην, Sol. fr. 1.1 W. ἡμερτῆς Καλαμῖνος, Ap. Rh. 4.565 ἡμερτὴ Πιτύεια; per i personaggi femminili vd. p. es. *SGO* 08/06/05.1 (Misia, età imp.) εἡμερτῆς ἀλόχοιο, *GVI* 1772.5 (Edessa, III d.C.) εἡμερτὴν παράκοιτιν, Man. 4.414 ἡμερτὴν Ἀφροδίτην, Nonn. *D.* 15.236 ἡμερτῆς... κούρης, Iul. Aegypt. *AP* 5.298.1 ἡμερτὴ Μαρίη, *AP* 16.67.1 (anonimo) ἡμερτὴ Φιδάλεια. Per l'uso nella poesia arcaica vd. GIANNINI 1973, 43.

³⁹⁹ DEE 2000, 532, CAIRON 2009, 100: vd. *GVI* 1009.3 (Argo, I a.C.).

5. καλλίκτη, «bellissima»

SGO 14/08/01.1 (data inc.) Παικιράτου κούρη πολὺ καλίκτη Γλυκυθύμη

Gli epiteti che indicano l'avvenenza (come anche καλόμαλλος e πάγκαλος) possono riferirsi alla bellezza sia fisica sia, soprattutto, morale⁴⁰⁰. La collocazione metrica del superlativo καλλίκτη nell'epigramma per Glicitime è insolita⁴⁰¹.

6. κλυτοεργός, «famosa per le opere»

SGO 14/02/05.3 (data inc.) Ἡρόκλιο[ς] μεγάλθυμος καὶ Ματρῶνα κλυτοεργός

L'epiteto è omerico, riferito a Efesto in *Od.* 8.345 Ἡφαιστον κλυτοεργόν⁴⁰². Nelle iscrizioni è assai raro; oltre al carne per Matrona si segnala *IGUR* 1222.8s., un'epigrafe del II secolo d.C. da Roma, in cui il defunto riferisce di aver curato la realizzazione del monumento funebre (un κλυτὸν ἔργον) per l'intera famiglia, e per questo si definisce κλυτοεργός. Un'altra attestazione in ambito letterario si ha solo, a nostra conoscenza, più tardi, in Agath. *AP* 10.64.5 πολλή σοί, κλυτοεργὲ Τύχη, χάρις, οὔνεχ' ὁμοίως.

7. κουριδίη, «legittima»

SGO 16/31/83A.6 (300 d.C. circa) ἦρπασε κουριδιης γαμέτης Δημητριανῆς

Nella letteratura e nelle iscrizioni greche il comune aggettivo accompagna i vari termini impiegati per indicare la sposa, soprattutto ἄλοχος, come nel modello omerico *Il.* 13.626 κουριδίην ἄλοχον etc. e nel nesso κουριδίην... ἄκοιτιν di Ap. Rh. 3.243 e QS 10.472⁴⁰³. Va segnalato anche Greg. Naz. *Carm.* 1.2.29.216 στέργω κουριδίην, οὐχὶ δὲ μοιχιδίην, prima della cesura del pentametro e preceduto da un verbo.

8. παρθενική, «vergine»

SGO 22/64/01.2 (età tarda) παρθενικη Μαρίης ὑπὸ χθόνα μοῖρα καλύπτει

⁴⁰⁰ TOD 1951, 188. Il superlativo associato a personaggi femminili – dee e mortali – è assai usato anche nella lirica e nel teatro: cf. p. es. Pind. *N.* 10.18, Eur. *Hipp.* 63-66, *Or.* 1981s., Aristoph. *Av.* 1537, [Greg. Naz.] *Chr. Pat.* 131 (riferito a Maria). Nelle iscrizioni l'aggettivo ricorre prevalentemente come nome proprio. Per il suo uso come attributo delle defunte si segnala p. es. *ICUR* 1.259.5 (Roma, data inc.).

⁴⁰¹ Le posizioni metriche più normali emergono da esempi come Hom. *Il.* 9.140, 282 (dopo il quarto *longum*), Leon. *AP* 6.286.5 (dal secondo *longum*), Crin. *AP* 6.345.5 (in *incipit*).

⁴⁰² DEE 1994, 85.

⁴⁰³ Cf. anche *Hymn. Hom. Ven.* 17, *GVI* 818.9 (Tebe, III d.C.), *MAMA* 5.29.3 (Frigia, data inc.), prima della cesura pentemimere dell'esametro. Vd. DEE 2000, 553, CAIRON 2009, 105s., e, per il nesso κουριδίη ἄλοχος, GIANNINI 1973, 18s.

Come abbiamo visto nel primo paragrafo, non è casuale la scelta di quest'aggettivo che, associato a una donna di nome Maria, ne sottolinea la condizione verginale. Nella classicità esso è tipico di Atena e Artemide, le dee vergini (rispettivamente, p. es., Hom. *Od.* 7.20 e Simon. fr. 35.7s. P.), oltre che di altre fanciulle, come Cidippe, amata da Aconzio in Callimaco (*Aet.* fr. 67.1s. Pf.), o Arianna in Apollonio Rodio (3.998). Ma nella nuova fede cristiana è Maria, la madre di Cristo, a essere la vergine per eccellenza; a lei Gregorio di Nazianzo e Nonno si rivolgono con quest'epiteto⁴⁰⁴. Le occorrenze nell'*incipit* dell'esametro sono comuni in tutta la letteratura greca a partire da Omero (p. es. Hom. *Il.* 18.567, *Od.* 7.20); negli epigrammi l'epiteto può essere seguito dal nome del personaggio femminile, come in Parmen. *AP* 7.184.1 παρθενικῆς τάφος εἴμ' Ἑλένης... e Eutolm. *AP* 7.611.1 παρθενικὴν Ἑλένην..., che presenta la stessa struttura metrica di *SGO* 22/64/01.2.

9. πινυτή, «saggia, prudente»

***SGO* 14/02/11.3 (data inc.)** μνήμην ἔῃς ἀλόχου **Νοννίης πινυτῆς περ ἐούσης**
***SGO* 22/71/04.2 (537/8 d.C.)** τῆς **πινυτῆς Μεγάλη[ς]**, ἠπερ χαρίεσσα πέλουσα
***SGO* 16/31/93D.1 (300-350 d.C.)** Ἄμμια, θυγάτηρ **πινυτῆ**, πᾶς θάνεε ἤδη;

La clausola di *SGO* 14/02/11.3 è omerica: cf. p. es. Hom. *Od.* 21.103 μήτηρ μὲν μοί φησι φίλη, πινυτῆ περ ἐούσα⁴⁰⁵; la formula può occupare anche altre sedi dell'esametro, come mostra il primo emistichio di Ap. Rh. 4.65 e Gr. Naz. *Carm.* 1.2.29.176 καὶ πινυτῆ περ ἐούσα(α)... Anche la posizione dopo il primo *longum* di *SGO* 22/71/04.2 è attestata in Omero (*Il.* 7.289) e seguita da tutta la letteratura greca, compresi i carmi epigrafici⁴⁰⁶.

10. πιετή e πιετοτάτη, «fedele»

***SGO* 14/02/08.6 (data inc.)** μητρὸς **πιετοτάτης Λουλιανῆς** διακόνω

L'aggettivo indica la fedeltà, specialmente quella coniugale nel caso delle spose⁴⁰⁷. Nel contesto cristiano connota invece, più specificamente, coloro che hanno aderito alla nuova fede, assumendo il significato di «credente in Cristo»; uno tra i primi esempi di questa sua accezione si ha in Io. 20.27, quando Cristo risorto esorta Tommaso a non essere incredulo, ma credente (μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός)⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ Per l'uso nel contesto cristiano cf. l'episodio dell'annunciazione, in cui Maria viene presentata come una vergine (παρθένος) promessa sposa di Giuseppe (Lc. 1.26s.).

⁴⁰⁵ DEE 2000, 578. L'epiteto può caratterizzare anche Penelope (Hom. *Od.* 11.445 etc.): vd. p. 368 e CAIRON 2009, 148.

⁴⁰⁶ La stessa posizione di Hom. *Od.* 21.103 si ha anche p. es. in QS 3.96 τὸν δ' ὀπότ' εἰσενόησε Διὸς πινυτῆ παρόχοιτις e *SGO* 22/21/01.7 (Siria, III d.C.) αὐτῷ καὶ τεκέεσσι καὶ ἧ πινυτῆ με γυναικί.

⁴⁰⁷ GRANDINETTI 1999, 727, MASSARO 2008, 238.

⁴⁰⁸ Altri esempi di questo suo utilizzo nel *Nuovo Testamento*, dai quali si nota la distinzione tra i «fedeli» cristiani e i pagani, tra chi crede in Cristo e chi non crede, e dei quali offriamo la traduzione: *Ac.* 10.45 «e i fedeli circoncisi [...] si stupirono che anche sui pagani si fosse effuso il dono dello Spirito Santo», *Ac.* 16.1 «vi era qui un discepolo chiamato Timòteo, figlio di una donna giudea credente e di padre greco», *2 Cor.* 6.15 «quale intesa fra Cristo e Bèliar, o quale collaborazione fra credente e non credente?», *Eph.* 1.1 «Paolo, [...] ai santi che sono a Efeso credenti in Cristo Gesù». Vd. BANDY 1963, 239, con altri esempi, e inoltre JAMESON 1953, 157, dove si spiega che l'uso di quest'aggettivo si riferisce ai battezzati, WILKEN 2006, 138, BELAYCHE 2007, 78-90, in partic. 80s. Nel contesto classico l'epiteto indica anche la «loyalty» (TSAGALIS 2008, 182, 246, che commenta *CEG* 532, dedicato a un defunto soprannominato Πίετος per la sua virtù).

Declinato al femminile, compare a partire dalla tragedia, mentre è occasionale l'uso all'interno dell'esametro e del pentametro; nelle iscrizioni è un epiteto convenzionale delle defunte⁴⁰⁹. Il superlativo al maschile ricorre prima della cesura pentemimere in *Or. Sib.* 1.126 e al femminile in *Nonn. Par.* 14.59.

11. *σεμνή* e *σεμνοτάτη*, «degnà di onore»

SGO 16/06/02.1 (II/III d.C.)	Ζμύρνα σε τὰν περιέαμον ἐγείνατο, Γελλία σεμνή
SGO 16/31/15.12 (III d.C.)	Δόμνη σεμνοτάτη τύμβοις ἰδίοις δὲ κῆται
SGO 16/31/93B.1 (300-350 d.C.)	Αὐρ. Τατία <v> λιπόμην σεμνήν κύνβιον ἔμιο
SGO 14/02/12.5 (data inc.)	Αὐρ. Νόνη πολὺ σεμνοτάτη ἀγαθή τε

Nella poesia greca l'epiteto è solitamente associato alle divinità⁴¹⁰. Al femminile compare sporadicamente nella clausola dell'esametro⁴¹¹. Altri esempi dell'uso dell'aggettivo e del superlativo⁴¹² applicati a figure femminili negli epitaffi metrici:

<i>CEG</i> 566.1	μητρὸς παντοτέκνου πρόπολος <u>σεμνή</u> τε γεραιῶ	Attica, IV a.C.
<i>SGO</i> 04/24/14.2	βωμῶ τειμήσας <u>σεμνοτάτην</u> ἄλοχον	Lidia, I a.C.
<i>IGUR</i> 1349	<u>σεμνήν</u> Πηνελόπην ὁ πάλαι βίος, ἔσχε δὲ καὶ νῦν <u>σεμνήν</u> Φηλικίταν, οὐ τάχα μειοτέρην	Roma, II d.C.
<i>SGO</i> 22/36/01.2	<u>σεμνοτάτη</u> συνόμευνε, καλῶν ὑπόδειγμα φιλάνδρων	Traconitide, II/III d.C.
<i>SGO</i> 16/04/02.1	Ἄντωνία <u>σεμνή</u> προλιποῦσα φάος γε τὸ κοινόν	Frigia, data inc.

12. *σώφρων*, «saggia»

SGO 16/31/15.6 (data inc.) τοῦνομα **Λουκίλλαν** τὴν **σώφρονα**, τῷ πατρὶ κῆδος

L'aggettivo è convenzionale e può essere applicato indifferentemente a uomini e donne; in poesia è attestato a partire da Teognide (di cui segnaliamo, per l'analogia della collocazione metrica rispetto all'epigramma per Lucilla, il v. 497) e conosce numerose attestazioni soprattutto nel teatro. Per una donna essere *σώφρων* significa coltivare il riserbo, la modestia e il pudore. Tra gli epigrammi per figure femminili si può confrontare *CEG* 539.1 (Attica, IV a.C.) ἐνθάδε τὴν ἀγαθὴν καὶ σώφρονα γαῖ' ἐκάλυψεν⁴¹³.

⁴⁰⁹ Per l'uso nella tragedia cf. p. es. Aeschyl. *Ag.* 606, *Eur. Alc.* 880, *Hel.* 1230. Per la sua applicazione negli epitaffi metrici e in prosa di varie località del mondo greco cf. p. es. *SEG* 16.262.5 (Argo, età rom.), *IGBulg* I 1448.9 (Filippopoli, data inc.), *TAM* IV 354.3 (Bitinia, data inc.), *IG* XIV 2264.a.1s. (Etruria, età crist.). Per altre occorrenze del superlativo nell'esametro e nel pentametro cf. p. es. *CEG* 10.9 (Atene, V a.C.), *Man.* 4.530, *IGUR* 1195.6 (Roma, II/III d.C.), *Nonn. D.* 34.25, *Agath. AP* 9.653.6.

⁴¹⁰ Cf. p. es. *Hymn. Hom. Cer.* 1 (Demetra), *Eur. Hipp.* 713 (Artemide), *Eur. IT.* 1492s. (Atena), *Aristoph. Pax* 974s. (Pace).

⁴¹¹ Citiamo alcuni epigrammi, *CEG* 486.1 (Attica, IV a.C., integrato), *SGO* 04/05/07.3 (Lidia, I/II d.C.), e un verso del Nazianzeno, *Carm.* 1.2.2.118.

⁴¹² Per l'uso del superlativo vd. CAIRON 2009, 119s.

⁴¹³ HOSKINS WALBANK – WALBANK 2006, 276: «The conventional adjective *σώφρων* is satisfactorily sexless». Sul significato dell'epiteto vd. HOFFMANN 1992, 341. Per la collocazione prima della dieresi bucolica, rara, cf. anche *Or. Sib.* fr. 3.41. Per la posizione in *incipit* dell'esametro e del pentametro cf. anche p. es. *CEG* 491.2 (Atene, IV a.C.) σώφρων καὶ χρηστή καὶ ἐργάτις, πᾶσαν ἔχουσα ἀρετὴν e *IGUR* 1256.1 (Roma, II/III d.C.) σώφρονα Κρησκέντειναν ἔχων τάφος ἐνθάδε κεύθω. Per altre attestazioni negli epitaffi anche non metrici cf. p. es. *SEG* 37.1350 (Cilicia, I/II d.C.),

3. LA PROVENIENZA GEOGRAFICA

È stato notato che molto raramente le iscrizioni cristiane riportano l'indicazione dell'etnico o del demotico del defunto; la spiegazione che è stata proposta consiste nel fatto che per un cristiano la vera patria non è il mondo terreno, ma la Gerusalemme celeste⁴¹⁴. Negli epigrammi dell'Asia Minore qui studiati, i casi in cui si ricorda la terra d'origine dei protagonisti sono i seguenti:

- SGO 14/02/02.2 ...πα[τ]ρις δέ μν Πέλλα[ι κέκλ]λη[η]τε (la defunta è seppellita ὄδε, a Gdanmaua)
SGO 14/06/14.2 Ἐββουκώμη τραφίς κέ νῦν ἐν Πίθυς κατάκιμε (discrepanza tra il luogo dove il defunto è cresciuto e quello in cui giace)
SGO 14/06/19.3 ἡ [μὲ]ν Καίσα[ρ]είας π[άτ]ρις, ὁ δ[ὲ] Λαοδι[κε]ίας (patria di due coniugi)
SGO 16/06/02.2 Ζμύρνα σε τὰν περὶ κάμον ἐγένετο, Γελλία σεμνή
SGO 16/07/02.1 [ἐκ]λεκτῆς πό[λε]ως ὁ πολεῖ[της] τοῦτ' ἐποίη[σα]
SGO 16/36/01.1 Δόμνα ἀπ' Ἀρχατέων νεόνυ[μφος] ἐνθάδε κῆτη
SGO 16/42/01.2 Μάξιμος Οὐαζηνός...

SGO 16/07/02.1 (216 d.C.), per Alessandro, coincide con l'epitaffio per Abercio (SGO 16/07/01.1), nel quale con la «città eletta» si potrebbe alludere sia a Ierapoli in Frigia, di cui il vescovo era originario e da cui proviene anche l'iscrizione, sia alla patria spirituale, la Gerusalemme celeste. Il modello riecheggia i titoli con cui i cristiani delle origini indicano se stessi e si conoscono: Abercio e Alessandro sono cittadini della città eletta, e i cristiani sono appunto gli «eletti»⁴¹⁵.

Un esempio di defunto che è sepolto nella sua terra è **SGO 14/06/20** (Laodicea, data inc.). L'epigramma riferisce che Vareliano giace nell'amata patria con un'evidente clausola omerica, ...φιλήη ἐνὶ πατρὶδι γαίη (v. 3), che viene ribadita pochi versi dopo, quando si afferma che egli fu il migliore tra i sacerdoti suoi conterranei (v. 5 εἰερέων ὄχ' ἄριςτον ἔησ ἐνὶ πατρὶδι γαίη). La clausola, che normalmente introduce il desiderio di un personaggio di tornare a casa, viene usata più volte nell'*Iliade* e nell'*Odissea*; in *Il.* 4.180, uno tra i passi più significativi, essa allude ironicamente al νόστος negato di Menelao, in contrapposizione al ritorno che Agamennone prospetta per sé⁴¹⁶.

4. L'ETÀ

L'elemento biografico è specificato di norma se la morte è avvenuta precocemente o in tarda età⁴¹⁷ e tramite espressioni particolari, tra le quali verbi indicanti che il defunto è vissuto o ha cessato di vivere. ἔζησε è comune nelle iscrizioni sepolcrali della Sicilia di epoca romana, ma il participio compare anche

IG XIV 2388 (Istria, età rom.), *IK 6.89.1-4* (Bitinia, data inc.). Per l'applicazione a figure femminili nel teatro, cf. p. es. Eur. fr. 545.1 K., *Med.* 913, Soph. *El.* 365, Aristoph. *Th.* 548, Men. fr. 450.1s. K.-A.

⁴¹⁴ Vd. CREAGHAN-RAUBITSCHER 1947, 5, 7. Per questo e altri paradossi del cristiano cf. GIANNARELLI 2005, 332, CAPONE - UGENTI 2014, 110.

⁴¹⁵ CALDER 1939, 2. Sull'identificazione della «città eletta» nell'epitaffio di Abercio vd. GUARDUCCI 1978, 382s. Per la definizione di ἐκλεκτοί cf. p. es. Mt. 24.24, Mc. 13.27, *Col.* 3.12, 2 *Tim.* 2.10; cf. TESTINI 1958, 381.

⁴¹⁶ Questo passo, che contiene alcune tipiche espressioni funerarie (la menzione della patria, il verbo λείπειν al v. 181 ...λιπὼν ἀγαθὸν Μενέλαον), può essere definito un anti-epitaffio: TSAGALIS 2004, 92, 117.

⁴¹⁷ Alcuni esempi delle due situazioni opposte dai testi analizzati: per la morte precoce vd. SGO 16/31/88.4 τριάκοντα ἐτῶν ἔθανον..., SGO 16/31/93A.17 ...ἡ θάνε πεντε<δ>ε<κ>αετ[ή]ς, SGO 16/43/96.1 εἰκοσαέτης δ' ἔθανεν..., SGO 16/57/01.5 ...δεκαπεντάτει περ εὐού[ς]; per la tarda età vd. SGO 16/31/12.4 ἐξήκοντα ἐτῶν ἔθανον..., SGO 16/31/93B.2 ἡ θάνεν αὐτῶν λυκάβαντι ἐβδομαικονταετης, SGO 22/62/01.4 ἐπτ' ἐτέων δεκ[ά]δας ὀκτώ δ' ἐπὶ τοῖσι βιώσας.

nell'Asia Minore, per esempio in *SGO* 16/31/83A.2, e *SGO* 16/32/03.7; *SGO* 22/62/01.4 presenta l'analogo verbo βιώσας. ἐτέλεσσε βίον, come ἐτελιώθη o forme del verbo βαίνειν, è invece una comune espressione eufemistica per alludere alla morte⁴¹⁸; la si ritrova anche in *SGO* 22/61/07.2 π[εν]τήκοντ' ἐτέω[ν], φρεῦ, ἐτέλεσσε βίον. Più espliciti sono gli epigrammi nei quali l'indicazione dell'età è accompagnata dal verbo ἔθανον o ἔθανεν, *SGO* 16/31/12.4,7, 16/31/93A.17, 16/43/96.1.

4.1. La mors immatura

a. Gli avverbi ωκα e αιφα

Nell'epigramma per Giordano la morte prematura si deduce dall'avverbio ωκα («rapidamente», «presto») che connota la violenta azione della Moira rapitrice:

SGO 02/09/30.3 (V-VI d.C.) βάσκανος ἀλλά μιν ωκα δυσώνυμος ἤρπασε Μ[οί]ρη

Lo stesso avverbio indica la rapidità del decesso in diversi luoghi omerici. Si può menzionare l'episodio che vede Achille confrontare due possibili alternative: combattere a Troia e non rivedere mai più la patria, ma guadagnare una gloria imperitura, oppure tornare a casa, rinunciare al κλέος e morire in tarda età: ὄλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰών || ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ωκα τέλος θανάτοιο κιχίη (*Il.* 9.415s.). Un altro passo dell'*Iliade* presenta una similitudine in cui l'aquila piomba all'improvviso rapidissima sulla lepre e le toglie la vita: ἔσσυτο, καὶ τέ μιν ωκα λαβὼν ἐξείλετο θυμόν (*Il.* 17.678). In entrambi i casi ωκα si trova prima della cesura trocaica, come nell'epigramma⁴¹⁹.

Tra gli epigrammi funerari dei libri VII e VIII dell'*Antologia Palatina* si registrano tre occorrenze dell'avverbio. Un testo di Diogene Laerzio compiangere Anacarsi, raggiunto da una rapida freccia scagliata dal fratello: πτηνὸς ἐς ἀθανάτους ἤρπασεν ωκα δόναξ (*AP* 7.92.4). Negli epitimbi di Gregorio di Nazianzo ωκα indica l'unione precoce di Nicomede alla Trinità nel paradiso (un eufemismo per alludere alla sua morte) e il rapimento di Carterio, maestro e guida spirituale del poeta, da parte del medesimo defunto, con un uso analogo a *SGO* 02/09/30.3⁴²⁰.

AP 8.140.6 τούνεκα καὶ μεγάλη ωκα μίγη Τριάδι
AP 8.154.1s. ἤρπασας, ὦ Νικόμηδες, ἐμὸν κέαρ· ἤρπασας ωκα || Καρτέριον...

La precocità della fine della vergine ricordata in *SGO* 16/32/04.1, già chiara per la sua condizione di παρθένος, è sottolineata dall'avverbio αιφα («subito»):

SGO 16/32/04.1 (data inc.) [--- [αι]ψα πανύστατε παρθένε κείσαι

⁴¹⁸ Cf. BANDY 1963, 231, 235. Alcuni esempi per il verbo ἔζησε sono in MANGANARO 1994, 84-86, 91. L'uso eufemistico del verbo βαίνειν è attestato anche nella letteratura classica e in particolare nella tragedia: vd. p. es. Aeschyl. *Pers.* 1002, Eur. *Or.* 971 e cf. anche Theocr. 1.140. Per il termine λυκάβας, più frequente nelle iscrizioni metriche che nella letteratura, cf. BANDY 1963, 235. Sull'indicazione dell'età tramite aggettivi cf. SANTIN 2010, 97.

⁴¹⁹ Altri esempi per la stessa posizione metrica: Hom. *Od.* 12.427, *Hymn. Hom. Ven.* 137, Ap. Rh. 2.876, QS 1.102 (questo verso allude a un rapido eccidio).

⁴²⁰ Un altro esempio della caducità della condizione umana nel Nazianzeno si ha in *Carm.* 2.2.1.242, dove si descrive la bellezza che presto appassisce: κάλλος τ' εἰσρινὸν ωκα μαραινόμενον. Nei carmi epigrafici l'avverbio non è frequente.

L'avverbio è usato già da Omero (p. es. *Il.* 4.70, *Od.* 16.441). Altri luoghi della poesia greca in cui compare in un contesto riferibile al trapasso e alla sepoltura sono i seguenti; tra gli epigrammi iscrizionali abbiamo scelto quelli in cui si parla esplicitamente di morte prematura, in particolare di genitori che seppelliscono i figli.

<p>Ap. Rh. 4.1532 GVI 1822.1s.,7s.</p>	<p>αιψα δὲ χαλκείῃσι βαθὺν τάφον ἐξελάχαινον οὐ με πατήρ, ὦ ξεῖνοι, ὁ δύσμορος οὐδέ με μάτηρ νυμφιδίων θαλάμων ἔδρακον ἀπτόμενον ὦ μέγας Ἴδιδα, τόν με κατακτείναντ' αἰψα καταστορέσαις τύμβον δ' αἰψα γονῆς τεύξαν ὀδυρόμενοι κλινομένην, θάνεν αἰψα. θεοῦ δέ τε νηὸν ἔθηκεν ἀθρόον· αἰψα δ' ἀναλκίς ἀπὸ μελέων φύγε θυμὸς</p>	<p>Acarmania, II a.C.</p>
<p>GVI 1943.6 Gr. Naz. Carm. 2.1.13.137 QS 1.746</p>	<p>αιψα δὲ χαλκείῃσι βαθὺν τάφον ἐξελάχαινον οὐ με πατήρ, ὦ ξεῖνοι, ὁ δύσμορος οὐδέ με μάτηρ νυμφιδίων θαλάμων ἔδρακον ἀπτόμενον ὦ μέγας Ἴδιδα, τόν με κατακτείναντ' αἰψα καταστορέσαις τύμβον δ' αἰψα γονῆς τεύξαν ὀδυρόμενοι κλινομένην, θάνεν αἰψα. θεοῦ δέ τε νηὸν ἔθηκεν ἀθρόον· αἰψα δ' ἀναλκίς ἀπὸ μελέων φύγε θυμὸς</p>	<p>Illiria, II/III d.C.</p>

b. L'aggettivo νέος

Negli epigrammi oggetto di questo studio si può verificare come l'aggettivo νέος riferito al defunto morto precocemente⁴²¹ sia accompagnato da verbi specifici indicanti la morte, anche attraverso metafore o eufemismi. Quest'uso è rintracciabile in Omero, dove νέος è Ettore compianto da Andromaca e la sua fine è descritta attraverso il verbo ὀλλύναι: *Il.* 24. 725 ἀνερ ἀπ' αἰῶνος νέος ὄλλεο...⁴²².

Uno tra i verbi più frequenti è θνήσκειν:

1. SGO 14/06/05.4 (data inc.) Εὐγένειε, νέος θάνεις· ἠελίοιό σε γὰρ ἐγίνωσκαν πάντες
2. SGO 16/31/11.5 (data inc.) ὅς νέος ὢν ἔθανεν ἀκηδέα πάντα προλίψας

La formula νέος ὢν compare anche, tra i testi più antichi, in CEG 485.2 (Attica, IV a.C.) καὶ Κάτυρος νέος ὢν ἔσχεν ἐπωνυμίαν e, in connessione con il verbo θνήσκειν (ma in una litote: morire «non giovane» è considerato un privilegio concesso a Fortunato), in GVI 1701.3 (Atene, II d.C.) οὐ νέος ὢν θνήσκων ἐν ξείνῃ λεῖπε Πούδεντα. Si confronti anche SGO 01/14/01.2 (Caria, II/III d.C.) ὡς νέος ὢν ἔθανες, λύπην γονευσιν ἀφῆκες per l'analogia del primo emistichio con quello di SGO 16/31/11.5⁴²³.

La qualifica di νέος del defunto è solo di rado associata al verbo θνήσκειν, soprattutto in poesia. Si può ricordare un passo dell'*Ippolito* di Euripide, vv. 797s. οὐκ ἐς γέροντας ἦδε σοὶ τείνει τύχη, || Θησεῦ· νέοι θανόντες ἀλγύνουσί σε. Di poco successivo è CEG 701.2 (Cnido, IV a.C.), che propone anche l'immagine del fiore della giovinezza: ὅς νέος ἡλικίας ἄνθος ἔχων ἔθανεν⁴²⁴. Ma l'esempio più noto è certamente la celebre sentenza di Menandro ὃν γὰρ θεὸς φιλεῖ ἀποθνήσκει νέος (*Sent.* 583 Pern.), la quale non significa semplicemente che i giovani sono accolti tra gli dèi (un *topos* frequente nella poesia sepolcrale), ma anche che essi sfuggono agli inevitabili dolori della vita e della vecchiaia; il privilegio di morire presto dimostra una benevolenza particolare da parte delle divinità, che può implicare una prospettiva

⁴²¹ Per altri aggettivi riferiti ai morti prematuri vd. KAZAZIS 1989, 28.

⁴²² TSAGALIS 2004, 62s.

⁴²³ La stessa espressione νέος ὢν al nominativo si trova, in poesia, nella tragedia, in Menandro e negli epigrammi: cf. p. es. Eur. fr. 1028.1 K., Men. *Sent.* 485 Pern., AP 16.359.4 (anonimo); per gli epitaffi metrici iscrizionali cf. anche SEG 30.319.2 (Attica, età rom.), SGO 03/02/63.6 (Efeso, II d.C.), IGUR 1274.6 (Roma, II d.C.), GVI 355 (Eubea, II/III d.C.).

⁴²⁴ Cf. anche GVI 1660.1s. (Amorgo, II/III d.C.), IGUR 1340.1 (Roma, II/III d.C.). Sull'uso del participio ὢν accompagnato da un aggettivo nella poesia arcaica vd. GIANNINI 1973, 34s.

d'immortalità e felicità nell'aldilà⁴²⁵. Ulteriori esempi si hanno nei carmi funerari iscrizionali; la sentenza menandrea è riecheggiata dalla conclusione di *SGO* 08/06/09.7s. (Misia, III d.C.) ἐς δὲ θεοῦς ἀνέλυσα καὶ ἀθανάτοισι μέτειμι· || ὄσσοις γὰρ φιλέουσι, νέοι θνήσκουσιν ἅπαντες⁴²⁶.

Tre epigrammi associano invece l'aggettivo νέος al verbo κεῖσθαι.

3. *SGO* 14/02/07.2 (data incerta) ἔνθα τυ νῦν κατάκειται ναίος παῖς ἀρτιγένειος
 4. *SGO* 16/45/01.1 (data incerta) [ἔν]θα νέος κατάκειτε Αλέ[ξ]ανδρος Φλε[...]ος
 5. *SGO* 21/07/02.6 (età cristiana) κεῖται νέος Φαέθων Ἐλικώνιος· ὃς γενετῆρι

Si possono rintracciare numerosi altri esempi di quest'uso nella poesia sepolcrale di varie località del mondo greco, prevalentemente databili all'età imperiale; il verbo κεῖσθαι, secondo il consueto formulario, può essere accompagnato da un deittico:

<i>SGO</i> 16/23/12.1	κεῖμ' ὑπὸ τὴν ταφίην νέος Εὐτυχος Ὠρίμου [υἱός]	Frigia, II d.C.
<i>IGUR</i> 1274.5s.	ἔξ Ἀσίης ἐλθὼν Ἰταλῆι χθονὶ ἐνθάδε <u>κεῖμαι</u> ἐν φθιμένοις νέος ὧν τοῦνομα Μηνόφιλος	Roma, II d.C.
<i>GVI</i> 393	Ἀχιλλέως παῖς Στωϊκὸς Θεόξενος ἐνταῦθα Πατρὸς, ἀλλ' ἄγαν <u>κεῖται νέος</u>	Atene, II/III d.C.
<i>SEG</i> 20.661.1	Ἐρμαίου παῖς Ἐρμοκράτης νέος ἐνθάδε <u>κεῖμαι</u>	Egitto, II/III d.C.
<i>IGUR</i> 1334.1	<u>κεῖμαι</u> Cόμος ἀνήρ, βιότῃτα νέος τελέσσας	Roma, II/III d.C.

La morte può essere indicata anche attraverso la metafora del rapimento da parte di una divinità o di un'entità legata al mondo degli inferi (vd. cap. 3, par. 7), come nell'epigramma per Androne, che viene strappato alla vita da Caronte:

6. *SGO* 13/17/04.1s. πάντα Χάρων ἄπληστε, τί τὸν νέον ἤρπασας οὕτως
 (età cristiana) ἄνδρων; οὐχὶ cὸς ἦν, καὶ εἰ θάνε γηραλέος;

Tra i vari luoghi della poesia epigrammatica in cui l'aggettivo νέος è connesso al verbo ἄρπάζειν si possono prendere in considerazione un epigramma di Gregorio di Nazianzo (*AP* 8.100.3 Κατάριον δὲ νέον Φθόνος ἤρπασεν...) e altri epitimbi dell'*Antologia Palatina* e iscrizionali. Le notevoli analogie tra *SGO* 13/17/04.1s. e *AP* 7.671.1s. πάντα Χάρων ἄπληστε, τί τὸν νέον ἤρπασας αὐτὸς || Ἄτταλον;... (anonimo o di Bianore) verranno analizzate al cap. 3, par. 7.1.3; la figura di Caronte rapitore di un giovane ritorna anche nel più tardo Iul. Aegypt. *AP* 7.603.1s.⁴²⁷.

⁴²⁵ Cf. ROBINSON 1945, 39, VATIN 1983, 69, HOFFMANN 1992, 336, STRUBBE 1998, 49s., LE BRIS 2001, 99, OBRYK 2012, 39. Un caso più tardo è Nomn. *D.* 11.277-279 Ἄμπελος οὐ γάμον εἶδε βιοκόον, οὐδ' ἐπὶ πατρῶ || νυμφιδίην νέος οὗτος ἐμὴν ἔξευξεν ἀπήνην, || ἀλλὰ θανὼν λίπε πένθος ἀπενθήτω Διονύω. Gli stessi motivi consolatori per la morte precoce sono addotti da Luciano nel *Lutto* per il rovesciamento del *penthos*: CAMEROTTO 2014, 321-327.

⁴²⁶ LATTIMORE 1942, 259, 332, GRIESSMAIR 1966, 101s., PERES 2003, 223, CAIRON 2009, 122. Su questo concetto, avallato da numerosi casi di rapimenti di giovani da parte di divinità nella mitologia (come Ganimede, Persefone, Adone, protagonisti di «myths of abduction»), vd. anche WYPUSTEK 2013, 125-130, 155, 174. In un epitaffio cristiano per un uomo che ha preceduto la moglie nella morte, Dio Padre sostituisce la divinità classica: *GVI* 1562.3 (Ceo, III d.C. o più tardo) οὕτω γὰρ εἰ ἐφίλησε πατὴρ θε(ε)ὸς αἰθέρι ναίω(ν). Un commento alla sentenza di Menandro, secondo il quale essa contrasta con l'opinione comune che i più invidiabili siano gli anziani, è in Eust. *Comm. Hom. II.* 4.978.24s.

⁴²⁷ Per gli epigrammi iscrizionali vd. *GVI* 1473.1 (Panticapeo, I a.C.), *IGUR* 1175 (Roma, I/II d.C.), *SGO* 16/23/12.1 (Frigia, II d.C.), *SGO* 09/03/01.1 (Bitinia, III d.C.). Per un altro genere letterario cf. anche Eur. *Ba.* 288s.: ἐπεὶ νιν ἤρπασε ἐκ πυρὸς κεραινίου || Ζεὺς, ἐς δ' Ὀλυμπον βρόχος ἀνήγαγεν νέον.

L'aggettivo *γηραλέος* è molto usato dalla poesia epigrammatica e dall'epica tarda. Nei carmi epigrafici indica, nel caso più fortunato, la tarda età del defunto, ma il suo uso più significativo consiste nel marcare il contrasto tra la giovane età dei figli morti e quella degli anziani genitori rimasti in vita⁴²⁸. Un caso insolito si ha in Paul. Sil. *AP* 7.604.6, che definisce la fanciulla protagonista dell'epigramma giovane nell'aspetto, ma saggia nell'animo come un'anziana: *κάλλεσιν ὀπλοτέρην, ἤθεσι γηραλέην*.

Il concetto di «morire anziani», una condizione assai desiderabile, si trova ad esempio in questi passi della poesia funeraria⁴²⁹:

<i>GVI</i> 1260.7s.	<i>νῦν δὲ θανὼν γηραιός, ἐπ' αὐτῷ τόνδε δρόκοντα</i> <i>Peraia rodia</i> , II a.C.
<i>GVI</i> 512	<i>εἶκατο τοῦδε τάφου [θ]οῦρον ἔμεν φύλακα</i>
Gr. Naz. <i>AP</i> 8.17.5	<i>γήραι θανοῦσαν τάφος ἔχει Φιλοξένην</i> Atene II d.C.?
	<i>ὄλβιος, εὐγήρωσ, εὖπαισ θάνον, ἀρχιερεῖος</i>

c. Altri aggettivi e sostantivi

1. *SGO* 14/02/07.2 (data incerta) *ἔνθα τυ νῦν κατάκειται ναίος παῖς ἀρτιγένειος*

L'aggettivo *ἀρτιγένειος*, indicante la barba che comincia a crescere nei giovani uomini, compare tardi nella letteratura greca e risulta assai raro⁴³⁰. Oltre che in qualche carme epigrafico (va segnalato *GVI* 854.2, Egitto, II/III d.C. *Καραπίωνα νέον τε καὶ ἀρτιγένειον ἔόντα*), viene usato una volta nella poesia epigrammatica da Diodoro di Sardi (*AP* 9.219.5) e due volte da Nonno, *D.* 18.135 καὶ παῖς ἀρτιγένειος..., 40.160. Nel primo verso del poeta di Panopoli l'aggettivo è applicato a un *παῖς*, come nell'epigramma analizzato; il secondo passo si colloca invece in un contesto di natura funeraria: una donna ha perso il figlio, un'altra il fratello, il padre, il giovane sposo le cui guance sono appena velate di barba. La corrispondenza di lessico tra l'epigramma e Nonno potrebbe far supporre un legame tra i due testi.

2. *SGO* 14/06/03.5 (313 d.C. circa) *ἥπιος ὢν ἐταίων μινυνθάδειος δ' ἔτελεύτα*

3. *SGO* 14/06/22.4 (IV d.C.) *ὄμματ'α δ' ὡστε βοός. μιν[υν]θαδίη δ' ἔτελεύτα*

4. *SGO* 16/55/99.2 (IV/V d.C.) [*ης δὲ δάμαρτα μινυνθά[δ]ιον λάβε πένθος*]

Nei tre epigrammi l'aggettivo *μινυνθάδιος* («che vive per poco») descrive rispettivamente i defunti Gennadio e Venavia e il dolore provato dalla sposa di un morto di cui non è conservato il nome. La sua posizione normale nel verso è dopo la cesura trocaica; viene usato sin da Omero in tutta la poesia esametrica, nella quale può connotare sia persone (i defunti nella poesia sepolcrale) sia altre realtà anche concrete, come la breve vita umana, la misura degli anni fugaci, il sonno, il letto, ovvero l'unione coniugale. Per l'*Iliade*

⁴²⁸ Per la tarda età vd. p. es. *GVI* 1074.2 (Tessaglia, III a.C.), *GVI* 1715.2 (Amorgo, III a.C.), Gr. Naz. *AP* 8.58.2; per gli anziani genitori vd. p. es. *GVI* 842.3s. (Cipro, II/I a.C.) *γηραλέοι γενέται*; l'aggettivo può connotare la chioma canuta del padre o della madre, come in *IGUR* 1277.5 (Roma, II/III d.C.) *γηραλέην δὲ κόμη<ν>*. Per alcune occorrenze nella poesia letteraria cf. Xenoph. fr. 1.18 W. (stessa sede di *SGO* 13/17/04.2), Theocr. 27.39, Ap. Rh. 1.194, QS 13.183, Nonn. *D.* 25.288.

⁴²⁹ Per altri generi letterari cf. p. es. Eur. *Alc.* 59 ὠνοῖντ' ἄν οἷς πάρεστι γηραιὸι θανεῖν, Ap. Rh. 2.1151 *γηραιὸς θάνε* Φοῖξος ἐν Αἰήτσο δόμοισιν; Gr. Naz. *AP* 8.17.5 presenta la stessa struttura di *AP* 8.111.1 ὄλβιος, εὐγήρωσ, ἄνοκος θάνον ἐν βασιλῆος.

⁴³⁰ Un es. per la prosa: Long. 1.15.1 ἀρτιγένειος μειρακίκοσ.

segnaliamo, oltre a un verso relativo a Licaone (21.84), il passo in cui si descrive la morte di Simoisio (4.478s.), un «giovane florido» (v. 474 ἥϊθεον θαλερόν) ucciso da Aiace Telamonio, per il quale la vita (αἰών) è miseramente troppo breve: ...μινυνθάδιος δέ οἱ αἰών || ἔπλεθ' ὑπ' Αἴαντος μεγαθύμου δουρὶ δαμέντι⁴³¹.

5. SGO 16/34/36.2s. Μαξίμα εἰμερτὴ κύνημος ἠδὲ **πάις**
(data incerta) **νηπίαχος** στενάχων còc ὁμόνυμος· ἀλλὰ δέδεξο

Anche νηπίαχος, «piccolo», «bambino», è un aggettivo tipicamente epico, spesso collocato in apertura dell'esametro (p. es. Hom. *Il.* 2.337) o del pentametro; normalmente, come nell'epigramma, connota i παῖδες⁴³², ma può anche descrivere parti del corpo dei bambini e divinità⁴³³.

6. SGO 22/65/01.1 (età tarda) Πορφυρίης τόδε εἶμα **νεηνίδος**, ἠν ἀπιετῆρα

Il frammentario epigramma per Porfiria definisce la defunta con un raro termine omerico (*Od.* 7.20), in seguito ripreso soprattutto dalla poesia tardoantica⁴³⁴.

7. SGO 22/61/08.1 (età tarda) --- καὶ **ἄωροι** ἐν ἐνὶ τύμβῳ
8. SGO 16/53/99.2 (IV d.C.) **αὔωροι** θρήνοι[ε (frammentario)
9. SGO 16/53/99 **τέκνοις αὔωροις** (nella parte non metrica)

Normalmente l'aggettivo ἄωρος veicola il significato di «a tempo inopportuno», quindi «non maturo», «acerbo» (p. es. in Nonn. *D.* 2.78 καὶ δαπέδῳ πέεε καροπὸς αὔωρος...) oppure «non più giovane» (e anche «deforme», come i piedi di Scilla in Hom. *Od.* 12.89⁴³⁵). Nel contesto funerario, se riferito alle persone, significa «morto prima del tempo»; se riferito invece alla morte, alla tomba, al dolore, al lutto o al lamento funebre, assume il significato analogo di «premature». Tra le prime attestazioni, oltre a Sapph. fr. 151 V., si distingue per un contesto simile a quello funerario Sol. fr. 27.18 W. οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου, ripresa in *CEG* 154.2 (Amorgo, V a.C.), in antitesi con il precedente ἐκλὸς ἐών: ἐκλὸς ἐὼν Πολ[ύ]ιδος Ἐχεκρατίδew φίλος υἱός || οἶκον ἀμαυρώσας ὄλετ' ἄωρος ἐών⁴³⁶. Tra i possibili esempi di nessi realizzati con quest'aggettivo privilegiamo i casi in cui esso caratterizza persone e realtà legate alla

⁴³¹ Per quest'episodio vd. TSAGALIS 2004, 185; per l'uso omerico dell'aggettivo vd. DEE 2000, 562 e 2002, 889. Per altri esempi vd. VÉRILHAC 1982, 155, MANGANARO 1994, 105-107 n. XIX. Per alcuni nessi relativi a persone e al lutto cf. p. es. *GVI* 1989.1 (Panticapeo, II/I a.C.) με θύγατρα μινυνθαδίην, *IGUR* 1221.2 (Roma, II/III d.C.) κῆρα μινυνθάδιον, *SGO* 18/01/21.9 (Pisidia, III d.C.) ζωῶσι μινυνθαδίοις, *IK* 7.17.1 (Misia, tardoantico) παιδὶ μινυνθαδίῳ, *QS* 12.207 μινυνθαδίῳ... ἀνδρῶν.

⁴³² P. es. Ap. Rh. 4.136s., Antip. Sid. *AP* 7.164.8, *IGUR* 1235.1s. (Roma, II/III d.C.), *QS* 3.407. L'epitombio può ricordare anche l'età del piccolo defunto, a rimarcare l'innaturalità della sua fine troppo precoce: Antip. Sid. *AP* 7.164.8, *GVI* 1063.3s. (Macedonia, I a.C.), *IGUR* 1235.1s. (Roma, II/III d.C.), *GVI* 741.2 (Amorgo, III d.C.).

⁴³³ Altri nessi esemplificativi: *SGO* 09/01/05.2 (Bitinia, I d.C.) νηπίαχον κούρην, Nonn. *D.* 6.168 νηπίαχοις παλάμην.

⁴³⁴ Il sostantivo νεῆνις è attestato, sempre prima della dieresi bucolica, in Ap. Rh. 1.843, Nonn. *D.* 26.16, 48.754, Agath. *AP* 4.3121, Orph. *L.* 156.

⁴³⁵ DEE 2002, 466, 781.

⁴³⁶ GRIESSMAIR 1966, 82.

morte, come negli epigrammi qui analizzati⁴³⁷: *SGO* 09/12/03.2 (Bitinia, età imp.) τύνβον άωρότατον, *SGO* 16/23/12.3 (Frigia, II d.C.) ποτμον άωρον, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.644 πένθος άωρον, Nonn. *D.* 46.258 άώριον υίόν.

10. *SGO* 14/08/01.2 (data incerta) η θανεν έν θαλάμφ πανάώρια έργ' ιδυγα

Il verso è costruito sulla variazione di un'espressione tipica dell'epica arcaica, presente tra l'altro in Hom. *Il.* 9.128 δάωω δ' έπτὰ γυναϊκας άμύμονα έργα ιδυίαις e *Od.* 15.418 καλή τε μεγάλη τε και άγλαά έργα ιδυίαις, cui si può accostare anche *Il.* 3.130 δευρ' ίθι νύμφα φίλη, ίνα θέσκελα έργα ίδηαι⁴³⁸. Gli epiteti positivi che in Omero precedono gli έργα vengono sostituiti dall'epigrammatista con il più drammatico πανάώριος.

Quest'ultimo conosce due occorrenze principali nella poesia greca, oltre a quelle nei carmi funerari, nelle quali si predilige la posizione dopo la cesura pentemimere. È usato da Omero nell'ultimo canto dell'*Iliade* per caratterizzare Achille, il figlio generato da Peleo «destinato a morire presto»: Hom. *Il.* 24.540 άλλ' ένα παϊδα τέκεν πανάώριον... La seconda occorrenza si trova più tardi, in un epigramma di Paolo Silenziario, e descrive una ruga comparsa precocemente sui fianchi della *persona loquens* non più giovane: *AP* 5.264.5 και γάρ που λαγόνεcci ρυτίς πανάώριος ήδη. Nel caso dell'epigramma, si può preferire il significato omerico: gli έργα di cui Glicitime era esperta prima di morire sono durati troppo poco e sono scomparsi «troppo presto» con lei⁴³⁹.

11. *SGO* 16/31/12.8 (data incerta) τέκνα Κυρίλλου άωροθανή, ών κή τὸ ούνομα λέξω

L'aggettivo άωροθανής, raro nella letteratura greca, costituisce un esempio del «lessico elevato» tanto diffuso negli epitaffi⁴⁴⁰. Potrebbe ricalcare un altro aggettivo, άωροθάνατος, attestato in un frammento di Aristofane (fr. 668 K.-A.): άωροθάνατος απέθανεν. Le altre attestazioni epigrafiche provengono ugualmente dall'Oriente greco⁴⁴¹.

12. *SGO* 16/36/01.1s. (data incerta) Δόμνα άπ' Άρκατέων νεόνυ[μ]φος ένθάδε κίτη
ην γονίς ιςτεφάν[ωσαν] κ' άπόγαμον ένθάδ' έπενψαν

L'epigramma allude alla giovane età in cui Domna è sorpresa dalla morte attraverso la descrizione della sua sepoltura da parte dei genitori e i due aggettivi νεόνυ[μ]φος e άπόγαμον.

⁴³⁷ Sull'uso, la diffusione e il significato del termine άωρος, particolarmente frequente nell'Oriente greco a partire dall'età romana, vd. LATTIMORE 1942, 185s., GRIESSMAIR 1966, 11-14, VÉRILHAC 1982, 153s. Per l'uso dell'aggettivo applicato ai defunti in altri epitaffi cf. *CEG* 696 (*Peraia* rodia, IV a.C.), Leon. *AP* 7.662.1, *SEG* 30.244.3 (Atene, I a.C.), *GVI* 1308.3 (Egitto, III d.C.). Per la tragedia cf. p. es. Eur. *Alc.* 167s. άώρους παϊδας, Eur. *Or.* 1029s. θανάτου τ' άώρου.

⁴³⁸ Cf. DEE 2002, 229-233.

⁴³⁹ Per altre attestazioni dell'aggettivo cf. p. es. *GVI* 318.1 (Tessalonica, III d.C.), *SGO* 05/01/45.3 (Smirne, III d.C., al vocativo, riferito al defunto), *SGO* 05/01/56.12s. (Smirne, III d.C.) τέκνα... πανάώρια.

⁴⁴⁰ AGOSTI 2008c, 200 e 2010a, 97, in riferimento a *SGO* 16/33/02.

⁴⁴¹ Per l'uso dell'aggettivo άωροθανής nelle iscrizioni vd. p. es. *MAMA* 10.308.2 (Frigia, II d.C.) [άν]υψιϖ άωροθανή, *SGO* 16/31/91.13 (Frigia, III/IV d.C.) Μακεδόνις κέ Πατρικις άωροθανίς υίόί μου.

Il primo, *νεόνυμφος*, è attestato a partire dai primi secoli della nostra era e in poesia risulta assai raro, se si eccettuano gli epigrammi funerari iscrizionali⁴⁴². L'occorrenza più significativa in ambito letterario è costituita da un passo di Gregorio di Nazianzo, sempre riconducibile al contesto funerario, in cui viene tratteggiato l'irrompere del destino di morte che s'intromette nel legame coniugale appena stretto dai due sposi e tramuta il novello marito in un cadavere, il letto nuziale in una tomba, la gioia in dolore: ...ἀλλὰ βαρεῖα || πολλάκι καὶ νεόνυμφον ἐπὶ ζυγὸν ἤλυθε μοίρη. || νυμφίος, εἶτα νέκυς· θάλαμος, τάφος· ἄμμιγα τερπνοῖς || ἄλγεα... (*Carm.* 1.2.1.631-634).

Una delle principali aggravanti sottolineata negli epitaffi per chi è morto ἄωρος è l'essere stato anche ἄγαμος e quindi ἄτεκνος, ovvero non aver avuto il tempo di sposarsi e generare figli⁴⁴³. La morte avvenuta prima del matrimonio e della procreazione impedisce il completamento di una delle transizioni fondamentali nella vita di un individuo, soprattutto per la donna: un tema spesso indagato dalla tragedia greca⁴⁴⁴.

L'aggettivo ἀπόγαμος, a quanto ci risulta, non è altrove attestato. Il suo significato allude al fatto che Domna è stata seppellita prima della celebrazione delle nozze⁴⁴⁵, ma esso evoca un altro termine assai comune, il già citato ἄγαμος, dal momento che la defunta è morta senza godere di tutte le gioie del matrimonio e senza diventare madre, ovvero come se non si fosse mai sposata. Già in Omero Ettore aggredisce Paride affermando che sarebbe stato meglio per lui non nascere o almeno perire prima delle nozze (*Hom. Il.* 3.40 αἴθ' ὄφελος ἄγονός τ' ἔμειναι ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι). Anche nella tragedia vengono compiuti personaggi che non hanno conosciuto l'unione nuziale e la generazione dei figli, per esempio Antigone nell'omonima tragedia di Sofocle, definita ἄγαμος e ἀνυμέναιος ai vv. 867 e 876, ed Ermione nell'*Elena* di Euripide, colpita dall'infamia della madre (vv. 689s. ἄγαμος ἄτεκνος, ὦ πόσι, κατακτένει || γάμον ἄγαμον...)⁴⁴⁶. Questi versi della tragedia in cui si accumulano aggettivi che commiserano le nozze mancate o funeste sembrano riecheggiati da un epigramma per la giovanissima Filostrata (*GVI* 989.3-5, Corinto, II/III d.C.), che lamenta: ἐπὶ τοῖς<ι> δέκα γὰρ τέσσαρ' ἐκπλήσας' ἔτη || πέμπτῳ τὸ σῶμα καταλέλοιπα παρθένος, || ἄπαις, ἄνυμφος, ἠίθεος...⁴⁴⁷.

Riportiamo alcuni nessi degli epigrammi su pietra in cui l'aggettivo ἄγαμος caratterizza le persone: *GVI* 1680.16 (Egitto⁴⁴⁸, III/II a.C.) ...ἄωρον ἐμὴν ἡλικίαν ἄγαμον, *GVI* 759.2 (Renea? II/I a.C.) παρθενικὰν ἄ[γα]μον, *GVI* 776.7s. (Creta, I/II d.C.) ἄγαμον ἄτεκνον... νέκυν, *GVI* 958.4 (Creta, I/II d.C.) θνάσκω... ἄ[γα]μος. Da questi carmi si distingue *GVI* 1882 (Creta, I a.C.): al v. 9 il *viator* chiede alla defunta se sia morta non sposata (αὐτ' ἄγαμος κα[ὶ] ἄτεκνος ὑπὸ χθονὶ δύσμο[ός]ος ἐσσι);, ricevendo al v. 11 una risposta negativa: οὐτ' ἄγαμος γεν[όμαν], ὁ δὲ σύνβιός ἐστι Κοῖντ[ος]. La giovane scomparsa non specifica tuttavia se sia riuscita ad avere figli.

⁴⁴² Segnaliamo *SEG* 40.563.11 (Macedonia, II/I a.C.), *GVI* 873.3 (Attica, I d.C.), *IG* XII,5 472.I.7 (Oliario, I d.C.), *SGO* 16/51/05.1 (Frigia, II/III d.C.).

⁴⁴³ VAN DER HORST 1993, 4. Sui beni non goduti dai morti prematuri vd. GRIESSMAIR 1966, 47-77, VÉRILHAC 1982, 156-170 (in partic. pp. 157-160 per il matrimonio), KAZAZIS 1989, 29s. e cf. MAGNELLI 2007b, 37.

⁴⁴⁴ SEAFORD 1987, 106: «Because the wedding constitutes one of the two or three most fundamental transitions in the life of an individual, particularly perhaps for a woman, the failure to complete the transition is profoundly anomic. [...] The most obvious form of this failure is of course death before marriage». Per le fanciulle morte prima delle nozze nella tragedia vd. pp. 107-112.

⁴⁴⁵ Cf. la spiegazione del termine in MERKELBACH-STAUER 2001, 332: «nicht belegt, wohl "der Hochzeit fern, ohne Hochzeit"»; vd. anche la spiegazione del verbo ἔπενψαν, con il quale si allude al fatto che la sposa è stata condotta nella casa del futuro marito per la celebrazione delle nozze, ma lì è morta.

⁴⁴⁶ Si può aggiungere anche il caso di Edipo, che si è sposato, ma per il quale il matrimonio si è rivelato funesto: *Soph. OT.* 1214 δικάζει τὸν ἄγαμον γάμον πάλαι.

⁴⁴⁷ SCHIRRIPIA 2010, 161. Per l'uso di ἄγαμος nell'epigramma cf. CLAIRMONT 1970, 164.

⁴⁴⁸ Dall'Egitto provengono anche iscrizioni non metriche per defunti ἄγαμοι, come *SEG* 30.1748.1-3 (V/VI d.C.).

d. Altre espressioni

1. *SGO 21/07/02.1s. (età cristiana)* Θειοδότου πάϊς εἰμὶ Γεώργιος· ἀλλά με Μοῖρα
ἔσβεσεν ἐν νεότητι, γόον δ' ἀπέλειπα τοκῆϊ
2. *SGO 22/71/04.3 (537/8 d.C.)* κάτθανεν <ἐν> νεότητι αἰοίδιμα πάντα λάχουσα

I due epigrammi contengono nella stessa sede del verso l'espressione ἐν νεότητι, un sintagma tipico in poesia sin da Antipatro di Sidone (*AP* 7.164.7 ἠ καὶ ἄπαις; – οὐ, ξεῖνε· λέλοιπα γὰρ ἐν νεότητι), assai comune negli epigrammi funerari e non solo⁴⁴⁹. Il secondo emistichio di Antipatro è ripreso in *SGO* 16/55/03.11 (Frigia, I a.C.) e, in un'altra posizione metrica, *IGUR* 1303.11 (Roma, II d.C.) *ταλλα δὲ πάντα λέλοιπα καὶ ἐν νεότητι κατέκτην*; *Strat. AP* 12.228.3 contiene invece l'espressione ἐν νεότητι, che di preferenza si colloca a partire dal quarto *longum* dell'esametro, nella stessa sede dei due epigrammi dell'Asia Minore sopra riportati.

3. *SGO 16/53/99.6 (IV d.C.)* [οἱ μ] ἐν γὰρ θνήσκουσιν ἐν ἀκ[μῆ] (frammentario)
4. *SGO 02/09/31.3 (V-VI d.C.)* ἀκμὴν ἐς βίοιο τὸν ἥρπασε λοίμιος αἰα

L'espressione ἀκμὴ βίου, alquanto rara, è usata nella prosa⁴⁵⁰. Al sostantivo ἀκμή possono essere legati altri termini sempre indicanti la giovane età, come ἥβη (soprattutto nella tragedia), νεότης o ἡλικία: la menzione della giovinezza serve a enfatizzare l'innaturalità della morte prematura del soggetto. Tra gli esempi dalla poesia si possono menzionare *Eur. Alc.* 316 ἥβης ἐν ακμῆι κοῦς διαφθείρη γάμους e alcuni carmi epigrafici per defunti prematuramente, come *GVI* 1504.1 (Eubea, III a.C.) ...νεότητος ἐν ἀκμῆ, *GVI* 1288.14 (Corcira, II/III d.C.) νέ[ο]ν δ' ἐν ἀκμῆι κοῦρον⁴⁵¹.

5. *SGO 16/31/97.10 (data incerta)* ἰούλους ἐπ' εὐπρεπέεσσι γενί[οις] (frammentario)

Un'immagine legata alla morte prematura dei giovani è la prima barba che comincia a spuntare sul loro viso e che la morte fa cessare di crescere⁴⁵². Il sostantivo ἰούλος nella poesia esametrica occupa prevalentemente la clausola del verso⁴⁵³. Si possono evidenziare alcuni paralleli formulari tra i principali autori della letteratura greca e gli epigrammi letterari e su pietra: i modelli primari ripresi dai poeti successivi sono *Hom. Od.* 11.319 per la clausola ...ὕπὸ κροτάφοισιν ἰούλους (cf. *Antip. Thess. AP* 6.198.1; *GVI* 1555.3s., Messenia, II d.C.; *IG XISuppl.* 240.6s., Siro, data inc.) e *Ap. Rh.* 2.43 per ...ἔτι χνοάοντα

⁴⁴⁹ AGOSTI 2005b, 6. Cf. anche il sintagma collocato nell'esametro a partire dal quarto *longum* e seguito da un participio, *SGO* 16/31/11.7 (Frigia, II/III d.C.), *AP* 6.51.9 (anonimo), *Agath. AP* 7.574.9. Per un altro genere letterario cf. *Man.* 2.458.

⁴⁵⁰ Cf. p. es. *Xen. Cyr.* 7.2.20.3 ἐν ἀκμῆ τοῦ βίου ἀπόλετο, *Plut. Num.* 22.1 ἐν ἀκμῆ βίου ποθοῦμενον θάπτων (si descrive la commossa partecipazione del popolo al funerale di Numa, come se avesse perduto un caro amico morto precocemente).

⁴⁵¹ Alcuni esempi dalla prosa cristiana: *Gr. Nyss. V.Gr.Thaum.* in *PG* 46.928.23 ἐν ἀκμῆ τῆς νεότητος, *Chrys. Hom. pr. imp.* in *PG* 63.474.49 ἐν αὐτῇ τῇ ἀκμῆ τῆς νεότητος, *Bas. Ep.* 302.1.26 ἐν ἀκμῆ τῆς ἡλικίας. Su ἥβης ἀκμή vd. GARULLI 2012, 244-247.

⁴⁵² Per il tema della prima barba negli epigrammi per defunti prematuri vd. LATTIMORE 1942, 197, GRIESSMAIR 1966, 60-62, VÉRILHAC 1982, 160-163, MANGANARO 1994, 105-107.

⁴⁵³ Oltre agli esempi di seguito riportati, cf. anche *SGO* 15/01/01.9 (Galazia, III d.C.), *IGUR* 1234.5 (Roma, III/IV d.C.), *Nonn. D.* 6.180.

ιούλουσ (IGUR 1148.1, Roma, I/II d.C.; Gr. Naz. *Carm.* 2.1.13.84); si nota inoltre una corrispondenza lessicale tra *GVI* 1057.3s. (Preneste, III d.C.) ἀλλά με μοῖρ' ὀλοή, πρὶν ἰούλοισ πληῆσαι παρειάς, ἥρπασε... e QS 12.309 πρὶν μοι «ἔτ'» ἀμφὶ παρεια κατασκίδνασθαι ἴουλον, che presentano il motivo «prima che sulle guance si diffondesse la barba», cui si può ricondurre anche *IG XIIsuppl.* 240.6s. [ἀλλὰ πρὶν] ἀνθῆσαι μιν ὑπὸ κ[ρ]οτά[φοι]ειν ἴουλον⁴⁵⁴.

L'aggettivo εὐπρεπέης al dativo plurale (εὐπρεπέεσσιν), piú raro, è attestato in clausola in Xenoph. fr. 3.5 W. e in Gr. Naz. *Carm.* 2.1.13.8⁴⁵⁵.

**6. SGO 04/07/01.3s. οὐπω γένειον ἔκειρα οὐκ ἐν θαλάμοισι κτέφοσ ἔσχα,
(IV d.C.) οὐ γονέων οὐχ ἡλικίας ἐνεπλήσθησιν** (metro imperfetto)

La morte prematura del venticinquenne Ermogene è evocata attraverso le tipiche azioni della maturità che egli non è riuscito a compiere, ovvero radersi il mento e ornare il talamo di corone, immagini topiche e assai diffuse nella letteratura greca⁴⁵⁶. Un lessico simile a quello contenuto nel primo verso qui riportato si trova ad esempio in un passo di Plutarco, in cui l'atteggiamento di Catone, che ha abbandonato Roma con Pompeo, è paragonato a quello di chi porta il lutto per la scomparsa di una persona cara: ἀπ' ἐκείνης δὲ λέγεται τῆσ ἡμέρασ μήτε κεφαλῆν ἔτι κείρασθαι μήτε γένεια, μήτε κτέφανον ἐπιθέσθαι, πένθουσ δὲ καὶ κατηφείασ καὶ βαρύτητοσ ἐπὶ ταῖσ συμφοραῖσ τῆσ πατρίδοσ ἐν σχήμα νικῶντων ὁμοίωσ καὶ νικωμένων ἄσρη τελευτῆσ διαφυλάξαι (Plut. *Cat. Mi.* 53.1).

L'assenza delle corone e del talamo come segno delle nozze non godute dal defunto è un'immagine ricorrente nei carmi epigrafici per giovani defunti, tra i quali segnaliamo due esempi tardoantichi provenienti dall'Asia Minore:

SGO 16/31/08.9s.	[ο]ὐ θάλαμ[]νε[]εν, οὐ γυνφικὸν ἰκτέφοσ ἔσχον [ἀλλὰ τ]άχοσ Μοῖρα<ι> τέλος ὄρισαν καὶ Κρόνου ἄστηρ	Frigia, III d.C.
SGO 16/31/93D.3	πρὶν σε γυνφικὸν ἰκτέφανον κομήσαμεν ἠν θαλάμοισιν	Frigia, IV d.C.

Dopo aver introdotto i convenzionali simboli nuziali del talamo e delle corone, l'epigramma aggiunge che Ermogene non è riuscito a «saziarsi dei genitori e dell'età», intesa come l'età matura non raggiunta. L'associazione di γονέων e ἡλικίας trova un parallelo significativo in una formula standardizzata comune negli epitaffi di molte regioni di tutto mondo greco, con la quale si afferma che il vero dolore non consiste nel morire in sé, dal momento che la fine attende tutti gli uomini, bensí nel morire «prima dei genitori e dell'età», ossia non secondo l'ordine naturale dei decessi e prima di aver raggiunto la maturità e la vecchiaia: οὐ τὸ θανεῖν ἀλγεινόν, ὅπερ καὶ πᾶσι πρόκειται, || ἀλλὰ πρὶν ἡλικίας καὶ γονέων πρότερον (il primo verso di questa sentenza può essere anche leggermente variato, per esempio con il secondo emistichio ...ἐπειδὴ πᾶσι πέπρωται oppure ...ἐπεὶ τό γε Μοῖρα ἐπέκλωσε)⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ Per le costruzioni con ἔτι e πρὶν legate alla *mors immatura* vd. GRIESSMAIR 1966, 16s.

⁴⁵⁵ Il nesso εὐπρεπέεσσιν γενίοισ non trova invece paralleli significativi, a nostra conoscenza, nella poesia greca.

⁴⁵⁶ Per l'azione di radersi il mento descritta con lo stesso lessico nella prosa cf. p. es. Luc. *Scyth.* 3.21, Hdn. 5.4.7.7, Epiph. *Ep. Theodos.* 26.3. Sulle corone di fiori vd. DEBLOUIS 1997, 249. Sui rovesciamenti causati dalla morte vd. SANDERS 1991, 462s.; sul rovesciamento da matrimonio a funerale e dalle torce usate per la festa nuziale a quelle per la cerimonia funebre o per le nozze con Ade cf. ROSE 1925, 238, GRIESSMAIR 1966, 71s., SEAFORD 1987, 128, DEBLOUIS 1997, 253, NERI 2003, 435-438, STRUFFOLINO 2010, 365, WYPUSTEK 2013, 100s., 104.

⁴⁵⁷ Su questa formula ed esempi delle sue variazioni, aventi anche valore consolatorio, vd. GRIESSMAIR 1966, 24-28, DREW-BEAR 1979, 309-314, VÉRILHAC 1982, 149s.

7. SGO 14/06/18.1 (data incerta) νέος ἡλικεί[ην] ἔρνος κλυτὸν ἐνθάδε κῆτε

Il sostantivo ἔρνος, «germoglio», evoca la freschezza di un personaggio. La prima similitudine che paragona un eroe a un virgulto d'ulivo cresciuto rigoglioso ma abbattuto dal vento (ἔρνος... ἐριθηλὲς ἐλαίης) si trova nell'*Iliade* (17.53-60), dove Euforbo viene ucciso e spogliato delle armi da Menelao⁴⁵⁸. Allo stesso modo nel libro successivo è definito Achille dalla madre Teti, che leva su di lui il lamento ricordando di averlo allevato come una pianta cresciuta in un vigneto (*Il.* 18.56, 437 ...ὃ δ' ἀνέδραμεν ἔρνεϊ ἱκοε); sempre nel contesto di un compianto si colloca nell'*Odissea* un'analoga similitudine riferita ora a Telemaco (14.175 ...τὸν ἐπεὶ θρέψαν θεοὶ ἔρνεϊ ἱκοε). Va segnalato anche un verso di Gregorio di Nazianzo in cui a essere paragonato a un germoglio è il giovane sposo festeggiato dai compagni, *Carm.* 2.2.3.185s. καὶ ὅ οἱ μὲν πάλλοντο καλὸν περὶ κοῦρον ἑταῖροι, || νυμφίον ὑμνεῖοντες εἰκότα ἔρνεϊ καλῶ. Un passo delle *Dionisiache* di Nonno invece descrive Tilo che cade a terra ucciso da un serpente: 25.468 καὶ νέκος εἰς χθόνα πῖπτεν ὁμοῖος ἔρνεϊ γαίης.

Più nello specifico, il nesso di SGO 14/06/18.1 ἔρνος κλυτὸν, «glorioso virgulto», si trova in vari altri epigrammi⁴⁵⁹ e in un verso di Quinto Smirneo (14.200, in clausola). Il sostantivo ἔρνος può essere accompagnato da altri epiteti; si può partire da un verso di Omero che impiega l'immagine del germoglio di palma in senso letterale, *Od.* 6.163 φοίνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον ἐνόησα⁴⁶⁰, ripreso in senso metaforico in *GVI* 810.5 (Paro, I d.C.) υἶὸν Μνησιέπου καὶ Πανκλείτης νέον ἔρνος. Altri esempi successivi che presentano determinati personaggi come virgulti, a loro volta caratterizzati da epiteti, sono *IC* IV 323.2s. (Creta, III d.C.) Μαρκελλῖνον... || Ἑλλάδος ἀγλαὸν ἔρνος... e *GVI* 1887.10 (Egitto, III/IV d.C.) Ὠριγένους ἔρνος γλυκερόν, Κάσιος μυροπώλης⁴⁶¹.

8. SGO 22/65/03.1s. (524/5 d.C.) ...ἐνθάδε κῆται, || ἦβη[ς] ἄνθος, ἔχων ἐτέων ἐπὶ εἴκοσι πέντε

L'immagine del fiore della giovinezza espressa con questo lessico, assai comune nella poesia tombale, come abbiamo spiegato nell'introduzione (par. 4.2.3.1), è già nota a Omero (*Il.* 13.484)⁴⁶² e trova attestazioni anche nell'elegia (p. es. Tyrnt. fr. 10.28 W., Theogn. 1070) e nell'epica tarda (Nonn. *D.* 10.181). Come il virgulto di SGO 14/06/18.1, è legata alla crescita delle piante, a sua volta metafora della vita umana che fiorisce e appassisce⁴⁶³.

⁴⁵⁸ TSAGALIS 2004, 139.

⁴⁵⁹ Prima della dieresi bucolica: SGO 14/04/03.1 (Frigia, IV/V d.C.), analogo a SGO 14/02/09.1 (Frigia, data inc.); in clausola: *GVI* 1541.3 (Cos, II/I a.C.); *IG* II/III 2 3,1 3754.3 (Attica, II d.C.).

⁴⁶⁰ Cf. DEE 2002, 235s.

⁴⁶¹ Vd. VÉRILHAC 1982, 345-349 cf. GARULLI 2012, 271. Sulla metafora del fiore e della pianta, in particolare dell'albero, per indicare la vita vd. ALEXIOU 1974, 195, 198-201, NAGY 1979, 183, 191, VÉRILHAC 1982, 348-351.

⁴⁶² Cf. anche *Hymn. Hom. Merc.* 375, Hes. *Th.* 988.

⁴⁶³ TSAGALIS 2008, 200s.; cf. anche GRIESSMAIR 1966, 78 (sul lessico della metafora ispirata al mondo delle piante), CLAIRMONT 1970, 35, VÉRILHAC 1982, 340-345 (sul lessico e il formulario relativi alla metafora dei fiori), BREMER 1994, 110s., DEBLOIS 1997, 250. Altre attestazioni negli epigrammi: *GVI* 1457.1 (Lemno, IV a.C.), Asclep. *AP* 7.217.3, *IGUR* 1269.2 (Roma, II/III d.C.), *IG* IX,2 647 (Tessaglia, data inc.); per altri esempi rimandiamo a LATTIMORE 1942, 195s. In SGO 14/06/06.4 (Frigia, data inc.) si parla esplicitamente di una rosa: ἐξασπίνης ἐμάρ[φ]θη ὡς ῥόδον ἀρχόμενον. L'immagine delle piante può essere evocata anche per sottolineare la caducità umana: vd. FANTUZZI 1987; si può accostare inoltre l'immagine biblica dell'uomo come erba e come soffio, che ne ribadisce la fragilità, sulla quale vd. VAN UCHELEN 2004, 81-83.

9. SGO 16/31/85.3 (data incerta) Εὐτυχιανός, ω, κατάκειται, ζω[ῆ]ς χρόνον ἡμιτελήςας

Il participio ἡμιτελήςας pare coniato sulla base dell'aggettivo ἡμιτελής. In Omero quest'ultimo descrive la dimora incompiuta abbandonata, insieme alla sposa, dal defunto Protesilao (*Il.* 2.701 δόμος ἡμιτελής, nesso ripreso anche in *SGO* 14/05/01.6). Nei carmi funerari iscrizionali è applicato ai defunti morti prima del tempo, come in *SEG* 22.355.6 (Olimpia, II d.C.) παρθένον ἡμιτελῆ, o a ciò che questi hanno lasciato, come ἡμιτελῆ... ἀρχά in *SGO* 04/19/01.7s. (Lidia, II a.C.). Un altro suo uso notevole si ha in un epigramma di Diodoro (*AP* 7.627.1), in cui le nozze, indicate dall'emblema del talamo, sono lasciate «a metà» (ἡμιτελῆ θάλαμον) dal ventiquattrenne sposo scomparso. Il medesimo aggettivo ricorre frequentemente in Nonno, che impiega spesso anche ἡμιτέλετος; di quest'autore riportiamo due passi, in cui rispettivamente metà del corpo del serpente morto riprende vita tramite il vivificante «fiore di Zeus» (*D.* 25.534 ἡμιτελής νέκυς) e il neonato Dioniso esce dal ventre di Semele ancora non completamente formato (*D.* 8.405 βρέφος ἡμιτέλετον).

La clausola di *SGO* 16/31/85.3 può essere confrontata con quella di *IG* XII,5 65.4 (Nasso, III d.C.) εἵκοι καὶ δὺ ἐτῶν ζωῆς χρόνον ἐκτελέ[σ]α[σ]αν. Occorrenze significative dell'espressione ζωῆς χρόνος si hanno in *GVI* 230.3 (Tessaglia, II/III d.C.), riferita al desiderio di un uomo rimasto vedovo (εὐχόμενος ζωῆς πλείω χρόνον), e più tardi in un epigramma di Pallada, che lamenta la topica brevità del tempo concesso all'uomo: *AP* 5.72.2 ζωῆς ἀνθρώποισι ὀλίγος χρόνος...⁴⁶⁴.

10. SGO 16/31/93D.6 (300-350 d.C.) τὴν κῆ[ν] ἀωρότητα καὶ ἀθαλάμευ[τον] ἡλικίην

L'espressione ἄωρος ἡλικία è molto usata da Giovanni Crisostomo, e solo in quest'autore trova attestazione l'aggettivo ἀθαλαμευτος⁴⁶⁵. Una forte corrispondenza di lessico e temi è visibile in *GVI* 1680.16 (Egitto, III/II a.C.) κλαύσατ' ἄωρον ἐμὴν ἡλικίαν ἄγαμος: vi occorrono i medesimi termini ἡλικία e ἄωρος, e ἀθαλάμευτος trova una corrispondenza in ἄγαμος. Sempre ἀθαλάμευτος, riferito ora al defunto, è forse riconoscibile in un altro carme epigrafico, *SEG* 6.166.20 (Frigia, IV d.C.) ἀθ<αλ>[άμευτο]<σ> θ[αν]<ω>ν οὐ νυμφικὸν ἰστέφος ἔσχον⁴⁶⁶.

11. SGO 16/31/97.21 (data incerta) [ἐσ]τέρεσεν δαίμων ἐκ νεότητος ὄρων

La clausola sembrerebbe inedita. I casi più significativi in cui figura il termine νεότητος (al genitivo) accompagnato da altri sostantivi indicanti il fiore o il punto culminante sono i seguenti:

<i>GVI</i> 1504.2	πολλά σε ἔπαινος ἐπευκλείειεν νεότητος ἐν ἀκμῇ	Eubea, III a.C.
<i>IK</i> 39.58.1	Ἄιδης μὲν κύλησεν ἐμῆς νεότητος ὀπώρην	Bitinia, VI d.C.

⁴⁶⁴ Qualche altra occorrenza tratta dalla prosa in cui si accenna alla fugacità del tempo con lo stesso lessico, ζωῆς χρόνος: Plut. 10.118.b, Or. *Hom. in Jer.* 12.10.23, Bas. *Hom. in Ps.* in *PG* 29.220.48, Chrys. *Prov.* 1-6 in *PG* 50.757.13.

⁴⁶⁵ Per ἄωρος ἡλικία vd. p. es. Chrys. *Ep. Olymp.* 17.2.31, *De Anna* 1-5 in *PG* 54.655.35; per ἀθαλάμευτος vd. *Annunt.* in *PG* 60.760.1, *Nat. Chr.* 112 [sp.].

⁴⁶⁶ Ma Peek integra diversamente: [ο]ὐ θάλαμ[ο]ς δ' ἦ|νθ[η]ς|εν, οὐ νυμφικὸν ἰστέφος ἔσχον (*GVI* 1170.9).

4.2. La tarda età

Gli epigrammi cristiani dell'Asia Minore nei quali è presentata la situazione normale che vede i figli consegnare alla tomba i genitori anziani si soffermano a tratteggiare le caratteristiche di questi ultimi e della tarda età meno di quanto avviene per i giovani.

1. SGO 15/02/07.1s. (IV d.C.) ἡλικίης γεραόν, πινυτῆ γεραώτερον αἰα || Λολ(λ)ιανόν...

L'epitaffio presenta il defunto Lolliano come un anziano meritevole di ammirazione per la sua straordinaria saggezza, degna di un uomo ancor più avanti negli anni⁴⁶⁷. Dal punto di vista lessicale il verso si può confrontare con un passo di Quinto Smirneo, in cui alla figura di un vecchio, Nestore, è associata pure una πινυτή superiore a quella di qualsiasi altro dei Danai: QS 5.166s. ω γέρον, ὡς οὐ τις πινυτώτερος ἄλλος ἐν ἡμῖν || σεῖο πέλει Δαναῶν, οὐτ' ἄρ νέος οὔτε παλαιός.

2. SGO 16/06/03 καλὸν τὸ γηρᾶν, καὶ τὸ μὴ γη[ρ]ᾶν τοῖς χεῖρω κακόν.

(data incerta) καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς τὸ ζῆν υβρίν φέρει.
παρῆν τὸ γῆρος καὶ φέρει προκοπεῖον.

L'epigramma è costituito da tre sentenze con funzione consolatoria⁴⁶⁸: la vecchiaia è una condizione desiderabile, ma se la vita non provoca che dolore è preferibile morire giovani. La parte iniziale del primo verso riecheggia alcune massime di Menandro:

Men. Sent. 396 Pern. καλὸν τὸ γηρᾶν καὶ τὸ μὴ γηρᾶν πάλιν
Men. Sent. 396a Pern. καλὸν τὸ γηρᾶν, τὸ δ' ὑπεργηρᾶν κακόν
Men. Sent. 940 Pern. καλὸν τ]ὸ γηρᾶν γηροβόσκον ἐὰν ἔχη

Tuttavia, il poeta intendeva probabilmente scrivere κακὸν τὸ γηρᾶν⁴⁶⁹. Anche la seconda sentenza è una citazione menandrea con un'inversione del lessico nel secondo emistichio: Sent. 410 Pern. καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς ὑβρίν τὸ ζῆν φέρει⁴⁷⁰.

5. ELEMENTI BIOGRAFICI

5.1. Occupazioni e professioni dei defunti comuni

Tra le figure maschili dei carmi oggetto di questo studio compaiono un medico (SGO 09/05/12.2 Ἡδύος ἰατροῦ)⁴⁷¹, un «grande soldato» (SGO 16/31/12.1 Δόμον μὲγαν ἰστρατι[ώ]την), un γραμματικός

⁴⁶⁷ Sul tema vd. GRIESSMAIR 1966, 51s.

⁴⁶⁸ Per quest'epigramma vd. LATTIMORE 1942, 332, che definisce le sentenze «philosophic statements» di ispirazione pagana.

⁴⁶⁹ KAIBEL 1878, 170 e MERKELBACH-STAUER 2001, 180.

⁴⁷⁰ Cf. Aeschyl. Th. 1011 τέθνηκεν οὐπερ τοῖς νέοις θνήσκειν καλόν. Sullo studio scolastico di Menandro nella tarda antichità cf. CRIBIÖRE 2001, 199-201.

⁴⁷¹ Su questo testo vd. SAMAMA 2003, 410s. n. 306. In MANGANARO 1994, 105s. si spiega che fino all'epoca bizantina la forma ionica ἰητήρ «tradisce la tenace tradizione "ionica" degli studi di medicina» e che «la basilare formazione greca dei medici implica l'uso privilegiato del greco per i loro epitaffi». Per esempi antichi della menzione di questa

ugualmente μέγας, di cui conosciamo poco più del nome a causa del cattivo stato di conservazione del documento epigrafico (SGO 22/31/98.2), un πραγματικός esperto nelle arti delle Muse, ossia un uomo di legge con una certa propensione per la scrittura – dato che può far riconoscere in lui stesso l'autore dell'iscrizione –, pronto a mettere al servizio degli altri la propria dote (SGO 16/06/01.4 Μούσαις ἀκηθεῖς Γάιος πραγματικός)⁴⁷²; sempre con la giustizia ebbe a che fare anche Giordano, definito dal suo epitaffio «servo di Dike» (SGO 02/09/30.2 παρθενική κρούεσσα Δίκη λάτρην ἄξιον εἶχεν)⁴⁷³. Con il termine κελευτοῦ all'interno della sezione non metrica di SGO 16/45/01 s'intende forse un uomo incaricato di marcare il tempo ai rematori o agli agricoltori⁴⁷⁴. Più legato a un compito specifico all'interno della Chiesa locale è il ruolo di ἀναγνώτης, ossia di «lettore», ricoperto da Zotico in SGO 16/45/06.1. Il padre di quest'ultimo defunto, Leonzio, e Damas, marito della defunta in SGO 16/45/07, rivestirono invece la funzione del πρόοικος, spiegata da Anderson come «a civil official like the modern mayor»⁴⁷⁵.

Altrettanto vari sono i personaggi femminili: alle più umili occupazioni della nutrice (SGO 14/02/02.2 νίνικα) e della schiava (SGO 20/07/02.1 [Ζω]ρίμη... δούλη) si accompagnano quella della filosofa (SGO 09/05/15 Ἀττία φιλοσοφίκα, nell'introduzione non metrica) e della profetessa (SGO 16/41/15.1s. προφήτικα || Νανάς).

5.2. Incarichi religiosi

Nei nostri epigrammi troviamo molti ἐπίσκοποι (SGO 14/10/01.2, 16/57/03.1s.), πανεπίσκοποι (la guida dei saccofori in SGO 14/06/04.3), ἀρχιερεῖς (SGO 16/42/02.1), πρεσβύτεροι (p. es. SGO 14/06/15 nell'introduzione non metrica, 14/06/18.2, 14/06/22.9, 24/23.2), ἱερεῖς (p. es. SGO 14/02/03.2, 14/02/13.4, 15/02/13.1, 16/42/01.1), diaconi e lettori. In SGO 16/31/75.2 πρεσβυτάτῳ ἐννόμῳ οὐρανίου βασιλῆος, il superlativo πρεσβυτάτος è una variazione di πρεσβύτερος, che rimarca la dignità della carica e la venerabile età del sacerdote⁴⁷⁶. A questi titoli va aggiunto un altro prezioso vocabolo omerico, ἀρητήρ, letteralmente «colui che prega», quindi anche «sacerdote», presente in SGO 14/02/11.2 e 14/06/07.1; va notato che nel primo di questi epigrammi esso, sempre al genitivo, si colloca nella stessa sede di Hom. *Il.* 1.94⁴⁷⁷. Il sostantivo ἡγητήρ, «guida, capo», con cui vengono definiti i pastori in SGO 14/06/04.3 e 14/10/01.1, è invece attestato a partire dalla tragedia (Soph. *OC.* 1521; per il suo posteriore uso nell'esametro vd. il par. 6.4, n. 14). Il pastore può essere anche indicato con perifrasi come λαοῦ προετάμενος o il meno

professione negli epigrammi vd. CLAIRMONT 1970, 19s. Sull'elogio delle virtù medici – in particolare *sophia, eusebeia* e *techne* – negli epitaffi vd. ZUMIN 1961, 215s., LORENZ 1999, 762-767.

⁴⁷² ROBERT 1960, 415s., 423, SANTIN 2009, 267. Altri esempi di personaggi dediti all'arte delle Muse nella medesima area sono in HORSLEY 2000, 61.

⁴⁷³ Secondo ROUECHÉ 1989, 203 Giordano potrebbe essere uno studente di legge: «his studies have impeded him from getting married, with a play on the conventional virginity of Justice (e.g. *AP* 11.380)».

⁴⁷⁴ MERKELBACH-STAUER 2001, 363: «Zotikos war vielleicht ein Takt-Angeber für die Ruderer oder für die Erntearbeiter».

⁴⁷⁵ ANDERSON 1899, 298, con esempi di altre attestazioni del termine.

⁴⁷⁶ Vd. ANDERSON 1906, 220, dove si spiega inoltre che ἔννομος probabilmente significa «lawfully, regularly appointed». In alcuni luoghi della Scrittura anche i fedeli comuni sono chiamati ἱερεῖς τοῦ Θεοῦ: vd. in partic. *Apoc.* 1.6 (detto di Cristo), 5.10 (riferito agli uomini di ogni stirpe riscattati da Cristo) cf. CUMONT 1895, 257. Sul titolo di ἱερεὺς vd. ROBERT 1960, 382s.

⁴⁷⁷ Ulteriori esempi di attestazioni successive del sostantivo, anche in altri casi e altre sedi del verso: *Or. Sib.* 13.151, *JG* XII,1 837 (Rodi, II d.C.), *IGUR* 143.3 (Roma, II d.C.), *GVI* 1308.9 (Egitto, III d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.1.17.17, Nonn. *Par.* 11.209.

tecnico ἄρχων πατρίδος λαοῦ (SGO 16/31/87.7), προϊστάμενος, προεστώς e ἡγούμενος⁴⁷⁸. Il presbitero Nestorio è infine ritenuto degno di essere equiparato ai santi apostoli di Cristo: 14/06/15.2 ὅθι ἀπόστολον ἔχων τι[μ]ὴν Χριστοῦ βασιλῆος.

Anche le donne possono rivestire incarichi all'interno della comunità, come quello di διακόνισσα, che nella Chiesa delle origini viene affidato a persone devote e dai costumi onorevoli e ineccepibili⁴⁷⁹. Le donne stesse inoltre sono conosciute con i titoli dei mariti: chi è ricordata come προεβυτέρα dalle iscrizioni è la moglie di un προεβύτερος oppure ha ricevuto questo titolo onorifico; similmente, ἡ ἀρχικυναγωγισσα è la sposa di un ἀρχικυναγωγος e, a partire dal IV secolo, la ἱερίσσα lo è di uno ἱερεὺς⁴⁸⁰. Tra le protagoniste dei testi qui esaminati troviamo due diaconesse: Messalina, la sorella del sacerdote Diotrefe (SGO 14/03/05.5 cὺν ἀδελ[φῆ] διακονίσσῃ), e Paola, che seppellisce il fratello (SGO 14/06/12.1 Παῦλα διάκονος πανμάκαρος Χριστοῦ).

Alcune espressioni che descrivono più puntualmente i pastori meritano una maggiore attenzione. La più significativa è costituita dal primo emistichio di SGO 14/06/03.3 (313 d.C. circa) ποιμένοντ' ἐπ' ὄρεσσιν...: al vescovo defunto viene attribuita la metaforica azione di pascolare le pecore, già evangelica⁴⁸¹, tramite la ripresa della prima parte formulare di due versi omerici nei quali la medesima azione, compiuta rispettivamente da Bucolione e dai due fratelli Iso e Antifo, è descritta invece in senso letterale: *Il.* 6.25 ποιμαίνων δ' ἐπ' ὄρεσσιν μίγη φιλότῃτι καὶ εὐνή, 11.106 ποιμαίνοντ' ἐπ' ὄρεσσιν λαβῶν, καὶ ἔλυσεν ἀποίνων.

Sempre con un riferimento al gregge sono caratterizzati anche altri ecclesiastici. Eugenio, il successore del vescovo dei saccofori Severo, è definito dal carne «guida del gregge spirituale»: 14/06/04.6 (350-380 d.C.) [ποιμ]νῆς πνευματικῆς ἄξιον ἡνίοχον⁴⁸². Quest'ultimo termine, che designa propriamente il cocchiere, è assai diffuso nella poesia greca da Omero⁴⁸³; vi è una significativa analogia lessicale con il secondo emistichio del pentametro AP 9.696.2 (anonimo) ἄξιός ἐστι πόλιν καὶ τέτρατον ἡνιοχεῦσαι. Il nesso ποιμνὴ πνευματικὴ trova invece un'ulteriore attestazione in Chrys. Dros. mart. 50.683.13-15 καὶ τὴν πνευματικὴν τοῦ Χριστοῦ ποιμνὴν πρὸς τὰς τῶν ἀγίων νομὰς ἤγαγε ταύτας τὰς πνευματικάς.

Un'analogia immagine è impiegata nell'epitaffio per Nicatorio, di cui è evidenziato il ruolo di lettore e cantore di salmi, tale da incantare il popolo: SGO 08/08/13.5s. (IV/V d.C.) ...ποιμνεῖα τέραπ[εν] || [καὶ ψ]αλμοῖς τε ἀγείοις καὶ ἀνα]γνώμασιν πάντα ἔθε[λγεν]. Margherita Guarducci spiega in questo modo l'ufficio del protagonista: «il defunto svolgeva durante la vita un'attività di carattere squisitamente cristiano: lodare Dio cantando gli inni sacri; ammaestrare i fratelli, leggendo loro la Sacra Scrittura. Queste due mansioni, alle quali altre d'indole paratica potevano accompagnarsi, corrispondono – in sostanza – a due caratteristici uffici che sentiamo spesso ricordare nella chiesa dei primi secoli: ψάλτης (= “cantore”) e

⁴⁷⁸ Su questi titoli, che descrivono l'organizzazione ecclesiastica tra la fine del III e l'inizio del IV secolo, vd. ANDERSON 1906, 202, 224. In LIZZI 1987, 53s., 71-73 è analizzato il lessico legato al potere episcopale, in partic. ἡ ἀρχή di cui i cristiani sono oggetto da parte del vescovo a capo della comunità (ἄρχων, ma anche ἔξαρχος dei magistrati cittadini) e il ruolo di προεστώς, ossia di tutore sociale ed economico dei ceti più disagiati. Un incarico ecclesiastico minore, come quello del diacono o del subdiacono, può essere designato con il termine ὑπηρέτης: HOSKINS WALBANK – WALBANK 2006, 284. Sul lessico della gerarchia ecclesiastica cf. anche SOFFE 1986, 247.

⁴⁷⁹ VAGAGGINI 1974.

⁴⁸⁰ BANDY 1963, 227s.; sono attestati anche i titoli di μήτηρ συναγωγῆς e πατήρ συναγωγῆς.

⁴⁸¹ Io. 21.15-17. Sull'immagine del pastore e delle pecore cf. LIZZI 1987, 54. Per un'iscrizione dedicata a un vero e proprio pastore vd. RITTI 2008, 268-270, n. 174.

⁴⁸² In CALDER 1920, 48s. sono presentate altre proposte per la ricostruzione della prima parte del verso.

⁴⁸³ Per il suo uso nell'esametro cf. p. es. Hom. *Il.* 11.280, [Hes.] *Sc.* 307, Gr. Naz. *Carm.* 2.2.4.155, Nonn. *D.* 39.95; per la clausola del pentametro cf. p. es. Simon. *AP* 16.2.2, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.17.82, *AP* 15.42.2 (anonimo), *AP* 16.378.6 (anonimo). Diffuso in poesia è anche il simile ἡνιοχεύς.

ἀναγνώστης (= “lettore”, dei testi sacri)»⁴⁸⁴. I due versi accostano termini classici, in particolare riconducibili al linguaggio omerico, e lessico cristiano: i verbi τέρπειν e θέλγειν, in clausola e all'interno dell'esametro, sono molto usati sin dall'epica arcaica, mentre di «sacri salmi» parlano i Padri della Chiesa⁴⁸⁵.

Va rilevato infine come il verso **SGO 14/07/04.2** (data inc.) **ἦεν ἐν ἀνθρώποις ἱερεὺς θεοῦ ὑψίτου**, che descrive l'ufficio del sacerdote Gurdo, richiami la presentazione di Melchisedek contenuta in *Gen.* 14.18, adattandola alla struttura del verso: ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίτου. L'esplicita ripresa del linguaggio scritturale, che nobilita il *laudandus* paragonandolo al modello biblico, è affiancata al linguaggio omerico, visibile per esempio nello stesso sintagma ἐν ἀνθρώποις e nella clausola del precedente ...ὥστε πέλεια (per il quale vd. *infra* par. 6.4, n. 13).

5.3. Altri dettagli biografici

Gli epitaffi che possono essere considerati vere e proprie biografie dei protagonisti dalle dimensioni particolarmente sviluppate sono tipici dell'età tarda⁴⁸⁶. Alcuni dettagli personali del defunto o dei vivi riguardano aspetti concreti della loro vita, spesso legati all'occupazione, all'agiatazza o agli affetti familiari; altri invece ne sottolineano il rapporto con la fede cristiana, non ultimo il martirio, coronamento di un'esistenza esemplare e garanzia del premio eterno. È in quest'ambito che l'epigramma esce maggiormente dalla comune prassi compositiva e dalla convenzionalità del formulario sepolcrale tradizionale per descrivere aspetti contingenti dei protagonisti.

Da quanto si comprende dal verso frammentario, il defunto di **SGO 14/12/01.2** ha coltivato la terra in cui ora giace; si tratterebbe quindi di un agiato proprietario terriero, oltre che di un fedele con i vari incarichi e compiti nella comunità cristiana descritti dai versi successivi: [--]νοικι μακ[ρ]οῖ[ε] ἐφύ[τ]ευεν ἄρο[ύ]ρη. Il medesimo lessico è rintracciabile in un passo dell'*Antico Testamento*, avente come protagonista Abramo che pianta un tamerisco a Bersabea, *Gen.* 21.33 καὶ ἐφύτευεν Αβρααμ ἄρουραν ἐπὶ τῷ φρέατι, e in alcuni Padri della Chiesa⁴⁸⁷; bisogna tuttavia precisare che sia il verbo φυτεύειν sia il sostantivo ἄρουρα rientrano anche nel linguaggio classico, già omerico (per l'uso di ἄρουρα vd. cap. 1, par. 4.2, n. 7).

Altrettanto facoltoso doveva essere il medico di **SGO 09/05/12** (età imperiale), del quale ai vv. 2-4 sono ricordati i numerosi viaggi (la conclusione non metrica ne precisa anche l'incarico di presbitero)⁴⁸⁸:

⁴⁸⁴ GUARDUCCI 1978, 389s. Per l'ufficio dell'ἀναγνώστης, il lettore, vd. ROBERT 1966, 763-767 (con un esempio di opposizione tra il mestiere pratico del defunto e la funzione ecclesiastica di lettore); per altri esempi della sua attestazione in iscrizioni, non solo provenienti dall'Asia Minore, cf. inoltre CREAGHAN-RAUBITSCHER 1947, 8 (per l'Attica), BANDY 1963, 231 (per Creta), GUARDUCCI 1978, 324, 333-336, ILLUMINATI 1999, 684, che sottolinea l'istruzione letteraria e religiosa di questa figura. Per un esempio di epitaffio dedicato a uno ψάλτης vd. BANDY 1963, 239s.

⁴⁸⁵ Forme dei due verbi metricamente analoghe si trovano in clausola soprattutto nell'epica arcaica, ma anche in età tardoantica; forniamo esempi tratti dalla prima: per τέρπειν *Hom. Od.* 1.107, *Hymn. Hom.* 19.74, per θέλγειν *Hom. Il.* 21.276 (all'imperfetto), *Od.* 24.3. Sul significato di τέρψις cf. DAUX 1972, 540. Per il nesso ψαλμοῖς τε ἀγείοις cf. *Chrys. Praecurs.* 59.489.56, *Cyr. Is.* 70.952.11.

⁴⁸⁶ LATTIMORE 1942, 267-270, VÉRILHAC 1982, 81-101; cf. FUMAROLA 1952, 8 per l'epigrammatica letteraria, in partic. per i «temi biografici, dalle sintesi annalistiche ai bozzetti di vita» e le «macchiette» e «miniature realistiche» dell'epoca imperiale. Sulla narrazione nell'epigramma sepolcrale più antico vd. BOWIE 2010, 317-319, 355-377.

⁴⁸⁷ *Chrys. Hom. 1-90 in Mt.* in *PG* 58.692.14, *Thdt. Quaest. Oct.* 68.8.

⁴⁸⁸ Sui viaggi dei medici nel mondo antico, tra cui questo personaggio, e altri viaggiatori provenienti soprattutto dall'area orientale vd. NOCITA 1999, 808-813. Sul tema del viaggio nei *carmina epigraphica* cf. CUGUSI 1985, 200s., 217-221.

**Ἡδύος ἰατροῦ πολλὴν γαῖαν κατιδόντος
ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ τέρματα ἠπείροιο
Εὐρώπης Λιβύης τ' ἠδ' Ἀσίας μεγάλης.**

Il linguaggio è chiaramente omerico sin dal nesso *πολλὴν γαῖαν* del v. 2 (cf. *Od.* 19.284, con un participio in clausola: *χρήματ' ἀγυρτάζειν πολλὴν ἐπὶ γαῖαν ἰόντι*); un ulteriore confronto può essere effettuato con *Or. Sib.* 1.146 *αἶμασιν ἀνδρομέοις πολλὴν γαῖαν ἀρδεύοντες*. Un'altra esplicita espressione omerica è, al v. 3, *ὠκεανοῦ τε ῥοὰς*: si vedano p. es. *Il.* 18.240 *πέμφεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι* e *Od.* 24.11 *πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην*. Anche se il sintagma *τέρματα ἠπείροιο* non trova a nostra conoscenza altre attestazioni nella poesia greca, sempre alla dizione dell'epica arcaica è riconducibile anche il genitivo *ἠπείροιο* nella clausola dell'esametro⁴⁸⁹. Il nesso *Ἀσία μεγάλη* si rintraccia nell'anonimo *AP* 11.3.2, sempre nella parte finale del pentametro, benché con gli elementi costitutivi invertiti (*καὶ βασιλεὺς εἶναι τῆς μεγάλης Ἀσίας*), ma anche in *SGO* 16/23/02.2 (Frigia, III d.C.), che contiene pure un riferimento all'Europa in *incipit*, come il nostro carme (*Εὐρώπης ἰερός, οἱ δ' [ἐξ Ἀσίας μεγάλης γῆς]*)⁴⁹⁰. L'epigramma si conclude tuttavia mestamente: nonostante la possibilità di vedere il mondo, il defunto è purtroppo morto senza figli, e «tutto è finito»⁴⁹¹.

In una condizione opposta – almeno secondo quanto dichiara l'epitaffio – si trova il πραγματικός Gaio di *SGO* 16/06/01.8s. (data inc.), che alla ricchezza preferisce l'abilità di esercitarsi nella letteratura: *[ο]ὐκ ἔχον πλοῦτον πολὺν εἰς βίον, οὐ πολὺν χρήμα· || γράμμασι δ' ἠκμήθην ἐκπονέσασ μετρίοις*⁴⁹².

Il sacerdote Paolo si distinse invece per l'equità dimostrata nel giudicare due parti contendenti: *SGO* 24/26.3s. (età cristiana) *ἀλλ' ὅτε δὴ μερόπεσι δικαζομένοισιν ἄκουεν || ἀμφοτέροις μέρεσιν ἰσὴν μοῖραν ἀπένιμεν*. Al v. 4 si può riconoscere un raro nesso omerico, *ἰσὴν μοῖραν*, presente in *Il.* 9.318 *ἰσὴν μοῖραν μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι*, *Od.* 293s. *μοῖραν μὲν δὴ ξεῖνος ἔχει πάλαι, ὡς ἐπέοικεν, || ἰσὴν...* e, successivamente, in Antip. Thess. *AP* 7.288.2 *καὶ χθὼν τὴν ἀπ' ἐμεῦ μοῖραν ἔχουσιν ἰσὴν*⁴⁹³. Una simile dedizione per la patria è ricordata anche per il defunto Zotico di *16/31/17.4* (data inc.), che fu al suo servizio «con il consiglio e con le mani», ovvero con decisioni assennate e azioni pratiche: *οὐκ ἔφυγον πατρίδας βουλῆ [παλάμης] ἐν ὀνήσας*⁴⁹⁴.

⁴⁸⁹ Per *ὠκεανοῦ τε ῥοὰς* cf. anche p. es. i successivi *Hymn. Hom. Ven.* 227, *Hes. Th.* 841, *Mimn. fr.* 11.4 W., *Or. Sib.* 12.89, *QS* 3.748, *Nonn. D.* 42.101. Per *ἠπείροιο* in clausola (assai raro nella poesia tardoantica) cf. p. es. *Hom. Od.* 13.235, *Callim. Del.* 62, *Ap. Rh.* 2.777, *Or. Sib.* 7.57.

⁴⁹⁰ Cf. anche *SGO* 03/02/15.4 (Efeso, IV/V d.C.) *Μεσσαλινὸν μεγάλης Ἀσίας μέγαν ἰθυστήρα*.

⁴⁹¹ Per la stessa fine che accomuna tutti gli uomini, ricchi e poveri, cf. FUMAROLA 1952, 11.

⁴⁹² Per il nesso *πλοῦτον πολὺν* nella poesia greca cf. p. es. *Eur. Ion* 579, *Lucill. AP* 11.309.1, *Or. Sib.* 12.51, *Man.* 2.447. Per *πολὺν χρήμα*, nesso rarissimo in poesia, cf. *Aristoph. Pl.* 894.

⁴⁹³ Cf. anche *Semon. fr.* 7.114 W. e, per le iscrizioni, *SEG* 27.467.2 (Rodi, II a.C.), *IG* II/III 2 3,2 5796.1g (Attica, III d.C.), *SGO* 03/02/67.7 (Efeso, III d.C.); per quest'espressione vd. DIETRICH 1965, 224. Omerico è pure il raro participio *δικαζόμενος* nella stessa sede dell'epigramma in *Hom. Od.* 11.545, 12.440; vd. anche *Gr. Naz. Carm.* 2.1.19.82, *Nonn. Par.* 47.383. Il nesso *ἀμφοτέροις μέρεσιν* trova invece paralleli nella prosa, p. es. in *Gr. Naz. Or.* 2.1.16s. (*PG* 35.408.25) *δαιτήσῳ δικαίως ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσιν*.

⁴⁹⁴ Il dativo *παλάμης*, soprattutto nella clausola dell'esametro, è tipico del linguaggio epico: cf. p. es. *Hom. Il.* 5.594, *Od.* 19.577, *Hes. Th.* 866, *Ap. Rh.* 3.1251; compare nella stessa sede dell'epigramma nella poesia più tarda, p. es. in *Or. Sib.* 3.75, *Metrod. AP* 14.116.7, *Gr. Naz. Carm.* 2.2.7.170, *QS* 1.265, *Nonn. D.* 37.747. Sulla distinzione tra l'epico *παλάμη* e l'usuale *χείρ* cf. LOZZA 2007, 109; sull'uso da parte del Nazianzeno di questi termini per descrivere viceversa l'azione riprovevole dei profanatori di tombe negli epigrammi vd. MORONI 2013, 52. Per una forma verbale metricamente analoga a *ὀνήσας* in clausola e preceduta da un dativo vd. in partic. *Hom. Il.* 1.503 *...μετ' ἀθανάτοισιν ὄνησα*.

Di natura prettamente privata e familiare sono le vicende di Acacio ricordate in **SGO 16/31/15.4s.** (III d.C.). Il defunto si è sposato una sola volta⁴⁹⁵, generando una figlia e rimanendo vedovo per trent'anni; questa sua condizione è evidenziata dalle paronomasie che interessano il v. 5: **τριάκοντα ἔτη ἐν χηροσύνη ὑπομίνας, || μουνόγαμος μούνον τεύξεν τέκνον ἐν βιότοιῳ.** Notevole è anche la ricercatezza lessicale. Il sostantivo χηροσύνη trova attestazioni nella letteratura greca a partire dall'età ellenistica; altrettanto prezioso è il poetico μουνόγαμος, impiegato da un anonimo epigrammatista, sempre a inizio verso ma ora riferito a una donna, in *AP* 7.331 μουνόγαμος θνήσκω, δέκα δ' ἐν ζωοῖσιν ἔτι ζῶ; anche il nesso μούνον τέκνον trova pochi altri paralleli in poesia⁴⁹⁶.

In **SGO 16/31/11.7-9** (data inc.) una figura femminile versa in una situazione analoga: la madre del defunto vescovo Eortasio soffre da giovane per la scomparsa del marito; il lutto e la vedovanza sono tuttavia compensati dalla felicità di allevare un figlio ἄριςτος, che le fa dimenticare il dolore (i vv. 7s. verranno analizzati nel cap. 4, par. 5.3, n. 1):

**μητέρα θρηνοῦσαν, τὴν ἐν νεότητι καμοῦσαν
χή[ρος]ύνη ετυγερεῖ νεώτερον ἄ[νδ]ρα προθίκα·
λήγατο δὴ πάν[των υ]ῖὸν θρέφακα ἄριςτος[ν].**

L'incipit del v. 9 è simile all'adonio finale di un verso di Quinto Smirneo, 13.399 δερχομένου παράκοιτιν. ἄφαρ δ' ὅ γε λήγατο πάντων. Il nesso υῖὸν ἄριςτον, con cui viene implicitamente elogiato il defunto figlio della vedova, è invece prettamente omerico: cf. p. es. le clausole di Hom. *Il.* 24.255 υῖα ἀρίστου e *Od.* 24.38 υῖε ἀρίστοι⁴⁹⁷.

Venendo agli elementi che suggeriscono una diretta partecipazione dei personaggi dei carmi alla vita della comunità cristiana, un riferimento al battesimo – cattolico oppure nella Chiesa dei novaziani o dei montanisti⁴⁹⁸ – può essere forse colto in **SGO 16/32/03.5** (data inc.) **τοῦνεκα καὶ πηγαῖς λούσαμεν ἀθανάτοις.** Il verso è accostabile a *Or. Sib.* 8.315 ἀθανάτου πηγῆς ἀπολουσάμενος ὑδάτεσσιν, ma riferimenti all'ἀθάνατος πηγῆ del battesimo o che sgorga dalla croce di Cristo sono presenti anche nei Padri della Chiesa; il modello primario di quest'immagine può essere la πηγῆ ὑδατος ἄλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον che Gesù promette a chi beve della sua acqua viva nell'episodio della Samaritana (Io. 4.14)⁴⁹⁹.

Il defunto di **SGO 14/06/16.2** (data inc.) si definisce orgogliosamente come un appartenente all'esercito del «gran re» che si trova «in alto», forse alludendo velatamente con quest'immagine alla schiera dei cristiani facenti capo a Cristo re, in opposizione all'autorità imperiale⁵⁰⁰: **ἐγ λεγεῶνος ἄνω θεμένω βασιλέα μέγιστον.** Interessante in questo senso è l'uso del termine λεγεῶν, con il quale nei *Vangeli* si indica la schiera di angeli che Cristo arrestato nel Getsemani potrebbe chiamare in proprio soccorso (Mt. 26.53) oppure, viceversa, di demoni che possiedono un uomo geraseno (Mc. 5.9, 5.15, Lc. 8.30); in poesia

⁴⁹⁵ Sulle uniche nozze, ricordate normalmente per le figure femminili, vd. *infra*, par. 6.2.3, n. 8.

⁴⁹⁶ Per il termine χηροσύνη in poesia vd. *Ap. Rh.* 4.1064, *Or. Sib.* 12.221, *Man.* 3.82 (stessa sede dell'epigramma). Alcune attestazioni si rintracciano anche negli epigrammi iscrizionali: p. es. *SGO* 01/01/07.14 (Cnido, II/I a.C.), *GVI* 645.6 (provenienza inc., I d.C.), *SGO* 16/23/05.6 (Frigia, I/II d.C.). L'aggettivo μουνόγαμος è più frequente nella prosa cristiana, p. es. *Or. Cels.* 3.48.16, *Epiph. Haer.* 3.522.20s., *Chrys. Hom. Eutrop.* in *PG* 52.410.41s. Per il nesso μούνον τέκνον cf. *SGO* 08/01/51.17s. (Cizico, I d.C.), *Man.* 5.82, *Nonn. D.* 41.409 (al plurale).

⁴⁹⁷ Il nesso non è riutilizzato, a quanto ci risulta, nella poesia letteraria successiva; cf. tuttavia alcune clausole nei carmi iscrizionali: *IGBulg.* I².229(2).3 (Odesso, data inc.), *SGO* 14/02/10.3 (Licaonia, data inc.).

⁴⁹⁸ CALDER 1929, 270. Ma in MERKELBACH-STAUER 2001, 281 si precisa che potrebbe trattarsi anche di un rito pagano. Sul battesimo come λουτρόν vd. KELLY 1972, 522s.

⁴⁹⁹ Vd. p. es. *Didym. Trin.* in *PG* 39.717.5s., 39.912.15, *Ephr. Cruc.* 67.13, *Chrys. Spe* in *PG* 60.773.37, 60.774.32.

⁵⁰⁰ MERKELBACH-STAUER 2001, 91, DRESKEN-WEILAND 2007, 300.

esso trova impiego in *Or. Sib.* 8.78 e in alcuni passi di Gregorio di Nazianzo anche in riferimento a quest'ultimo episodio evangelico (p. es. *Carm.* 2.1.55.9).

Il vescovo Gennadio, cui è dedicato **SGO 14/06/03** (313 d.C. circa), osò infine opporsi alla ἱερο[γ]ραφείην citata al v. 3, ossia a una *sacra littera* con cui l'imperatore impediva la pratica del culto cristiano. Quest'azione fu la causa della sua morte per mano di «empi nemici», ovvero del suo martirio⁵⁰¹.

6. LE VIRTÚ

6.1. Virtú maschili

Dato il carattere per lo piú generico e convenzionale delle virtù dei personaggi che affiorano dagli epigrammi, spesso menzionate in variegati elenchi che associano aspetti di una vita integerrima tra loro diversi, risulta difficile raggrupparle in categorie. Pertanto esse verranno di seguito analizzate mantenendo l'ordine della numerazione dei carmi in cui si trovano nella raccolta di Merkelbach e Stauber, ovvero per provenienza geografica.

1. **SGO 02/09/31.1s.** *κῆμα τόδε Στεφάνοιο τὸν ἐν ζωοῖσιν ἀκούει* (V-VI d.C.) *εὐεβίη γε γεγαῶτα διάκτορον ἥπιον ἄνδρα*

Attraverso l'uso del verbo ἀκούειν in clausola⁵⁰² il secondo emistichio del v. 1 allude alla fama di uomo virtuoso di cui il defunto Stefano gode tra i vivi, fama che si diffonde attraverso la comunicazione orale e che è fissata per sempre anche dall'iscrizione sulla sua tomba. L'espressione ἐν ζωοῖσιν è usata in varie sedi dell'esametro a partire dalla poesia ellenistica (p. es. Theocr. 4.42, Ap. Rh. 3.813) e specialmente nella poesia funeraria, nella quale rimarca ciò che in vita caratterizzava il defunto (p. es. l'età in *IGUR* 1376.2, Roma, II/III d.C.) oppure l'antitesi tra la condizione di quest'ultimo e quella dei vivi (p. es. *GVI* 306.4, Eritrea, III/II a.C., e *SEG* 28.541.15, Macedonia, età ellenistica). In *AP* 7.331.5 (anonimo) la defunta continua a vivere nei figli superstiti: μουνόγαμος θνήσκω, δέκα δ' ἐν ζωοῖσιν ἔτι ζω̄.

I due versi qui riportati sono costituiti da lessico tradizionale nella poesia esametrica. Il termine εὐεβίη a inizio verso (posizione a quanto mi risulta non attestata nella poesia arcaica e classica) è molto frequente nella *Parafraresi* nonniana; in questo suo uso si può quindi riconoscere una «movenza dello stile moderno»⁵⁰³. Il participio γεγαῶτα prima della cesura trocaica è invece comune da Omero⁵⁰⁴, come pure il sostantivo διάκτορος tra la stessa cesura e la dieresi bucolica. Quest'ultimo nell'epica arcaica, nonché nella poesia e nelle iscrizioni piú tarde, è normalmente associato a Hermes Ἀρχειφόντης⁵⁰⁵; alcune variazioni

⁵⁰¹ Per la spiegazione e la contestualizzazione storica di questo personaggio e degli eventi che lo riguardarono vd. MERKELBACH-STAUER 2001, 79.

⁵⁰² Le forme metricamente equivalenti del verbo ἀκούειν con tre sillabe ricorrono comunemente nella clausola dell'esametro; cf. p. es. Hom. *Il.* 1.396, *Od.* 17.574, *Hymn. Hom. Ven.* 111, *CEG* 590.1 (Atene, IV a.C.), Ap. Rh. 3.362, *IK* 18.543.1 (Misia, età imp.), Gr. Naz. *Carm.* 2.2.1.143, Nonn. *D.* 4.89.

⁵⁰³ AGOSTI 2005b, 22, che riporta i passi nonniani e aggiunge *AP* 1.10.26. Per altri esempi precedenti a Nonno cf. *Or. Sib.* 4.170, Opp. *H.* 2.688, *SGO* 01/14/01.3 (Caria, età imp.), *IGUR* 1237.7 (Roma, II/III d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.1.13.11, *IG* XIV 2461.6 (Gallia, data inc.).

⁵⁰⁴ Cf. p. es. Hom. *Il.* 9.456, *Od.* 19.400, Ap. Rh. 3.421, *Or. Sib.* 5.401, Gr. Naz. *Carm.* 2.2.3.2, Nonn. *D.* 27.53, Pall. *AP* 9.528.1. Vd. AGOSTI 2005b, 22 per altri esempi.

⁵⁰⁵ P. es. Hom. *Il.* 21.497, *Od.* 8.335, Hes. *Op.* 68, *SGO* 06/02/09.3s. (Pergamo, III/II a.C.), *SGO* 06/02/02.18 (Pergamo, II d.C.). Per l'uso omerico vd. DEE 1994, 57.

analoghe a quella dell'epigramma, che lo attribuisce al defunto, si possono riconoscere in una composizione di Antipatro di Sidone, dove esso è riferito all'aquila, l'«uccello ministro di Zeus» (*AP* 7.161.1)⁵⁰⁶, in un passo di Gregorio Nazianzeno in cui la *persona loquens* si definisce il nunzio degli oracoli di Cristo (*Carm.* 2.2.7.114) e in un verso di Nonno che vede Atena inviata come messaggera da Zeus (*D.* 30.249s.). Il modello formale per contrasto dell'intero v. 2 è con ogni probabilità Nonn. *Par.* 18.105 ταῦτα δέ οἱ λαλέοντι διάκτορος ἄγχιος ἀνήρ, riferito a un brutale servitore del sinedrio che percuote la guancia di Gesù. Il poeta di Panopoli adopera questo «fossile omerico, epiteto di Hermes, sia nella consueta accezione di “ministro” e “messaggero”, sia in quella ecclesiale di “diacono”», incarico al quale potrebbe alludere anche l'epigrammatista⁵⁰⁷. L'espressione ἦπιον ἄνδρα della clausola è comune nella poesia tardoantica⁵⁰⁸.

**2. SGO 08/08/13.1s. τὸν πᾶσι φίλιον καὶ ἄξι[ιον ἐν] πολυόλβοις
(IV-V d.C.) ἀνδράειν [ἐπι]γίοις δόξαν ἐφειλάμ[ε]ν**

L'incipit dell'epigramma può essere confrontato con altre iscrizioni dell'Asia Minore⁵⁰⁹:

SGO 08/08/97	τὸν φίλιον γονεέειν καὶ βουλῆ καὶ πᾶσι φίλοις ἀρέσαντα Τελεεφόρον	Misia, data inc.
SGO 16/31/92.1s.	ἐνθάδε γῆ κατέχι Ζωτικὸν --- [μ]έγιτον τὸν πᾶσιν φίλιον καὶ ἐν ἀνθρώποισι φανέντα	Frigia, III/IV d.C.

Oltre a elogiare il defunto, il testo indugia anche nella caratterizzazione degli uomini presso cui egli era apprezzato in vita. L'aggettivo πολυόλβος è attestato per la prima volta in Saffo, fr. 133.2 V. Ψάπφοι, τί τὰν πολυόλβον Ἀφροδίταν⁵¹⁰; se collocato in clausola, può essere applicato sia a luoghi sia a persone e divinità⁵¹¹.

3. SGO 08/08/13.9 (IV-V d.C.) ἐν δ' ἀστ]οῖς μελάθροισι ἀγα[---]σας τε ἀμόμωσ

Dopo aver tracciato i meriti relativi alla dimensione civica e alla comunità cristiana in cui il protagonista era inserito, l'epigramma accenna anche alla dimensione privata. L'ultima parte del testo non è integralmente conservata, ma se ne deduce che egli ha vissuto «irreprensibilmente» nell'ambito domestico

⁵⁰⁶ PENZEL 2006, 95s.

⁵⁰⁷ Vd. MERKELBACH-STAUER 1998, 252 e AGOSTI 2005b, 22, che porta l'esempio di Nonn. *Par.* 12.102-106, corrispondente a Io. 12.26. Sempre per l'uso del sostantivo διάκτορος in Nonno vd. anche ROUECHÉ 1989, 202, AGOSTI 2003, 337-346 e 2005a, 24s.

⁵⁰⁸ P. es. Hom. *Il.* 21.497, *Od.* 8.335, Hes. *Op.* 68, SGO 06/02/09.3s. (Pergamo, III/II a.C.), SGO 06/02/02.18 (Pergamo, II d.C.). L'aggettivo ἦπιος all'inizio dell'adonio finale dell'esametro è omerico (p. es. Hom. *Il.* 8.40) e ripreso successivamente; per il suo uso nel *Nuovo Testamento* cf 1 *Thess.* 2.7 e soprattutto 2 *Tim.* 2.24, in cui l'apostolo raccomanda ai cristiani di essere ἦπιος.

⁵⁰⁹ Lo stesso aggettivo, usato frequentemente da Euripide, è alquanto raro e tardo nella poesia esametrica, anche applicato non a persone, bensì a oggetti: cf. p. es. [Opp.] *C.* 2.307, Man. 6.107, Gr. Naz. *AP* 8.208.1, Nonn. *Par.* 13.24, *AP* 16.183.5 (anonimo). L'aggettivo ἄστιος associato a πᾶσι si trova p. es. in Aristoph. *Plut.* 877s.

⁵¹⁰ Ma vd. anche OBBINK 2014, 37, 44.

⁵¹¹ P. es. *IGRR* I,5 1313.I.3 (Egitto, I d.C.) Αἴγυπτον, *Or. Sib.* 2.126 θεός, 11.100 παικίν τε καὶ υἰωνοῖς, Orph. *H.* 32.8 μῆτερος, Agath. *AP* 9.153.1s. νηοῦ. Una definizione dell'ὄλβος è fornita in DERDERIAN 2001, 123: «ὄλβος is god-given good fortune which rewards labors and functions as a release from hardship». Per l'uso dell'aggettivo ἐπίγειος cf. anche p. es. *IGUR* 1203.2s. (Roma, II d.C.), con il nesso ἐπιγείων... βροτῶν.

(probabilmente il verso successivo conteneva un riferimento anche alla moglie, se lo si integra con *SEG* 28.946.17s. ὀκτὼ [cὺν αὐτῇ λυ]κάβαντας ἐμ[---]). Questo pare uno dei rarissimi casi in cui l'avverbio ἀμώμως, attestato a partire dai prosatori cristiani, compare in un carme epigrafico funerario.

Nella poesia sepolcrale l'espressione ἐν μελάθροισι si riferisce a una realtà domestica, inerente specialmente il coniuge o i figli, di cui vengono descritte le attività e le prerogative (p. es. *SEG* 30.538.3, Tessaglia, età rom.; *GVI* 1328.4, Nauplia, III d.C.) o che vengono abbandonati nel lutto dal defunto nella casa desolata (p. es. *IG* XII,7 308.10-12, Amorgo, data inc.). Tra i carmi piú affini a *SGO* 08/08/13.9 vi è forse *IGUR* 1162.2 (Roma, III d.C.) ζώσαντ' ἐν μελάθροισι ἐς λυκάβαντα τέταρτον, che contiene un dato biografico del piccolo scomparso⁵¹².

4. *SGO* 09/07/08.3 (VI d.C.) ἄτροπε Μοιράων, τί τὸν εὐτροπον ἦρπασας ἄνδρα

εὐτροπος è un aggettivo alquanto raro in poesia, che – lo ribadiamo – qui si presta a un gioco di parole con ἄτροπε attraverso la contrapposizione tra i prefissi delle due parole costruite sulla medesima radice τροπ-, ovvero α- in ἄτροπε (negativo, un'entità che provoca la morte) e ευ- di εὐτροπον (positivo, la virtù del defunto). L'espressione εὐτροπον... ἄνδρα potrebbe inoltre riecheggiare, con una variazione nell'aggettivo, il primo verso dell'*Odissea*: ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον...⁵¹³. Anche in un verso di Gregorio di Nazianzo si nota un procedimento simile a quello dell'epigramma, ossia il contrasto tra δύετροπος e εὐτροπος: Gr. Naz. *Carm.* 1.1.7.54 δύετροπος ἀγγελικῆ, καὶ τὸ τρίτον εὐτροπος ἡμεῖς⁵¹⁴.

5. *SGO* 13/07/02.3-5 τούνεκά μιν ὕδων πανυπέρτατος, ἔξοχος ἄλλων (IV-V d.C.) Αθηνίων τίμησε μητέρα τὴν πινυτήν τύμβῳ τε στήλῃ τε...

In questa sezione dell'epigramma per Eutimia si può riconoscere un esempio dell'elogio del vivo, il figlio che ha onorato la madre con il monumento funebre. Il secondo emistichio del v. 3 è costituito da materiale tradizionale, già omerico, attraverso l'unione di un aggettivo che comunemente occupa la porzione dell'esametro compresa tra la cesura pentemimere e la dieresi bucolica, πανυπέρτατος, e di un adonio finale tipico. In questo caso πανυπέρτατος qualifica il figlio maggiore, ma veicola anche il significato di «piú alto», «supremo» (come nel caso delle divinità, p. es. Callim. *Ion.* 91 Κρονίδη πανυπέρτατε) e, quindi, di «piú illustre»⁵¹⁵. L'espressione ἔξοχον ἄλλων è formulare nell'epica arcaica e viene ampiamente

⁵¹² Nella casa vi sono l'ἄλοχος e i νήπια τέκνα (come in *IG* XII,7 308.10-12), vittime per eccellenza della guerra. Su quest'espressione vd. VERMEULE 1979, 112-114. Per l'uso dell'espressione ἐν δ' αὐτοῖς μελάθροισι nella letteratura greca, cf. alcuni passi in cui al sostantivo μελάθροισι è associato un aggettivo che lo connota: *Or. Sib.* 342 ἀλλὰ καὶ ἐν μελάθροισιν ἐμοῖς..., *QS* 2.128 ...ἐν ἡμετέροισι μελάθροισι, Nonn. *Par.* 18.97 ...ἐν εὐαγέεσσι μελάθροισι. Per un altro metro cf. anche Eur. *Med.* 164 αὐτοῖς μελάθροισι διακναιομένους.

⁵¹³ I due aggettivi εὐτροπος e πολύτροπος riguardo a Odisseo sono già messi in relazione da Antisth. fr. 51.14-21 Caizzi = *schol.* Hom. *Od.* 1.1 II, I p. 8 Pontani.

⁵¹⁴ Per un'altra occorrenza in poesia cf. anche *App. Anth.* 2.686.1 μικρὸν ἐν ἥε]υχήη ζή[σας [χρό]νον εὐτροπον [ἄλλω]c.

⁵¹⁵ Tra le attestazioni vd. p. es. Hom. *Od.* 9.25, *Or. Sib.* P. 95, *SEG* 8.375.6 (Egitto, II/III d.C.), *SGO* 14/04/03.3 (Licaoia, IV d.C.), *AP* 1.90.1; in Ap. Rh. 1.1122 e Gr. Naz. *AP* 8.230.1 è preceduto da un genitivo partitivo, rispettivamente πασάων e τύμβων.

ripresa nella poesia successiva; negli epigrammi dedicatori, tra i documenti piú antichi, si distingue il suo impiego nell'epigrafe della *kore* di Nicandre (*CEG* 403, Nasso, 650 a.C.)⁵¹⁶.

6. SGO 13/08/02.1 (IV-VII d.C.) τῆς ἐνθέου σου ἀρετῆς
SGO 13/08/02.4 βιοτεύσας ἀτύφως

L'epitaffio per Luciano si apre elogiando la «divina virtù» grazie alla quale egli ha meritato una degna ricompensa (v. 2 ἀντάξιον... μισθόν), s'intende nell'aldilà. L'intera composizione è permeata da un lessico riconducibile al linguaggio cristiano (per le relative analisi vd. il par. 6.3.14, dedicato alle virtù ispirate alla nuova fede, e il par. 8.4, n. 3): il nesso ἐνθεος ἀρετή si trova negli scrittori cristiani, con una certa frequenza soprattutto in Eusebio di Cesarea⁵¹⁷. L'avverbio ἀτύφως è invece raro nella letteratura greca e questo sembra uno dei pochi casi in cui viene usato in un carme epigrafico⁵¹⁸.

7. SGO 14/02/04.4s. λίπε γόνον πολύδακρυον. ἐπὶ πολὺ φίλτατος ἦεν
(data incerta) ἄγνός ἀπειρόγαμος Χριστοῦ φίλος, ὃν Θεὸς αὐτός

Il carme per Diomede mostra in piú punti la giustapposizione di linguaggio tradizionale, per lo piú omerico, e linguaggio cristiano. La clausola πολὺ φίλτατος ἦεν ricalca una formula epica tipica della fine dell'esametro, piú frequente nella poesia arcaica, che può presentare nella conclusione una forma del verbo εἶναι (p. es. Hom. *Il.* 22.233, *Od.* 16.445; lo stesso ἦεν si ha anche in *MAMA* 1.362.7-9, Galazia-Frigia, data inc.) oppure altri termini bisillabici (p. es. πάντων in [Hes.] *Sc.* 78 e Diod. *AP* 6.243.3); nella poesia tombale l'espressione πολὺ φίλτατος può trovarsi anche tra la cesura pentemimere e la dieresi bucolica (p. es. *GVI* 415.2, Etruria, II/III d.C., e *GVI* 1406.5, Sparta, III/IV d.C.)⁵¹⁹.

L'aggettivo ἄγνός, «sacro» o «puro», può aprire l'esametro sin dalla poesia arcaica (p. es. *Hymn. Hom. Merc.* 186s. ἄλκος || ἄγνόν ε, successivamente, Nonn. *D.* 4.354 ἄγνόν ὕδωρ) e riferirsi alle divinità, come Artemide e Persefone rispettivamente in Hom. *Od.* 5.123, 11.386 e, piú tardi, Cristo in *Or. Sib.* 2.54. Nel carme esso connota il defunto, il quale, non essendosi sposato, si è conservato «puro», «casto», condizione marcata dall'allitterazione che interessa il primo emistichio⁵²⁰.

Nella poesia greca il raro aggettivo ἀπειρόγαμος connota personaggi, soprattutto femminili, che non hanno conosciuto le nozze, come la νύμφα di Eub. fr. 35.1 Hunter = K.-A. (passo in cui esso si trova nella medesima sede dell'epigramma per Diomede) e Atena in Nonn. *D.* 47.416s. In un altro verso di Nonno, *D.* 13.98, l'unione da cui è nato il gigante Orione non è stata legittimata dal vincolo nuziale (...ἀπειρογάμων ἀπὸ λέκτρων), mentre in Cristodoro «vergine» è l'alloro che cinge il capo di Anfitrone (*AP* 2.1.367 δάφνη). Ma è nella poesia e negli autori cristiani che questo termine tradizionale assume un valore particolarmente positivo, in quanto associato alla purezza della Vergine. L'esempio piú significativo di

⁵¹⁶ P. es. Hom. *Il.* 17.358, Ap. Rh. 1.858, *GVI* 784.2 (Egitto, II/III d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.568, Nonn. *D.* 13.204. Per il suo uso nell'età arcaica vd. VALLARINO 2010, 336s.

⁵¹⁷ P. es. Eus. *D.E.* 9.16.7, Proc. *Comm. Is.* 2241.47, Geo. *Chron.* 135.20.

⁵¹⁸ Compare per la prima volta in Plut. (p. es. 46.617.a) e assai sporadicamente nei prosatori cristiani, p. es. Chrys. *Hom. I-30 in 2 Cor.* in *PG* 61.482.56.

⁵¹⁹ Si confronti anche la clausola omerica ...πολὺ φέρτατος ἦεν (Hom. *Il.* 2.769; cf. anche *Il.* 1.58 e, all'interno del verso, *Od.* 8.129), sulla quale vd. NAGY 1979, 27-30.

⁵²⁰ Sul significato di ἄγνός come «puro», «casto» vd. BROWN 1992, 52, SARTRE-FAURIAT 1998, 218, BILE 2002, 136, TANTILLO 2011, 349s. Sull'uso omerico riferito alle divinità vd. DEE 1994, 46, 117, 130.

questo nuovo uso si ha in Gregorio di Nazianzo, che descrive l'incarnazione del Verbo nel grembo verginale di Maria in *Carm.* 1.1.9.46s. = 1.2.1.147s. *σεμνοῖς ἐν ἐπλάγχνοις ἀπειρογάμοιο γυναικός* || *σαρκωθεῖς*... Anche Paolo Silenziario caratterizza con lo stesso aggettivo il parto con cui la Vergine diede alla luce Cristo in *Soph.* 436 *Χριστὸν ἀνεβλάκτηεν ἀπειρογάμοιοι λοχεύαις*. A questi autori si possono aggiungere alcuni passi tratti dagli epigrammi del I libro dell'*Antologia Palatina*, dove ricorre l'ossimoro caro ai cristiani «la madre ignara di nozze», ossia «la madre vergine» (*μητρὸς ἀπειρογάμοιο* in *AP* 1.27.3; *AP* 1.99.6, Anaplo, V d.C.; *AP* 1.2.3, Costantinopoli, VI d.C.)⁵²¹. L'uso dell'epiteto nell'epigramma per Diomede risulta quindi assai pregnante, in quanto al defunto viene riconosciuta una virtù – la verginità – che lo rende equiparabile alla Madre di Dio.

8. SGO 14/02/13.1 (data incerta) κατέχι [...] ἐσθιον ἄνδρα κράτιτον

L'aggettivo *κράτιτος* associato al sostantivo *ἄνθρωπος* è raro nella poesia greca⁵²². Un'altra attestazione del medesimo nesso proviene da un'iscrizione, *FD* III 4.460.3.3 (Delfi, II a.C.) *νικῶν μουνοπά[λης], Τ[.]νηνῶν δὲ ἄνδρα κράτιτον*.

9. SGO 14/03/01.1s. (375-450 d.C.) *εἶμα τόδ' ἄγλαιων κεκαμένου πῆδες ἄριτον*
Πατροκλῆς καὶ Παῦλος ὁμοφρόνως θυμὸν ἀφῆκαν

Il lessico del primo verso del difettoso carme è tradizionale, sia nel caso degli epiteti del *εἶμα* e dei *πῆδες* sia per quanto riguarda il participio *κεκαμένου* (*κεκαμμένοι*, per il quale vd. *infra* SGO 22/45/01.1, n. 33), ma il nesso *πῆδες ἄριτον* (*παῖδες ἄριτοι*) risulta rarissimo: una clausola simile si ha in un'iscrizione proveniente dall'Egitto (I/III d.C.), *SB* 5.8511.8 *σῶζέ με καὶ κη[δ]γὴν ἄλοχον καὶ παῖδας ἄρίτους*. Si possono confrontare anche altre iscrizioni che menzionano il lutto «concorde» (*GVI* 1259.6, Locride, I a.C. *κῆδος ὁμοφρονέως*; *CIRB* 147.6, Panticapeo, III d.C. *τὴν ἐτήλην ἔθεμεν ὁμόφρονες ὁμονοῦντες*) e in particolare la concordia tra fratelli (*SGO* 14/03/03.6s., Licaonia, data inc. *καίγνητο ὁμόφρονες*).

10. SGO 14/03/04.1-4 (data incerta) *τὸν κλυτὸν ἐν μερόπεσσι βροτῶν ὑπὸ γῆα κέκευθεν*
Ἰουδῆτον πολύνον, εὐφρονα πάνπαν ἀγητόν,
ἔξοχον ἠνορέη τε κεκαμένον ὄν μάλα πάντων
τὸ πρὶν ἔτι ζῶοντα τῖον πάτρη ναετῆρές τε

La parte iniziale del primo esametro è accostabile a Dioscor. fr. 18.28 Fournet *ὁ κλυτὸς ἐν μερόπεσσι καὶ ἐν χθονὶ παμβασιλῆος*. Si possono confrontare anche gli *incipit* di altri carmi epigrafici sempre dall'Asia Minore in cui l'aggettivo *κλυτός* è inserito in un contesto simile di superiorità tra i vivi e tra i saggi, ugualmente espresso con la preposizione *ἐν* e un dativo; *SGO* 16/32/03.1 presenta inoltre un'analogia di lessico che si estende anche alla clausola:

⁵²¹ Tra i numerosi passi della prosa cristiana segnaliamo inoltre p. es. Gr. Nyss. *Nativ.* 1137.45, Epiph. *Hom. Deip.* in *PG* 43.488, Chrys. *Occurs.* in *PG* 50.811.

⁵²² Alcuni esempi del nesso tratti dalla prosa, dove invece è frequente: Diod. S. 20.52.3, Dion.H. *Ant.Rom.* 7.55.4.

SGO 16/45/04.1	<u>τὸν κλυτὸν ἐν πινυτοῖσι</u> , τὸν ἥπιον ἐν κίνομοις	Frigia, III d.C.
SGO 16/32/03.1	<u>[τ]ὸν κλυτὸν ἐν ζωοῖσι</u> , τὸν ἔξοχον <u>[ἐ]ν μερόπεσσι</u>	Frigia, IV d.C.

Nell'epica arcaica il raro aggettivo omerico πολύαινος caratterizza Odisseo e ricorre, come nel carme per Giusto, prima della cesura principale dell'esametro (Hom. *Il.* 11.430, *Od.* 12.184)⁵²³. Anche l'uso dell'aggettivo εὐφρων prima della dieresi bucolica dell'esametro risale a Omero ed è attestato sino alla tarda antichità⁵²⁴. Sempre in Omero, l'aggettivo ἀγητός compare per lo più nella formula εἶδος ἀγητός (Hom. *Il.* 5.787 etc.), riadottata, con una variazione nella disposizione del lessico all'interno del verso, da *IG XII,5* 65.2 (Nasso, III d.C.) εἰ[δο]ς ἔχουσαν ἀγητὸν ἀμίμη[τ]ον [δὲ] τρώποισιν⁵²⁵.

Il v. 3 del carme sembra essere il risultato dell'incrocio tra Hom. *Od.* 24.509 ἀλκῆ τ' ἠνορέη τε κεκάμεθα πᾶσαν ἐπ' αἰαν e l'*incipit* di Ap. Rh. 1.75 ἔξοχος ἠνορέην καὶ ἐπαΐξαι μετόπισθεν⁵²⁶.

Anche τὸ πρίν a inizio esametro del v. 4 è riconducibile al modello omerico (p. es. Hom. *Il.* 9.403, *Od.* 4.518, Ap. Rh. 1.497). Nella poesia sepolcrale, soprattutto per valenti guerrieri (p. es. *SGO* 05/01/47.1, Smirne, tarda età ellenistica), l'espressione può trovarsi anche in altre sedi del verso, spesso dopo il primo *longum*, e rimarcare il contrasto tra la condizione del passato, in cui il defunto viveva, e quella del presente (νῦν), che lo vede morto⁵²⁷. Talora quest'ultima condizione è implicita, come in *SEG* 24.1081 (Scizia Minore, III d.C.), dove la defunta racconta di essere originaria dell'Ellade, mentre ora è sepolta lontano dalla patria, e di aver avuto una vita felice, mentre ora è nella tristezza del regno dei morti. Singolari sono gli epitimi per persone amate dalle Muse (*GVI* 1468.3s., Panticapeo, II a.C.): nell'«ora» queste ultime gemono invece di cantare, oppure passano sotto il patrocinio di altre divinità, quelle dell'oltretomba. Talora l'iscrizione ricorda il nome con cui la persona deceduta veniva chiamata quand'era ancora tra i vivi (*SGO* 08/01/31.9, Cizico, tarda età imperiale); particolarmente degno di nota è *GVI* 1936.5s. (Catania, II d.C.), che riporta i due nomi della donna, quello del periodo in cui viveva e quello di ora, rispettivamente Ἐπαγαθὴ e Ῥοδογούνη⁵²⁸.

L'espressione ἔτι ζῶοντα, sia nella stessa sede dell'esametro che in altre sedi, è omerica e diffusa nella letteratura greca, ma meno frequente nei carmi epigrafici⁵²⁹. Il verbo τίειν può trovarsi nella forma τῖον, ma solitamente dopo la dieresi bucolica⁵³⁰. Il termine ναετήρ è utilizzato soprattutto in età tarda, in particolare da Nonno⁵³¹, mentre la poesia arcaica conosce la forma ἐνναετήρ, sempre in clausola, attestata in Hes. *Op.* 436.

⁵²³ Altre due attestazioni dell'aggettivo si trovano in Hom. *Il.* 9.673 e 10.544; successivamente è assai raro: cf. Maiist. 1 = *IG* XI,4 1299.30 (Delo, III a.C., in altra sede), Eudoc. *Cypr.* 1.87. Non mi risulta adottato in altri carmi epigrafici: nelle iscrizioni è infatti prevalentemente usato come nome proprio di persona.

⁵²⁴ Cf. p. es. Hom. *Il.* 3.246, *Hymn. Hom. Ven.* 102, Ap. Rh. 4.1411, *GVI* 1050.9 (Taso, II/III d.C.), *QS* 3.517, *GUARDUCCI* 1978, 339.26 (Tanagra, IV d.C.), *MAMA* 1.299.6 (Galazia, data inc.).

⁵²⁵ Per il suo uso nella clausola del verso cf. anche p. es. Ap. Rh. 1.284, *Or. Sib.* 1.29, *IG* II² 13145.1 (Atene, II d.C.), *Gr. Naz. Carm.* 2.2.6.9, *QS* 13.338, *SGO* 02/14/05.1 (Caria, V d.C.), *IG* XIV 1003.3 (Frascati, data inc.).

⁵²⁶ Riutilizzato, tra l'altro, in *Opp. H.* 2.534, *Nonn. D.* 28.98. Per il sostantivo ἠνορέη nella stessa sede dell'epigramma cf. anche Hom. *Il.* 8.226, Ap. Rh. 3.1053, *GVI* 1773.3 (Ermione, III d.C.), *IGUR* 1226.4 (Roma, III/IV d.C.), *QS* 3.145, *Nonn. D.* 25.29.

⁵²⁷ Sul contrasto tra presente, passato e futuro, reso nell'epigramma tramite l'uso dei tempi verbali, vd. CANNAVALE 2013, 21s.

⁵²⁸ Per altri esempi cf. anche *GVI* 842.1s. (Cipro, II/I a.C.), *IGBulg* I² 344 (Mesembria, I a.C.), *GVI* 907.5s. (Tessaglia, I d.C.), *GVI* 1238.1s. (Egitto, I d.C.), *SGO* 05/01/36.1 (Smirne, II d.C.), *SGO* 06/02/28.6 (Pergamo, II/III d.C.), *SGO* 08/01/31.9s. (Misia, tarda età imp.).

⁵²⁹ P. es. Hom. *Od.* 11.458, Ap. Rh. 4.537, *QS* 7.657, *Nonn. D.* 25.188; per i carmi epigrafici cf. *GVI* 1152.19 (Egitto, II a.C.).

⁵³⁰ P. es. Hom. *Il.* 23.703, *IGBulg* I² 344.9 (Mesembria, I a.C.), *QS* 7.206.

⁵³¹ Cf. p. es. Antip. Thess. *AP* 7.409.9, *IG* V,1 1513.1 (Sparta, I d.C.), [Opp.] *C.* 2.152, *SEG* 13277.7 (Patrasso, IV/V d.C.), *Nonn. D.* 13.196, *TAM* III 18.4 (Termesso, data inc.).

11. SGO 14/04/03.10 (dopo il 312) πικρόθεν [δ' α]ύτην ἀπαμίβε[τ' ἐ]ός πόσις ἐχθλός

Il nesso πόσις ἐχθλός, omerico ma raro (Hom. *Od.* 4.724, 4.814) e ripreso p. es. in *GVI* 1158.5 (Cos, I a.C.), è ripetutamente usato in particolare dal Nazianzeno (*AP* 8.27.3, *Carm.* 2.2.6.60, etc.).

12. SGO 14/06/03.5 (313 d.C. circa) ἥπιος ὄν ἐταίων μινυνθάδειος δ' ἐτελεύτα

L'aggettivo ἥπιος può comunemente trovarsi a inizio esametro o pentametro nei carmi epigrafici⁵³². L'*incipit* del verso è inoltre accostabile a quello di *CEG* 119.1 (Tessaglia, V a.C.) νεπία ἐδς ἔθανον καὶ οὐ λά[β]ον ἄνθος ἔτ' ἔβαο⁵³³.

13. SGO 14/06/08.2 (data incerta) τριεμακαριτοτάτω κὲ τετράκις ὀλβίῳ εεν

Il defunto Sisinno, definito «tre volte beatissimo e quattro volte felice», viene fatto oggetto di una lode notevole, ancor più nobilitante in quanto riconducibile al μακαριςμός. Nella cultura classica questa forma di elogio, resa con termini come μάκαρ, ὄλβιος ed εὐδαίμων, evoca una felicità permanente, una condizione che il mortale tuttavia non può raggiungere completamente nella vita: prima della sua fine un uomo può essere definito εὐτυχής, ma non ὄλβιος⁵³⁴.

Originariamente il termine μάκαρ è un attributo riservato agli dèi e, nel contesto di un'enfaticizzazione della loro condizione felice, a determinati eroi e mortali; nell'età classica viene associato alla qualità di ἥρωο, e più tardi può essere applicato, negli epitaffi, anche a defunti comuni⁵³⁵. Uno tra i più famosi *makarismoi* si trova in Hom. *Od.* 6.154s., dove, nel discorso elogiativo di Odisseo, Nausicaa rende τρις μάκαρες, «tre volte beati», i genitori e i fratelli; pochi versi dopo l'eroe introduce inoltre l'uomo che sarà «il più beato di ogni altro», ovvero il futuro marito, descritto dallo stesso aggettivo intensificato dal grado superlativo, μακάρτατος (vv. 158s.)⁵³⁶. Ma anche nel canto precedente Odisseo dichiara «tre e quattro volte beati» gli Achei morti in battaglia e onorati dalla degna sepoltura: Hom. *Od.* 5.306s. τρις μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἱ τότε ὄλοντο || Τροίη ἐν εὐρείη...⁵³⁷.

⁵³² Cf. p. es. Hom. *Il.* 24.775, *Od.* 14.139, Hes. *Th.* 407, *SGO* 01/12/13.5,14 (Alicarnasso, età ellen. o imp.), *IGUR* 1194.10 (Roma?, I/II d.C.), *GVI* 726.2 (Tracia, II d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.2.3.82, *SGO* 14/06/03.5 (Laodicea, IV d.C.), *QS* 3.117.

⁵³³ Su quest'epigramma, il significato di νήπιος, «giovane» ma anche – letteralmente – «senza parole», e il suo uso negli epitaffi vd. CASEY 2004, 65-67. L'espressione νήπιος ἐών, sebbene con una diversa disposizione del lessico nel verso, è rintracciabile anche, p. es., in *Hymn. Hom. Merc.* 406, Sol. fr. 27.1 W., *IGUR* 1373.3 (Roma, II d.C.), *IGUR* 1373.3 (Roma, data inc.); cf. anche l'analoga espressione ...νήπιον οὐσαν in *GVI* 956.1 (Tracia, II d.C.).

⁵³⁴ SEAFORD 1987, 122, 129, VAN LIEFFERINGE 2000, 110s. Termini come μάκαρ, ὄλβιος ed εὐδαίμων applicati al defunto possono anche indicare che questo gode, nell'aldilà, di beni materiali: vd. BREMMER 1994, 104 e 2002, 6; cf. anche WYPUSTEK 2013, 6. Sul *makarismos* in rapporto agli iniziati cf. FANTUZZI 2007, 55s.

⁵³⁵ WYPUSTEK 2013, 88. Sull'applicazione di μάκαρ agli uomini già nell'epica arcaica vd. DE HEER 1969, 10s., DEE 2000, 557; per il lessico della felicità nella letteratura greca fino alla tragedia d'età classica rimandiamo all'intero contributo di De Heer.

⁵³⁶ Vd. VALLARINO 2010, 339s., che commenta: «si viene così a completare la sequenza trimembre del *makarismos* secondo lo schema genitori-fratelli-sposo»; il medesimo è caratteristico anche della *kore* di Nikandre, con cui il passo odissiaco presenta delle affinità. Per il *makarismos* degli sposi nella processione nuziale cf. TSAGALIS 2004, 130, 132.

⁵³⁷ Cf. STRUFFOLINO 2010, 347. Sull'applicazione di μάκαρ agli uomini e questi e altri esempi vd. DE HEER 1969, 6-11, DEE 2000, 557.

Il modello primario del v. 2 dell'epigramma per Sisinno è dunque omerico; si può aggiungere Hes. fr. 211.7 M.-W., che contiene anche il termine ὄλβιος sempre dopo la dieresi bucolica: τρῖς μάκαρ Αἰακίδη καὶ τετράκις ὄλβιε Πηλεῦ. Altrettanto simile è il successivo *Or. Sib.* 8.164, in cui ricorre il medesimo lessico: τρῖς μακαριετὸς ἔην καὶ τετράκις ὄλβιος ἀνήρ. La stessa formula, anche se talora limitata al solo τρῖς μάκαρ o τρις μακάριετος, è impiegata ripetutamente nei carmi epigrafici e da Gregorio di Nazianzo⁵³⁸. Nel contesto funerario si distingue per una variazione *GVI* 415.3 (Etruria, II/III d.C.), che definisce beato non il defunto virtuoso e amato dai genitori, ma il λίθος, la sepoltura che vanta il privilegio di ospitare un uomo tanto buono. La felicità dello scomparso di *GVI* 1562.1s. (Ceo, III d.C.) è rimarcata non solo dall'esposizione dei motivi per cui egli merita a buon diritto di essere definito μάκαρ, ma anche, con un gioco di parole, dalla precisazione che ora si trova nel paese dei beati (μακάρων χῶρος): [η μ]ὲν τρισμακάρι[ετ]ος ἔφθασας ἀλόχου πρῶτος || [ῖ]ς μακάρων χῶρον ἐλθεῖν.

14. *SGO* 14/06/14.1 (350 d.C. circa) ἐνθάδε γῆ κατέχει ἥρωα κόφρονα καὶ [π]ολύεσθλον

Il primo dei due imperfetti esametri per Miro assimila quest'ultimo a un eroe per la sua eccezionale virtù. Il titolo di ἥρωας, molto diffuso in Asia Minore (circa un quarto delle iscrizioni che lo contengono proviene da quest'area), è attribuito anche a semplici privati, donne e schiavi compresi. La sua funzione può essere individuata nell'espressione di gratitudine da parte di parenti e amici rimasti in vita per i benefici recati dall'estinto – l'εὐεργεσία –, simile a quella per gli dèi e gli eroi. Considerare il defunto un eroe è un aspetto della poesia funeraria che affonda le proprie radici nei primi componimenti di età arcaica, nei quali vengono rimarcati gli aspetti eroici degli aristocratici scomparsi che verranno eternati dal ricordo dei vivi: come i poemi epici celebrano le divinità e gli eroi, così l'epigramma sepolcrale, riprendendo il linguaggio dell'*epos*, trasmette alla memoria della posterità ciò che di un ordinario mortale è degno di essere ricordato⁵³⁹.

L'aggettivo κόφρων è attestato nella poesia greca a partire da Teognide (497). Nonostante la sua frequenza nella letteratura greca, soprattutto nel teatro, i casi in cui occupa la stessa sede dell'esametro dell'epigramma – prima della dieresi bucolica – risultano alquanto rari; segnaliamo *CEG* 539.1 (Attica, IV a.C.), dove descrive una donna, e *Or. Sib.* 3.41. πολύεσθλος pare un *hapax* usato solo in quest'iscrizione metrica, ma lo si può considerare una semplice intensificazione del comunissimo aggettivo ἐσθλός, le cui attestazioni nella parte conclusiva dell'esametro sono assai numerose⁵⁴⁰.

15. *SGO* 14/06/20.1s. ἀνέροα κυδάλιμον ἀγανόφρονος ἠδ' ἀγαθοῖο (data incerta) ὀλβίου πατέρος γαίης τ' ἐριβόλον ἀρούρης

I due versi di apertura del carme per Vareliano ne celebrano anche il padre, il cui nome rimane tuttavia sconosciuto. Nel primo esametro il poeta mostra una certa cura nella scelta del lessico e nella sua

⁵³⁸ P. es. *SGO* 05/01/01.1 (Smirne, II d.C.), *GVI* 588.3 (Atene, III d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.2.7.125.

⁵³⁹ Su quest'epigramma vd. LATTIMORE 1942, 99; per l'eroizzazione, l'idealizzazione e la divinizzazione del defunto vd. pp. 97-101, ROBINSON 1945, 40, VÉRILHAC 1982, 313s., 330-332, PERES 2003, 89-96. Sulla figura dell'ἥρωας vd. DIETRICH 1965, 24-59, NAGY 1979, 151-173. Sul titolo di ἥρωας attribuito all'estinto negli epitaffi e il suo significato vd. WYPUSTEK 2013, 68-80; per esempi vd. anche NAOUR 1977, 273s., 276-286, CREMER 1991, 135, RIFE 2008, 105s., RITTI 2008, 164.

⁵⁴⁰ Cf. p. es. Hom. *Il.* 5.273, Hes. *Op.* 214, *GVI* 504.1 (Panticapeo, II/I a.C.), *GVI* 1677.1 (Arcadia, II/III d.C.), *SGO* 16/23/14.6 (Frigia, II/III d.C.), *GVI* 1289.3 (Egitto, II/III d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.1.1, *QS* 3.644, *AP* 7.691.1 (anonimo).

disposizione all'interno del verso: la maggior parte dei termini impiegati e la loro collocazione metrica trovano poche altre attestazioni nella poesia greca letteraria ed epigrafica⁵⁴¹.

L'*incipit* ἀνέρρα κυδάλιμον ricalca un verso di Omero, *Il.* 17.378 ἀνέρε κυδαλίμω Θρακυμήδης Ἀντίλοχός τε, ripreso anche nel pentametro di *GVI* 91 (Tracia, II d.C.) ἀνδρὸς κυδαλίμου...⁵⁴².

L'aggettivo ἀγανόφρων nella poesia arcaica è attestato, al nominativo e a fine verso, solo in *Hom. Il.* 20.467. Il suo uso in forme metricamente equivalenti a quella dell'epigramma per Vareliano e prima della dieresi bucolica dell'esametro è assai raro nella poesia greca: segnaliamo *Ap. Rh.* 4.809, cui si possono aggiungere alcuni carmi iscrizionali, come *SGO* 18/01/02.5 (Pisidia, data inc.) e *RQ* 10.13.282.1 (Siracusa, data inc.), che presenta una clausola assai simile a quella dell'epitaffio analizzato, ἀγανόφρονος [ἦδ] ἐφιλάνδρου.

Per quanto riguarda il pur comunissimo aggettivo ἀγαθός, si nota una sottile preziosità nella scelta della collocazione nella clausola dell'esametro, alquanto infrequente; nella maggior parte dei casi, per motivi metrici, esso si trova in caso genitivo o dativo plurale⁵⁴³.

16. *SGO* 14/06/20.4 (data incerta) Οὐαρελιανὸν κλυτὸν ἄνδρα βροτῶν ἀγαθῶν τε τοκῆων

I due nessi sostantivo-epiteto del verso, metricamente imperfetto a causa dell'inserimento del nome proprio, presentano alcune analogie con Quinto Smirneo e con altri epigrammi prevalentemente dell'Asia Minore. Il nesso κλυτὸν ἄνδρα si trova infatti in *QS* 5.632, sempre prima della cesura trocaica, ed è usato, per lo più a fine verso, anche nei carmi provenienti dall'area orientale⁵⁴⁴. La clausola ἀγαθῶν τε τοκῆων è confrontabile con quella di *QS* 7.662 τειρομένοις ἐπάμυνε μέγ' ἀμφ' ἀγαθοῖο τοκῆος e altri versi simili, sia esametri che pentametri, da carmi epigrafici, con il nesso anche in casi differenti, con altri elementi interposti tra l'aggettivo e il sostantivo (*SGO* 01/20/34.16, Caria, III/II a.C.) o con l'ordine degli elementi invertito (*GVI* 1018.2, Lipara, II d.C.); si segnala in particolare *SGO* 04/16/01.2 (Lidia, III d.C.) ἦδ ἐκασιγνήτους ΠΑΙΠΛΟΥΣ ἀγαθούς τε τοκῆας.

17. *SGO* 14/06/22.1 (IV d.C.) ἔνθ' ἄλοχος πιτυτὴ [ἀν]δρὸς κρατεροῦ ὑπόκιτ[ε]

Il primo esametro del carme presenta insieme la defunta Venavia e lo sposo Frontone che ha fatto erigere la stele, dedicando all'una e all'altro un emistichio e corredandoli di un epiteto epico ciascuno. Per quanto concerne la figura del marito, il non frequente nesso ἀνδρὸς κρατεροῦ che lo descrive può essere

⁵⁴¹ Assai più comune è invece la collocazione dell'aggettivo ὄλβιος all'inizio dell'esametro o del pentametro; cf. p. es. *Hom. Od.* 17.420, *Hes. Op.* 172, *CEG* 601.3 (Atene, IV a.C.), *Theocr.* 12.34, *Diosc. AP* 7.37.7, *SGO* 18/01/21.9 (Pisidia, III d.C.), *Gr. Naz. Carm.* 1.2.17.15, *Nonn. D.* 46.289.

⁵⁴² Cf. anche *SEG* 31.291.1 (Corinto, tarda età imp.). L'aggettivo κυδάλιμος, frequente nell'epica arcaica, è comune pure nella poesia esametrica successiva e negli epigrammi; per il suo uso prima della cesura pentemimere dell'esametro o della cesura del pentametro cf. p. es. *Ap. Rh.* 1.143, *SGO* 09/05/16.13 (Bitinia, III/II a.C.), *Or. Sib.* 5.266, *GVI* 1943.1 (Macedonia, II/III d.C.), *QS* 2.54, *Coluth.* 188, *Christod. AP* 2.1.410. Vd. GREINDL 1938, 31s.

⁵⁴³ Cf. p. es. *Hom. Il.* 8.360 *Hymn. Hom. Cer.* 256, *Hes. Th.* 585, *CEG* 593.1 (Atene, IV a.C.), *GVI* 2087.1 (Egitto, II/III d.C.), *Gr. Naz. Carm.* 2.1.1.139; *Hom. Od.* 15.405 presenta invece la clausola ...ἀλλ' ἀγαθὴ μὲν.

⁵⁴⁴ *SGO* 08/05/08.1 (Misia, II d.C.), *SGO* 14/11/01.2 (Licaonia, III d.C.), *SGO* 01/19/37.31 (Caria, III d.C.), *SGO* 08/01/28.5 (Misia, IV d.C.) = *AP* 3.18. Cf. anche *IG* XII,7 287.1 (Amorgo, data inc.) ἄνδρα κλυτὸν Διαδ---, *SGO* 16/62/02.1 (Frigia, I/II d.C.) οὔνομα Δεββῶρα ἀνδρὶ δοθεῖσα κλυτῶ, *Stud. Pont.* III 207.3-5 (Ponto, III d.C.) γλυκυτάτῳ πατρὶ c[τ]ήρας c[τ]ήλη[ν], ἀν[δ]ρὶ κλυτ[ῶ] κοφίη...

ricondotto al linguaggio omerico, che lo disloca nel primo emistichio dell'esametro: si veda p. es. Hom. *Il.* 3.429 ἀνδρῶν δαμειε κρατεροῦ, ὃς ἐμὸς πρότερος πόσις ηεν⁵⁴⁵.

18. SGO 14/11/01.3 (III d.C.) κὲ οὔποτε τις ἐνεὶ βουλῇ νίκ[η]εν βρότος ἄλλος

Del κλυτὸς ἀνήρ Aurelio Magno viene enfatizzata la straordinaria autorevolezza nelle riunioni del consiglio. La superiorità tra gli uomini è espressa con un lessico assai simile in un frammento di Esiodo, nel quale si può probabilmente riconoscere il modello: Hes. fr. 204.90 M.-W. νίκησ' οὐδέ τις ἄλλος ἐπιχθονίων ἀνθρώπων⁵⁴⁶.

19. SGO 14/12/01.11 (data incerta) κα[ὶ] μνηθεὶς φιλότητος ἐμ[ῆς] [κεδν]ῆ[ς] σοφίης τε

Nella conclusione del catalogo delle virtù vantate da Nestore, le doti della φιλότης⁵⁴⁷ e della σοφία sono rimarcate dall'esplicito invito rivolto al *viator* di ricordarle, espresso nel lessico dell'epica e in particolare da una formula esiodea che trova impiego nella poesia greca sino alla tarda antichità: Hes. *Th.* 651 μνηάμενοι φιλότητος ἐνηέος, ὅσσα παθόντες⁵⁴⁸.

Al concetto espresso da tale formula si può accostare un epigramma di Diotimo che descrive la sepoltura di due coniugi, Scillide ed Evagora, come la «lacrimata memoria di un amore» (trad. F. Pontani) che sorge presso un trivio: *AP* 7.475.7s. τοῦτο δ' ἐπ' ἀμφοτέρωσι πολὺκλαυτον φιλότητος || ἔστηκεν λείη μνήμα παρὰ τριόδω⁵⁴⁹. Un'ulteriore corrispondenza lessicale si può rintracciare anche in Gr. Naz. *Carm.* 1.2.2.106 αἰχλύνεις, μή πού σε κεδνῆς φιλότητος ἀμέρρη.

20. SGO 15/02/07.5 (IV d.C.) εἰ μ' ἀρετῆς τόδε ἀνδρὸς ἀμύμονος ἔνδον ἐλοῦσα

Dell'aggettivo ἀμύμων abbiamo già trattato nel paragrafo dedicato agli epiteti maschili (2.1, n. 4). La sua connessione con una forma del sostantivo ἀνήρ è omerica, p. es. Hom. *Od.* 21.325 ...ἀμύμονος ἀνδρὸς ἄκοιτιν⁵⁵⁰.

⁵⁴⁵ Confrontabile con *GVI* 1260.2 (*Peraia* rodia, III/II a.C.) e *QS* 12.388. Cf. anche il diverso *Or. Sib.* 11.145 παῖς κλυτὸς ἡρώων, κρατεροῦ καὶ ἄλκιμος ἀνήρ. Sull'uso omerico vd. DEE 2000, 554.

⁵⁴⁶ Un lessico simile, anche se con un significato differente, si trova anche in Hom. *Od.* 10.46 ὃς ἔφασαν, βουλή δὲ κακὴ νίκηεν ἐταίρων.

⁵⁴⁷ Sull'uso dei termini φιλία, φιλότης e in partic. φιλημοσύνη negli epigrammi vd. CASSIO 2007, 5, 14-17.

⁵⁴⁸ Cf. i successivi *Ap. Rh.* 4.60, *Orph. L.* 471 e *Nonn. D.* 42.49, in altra sede del verso. Sull'uso nella poesia arcaica vd. GIANNINI 1973, 58.

⁵⁴⁹ Vd. BRUSS 2005, 78, che commenta: «The φιλότης prized here is not a public, aristocratic φιλότης – a sort of aristocratic loyalty – but a domestic φιλότης that consumes a person whole, and cannot be understood in its depth or demands apart from the story of Scyllis' death. Her wrenching story that demonstrates the never-fulfilled demands of her kind of φιλότης renders πολὺκλαυτον the grave marker that records its motivating ideal and stands as a μνήμα to the actants (ἐπ' ἀμφοτέρωσι, 7) of their love (φιλότητος, 7)».

⁵⁵⁰ DEE 2000, 486. Una posizione metrica analoga a quella dell'epigramma è in [Mosch.] *Meg.* 8; il nesso è presente anche in *QS* 14.192 τῆε δ' ἀμύμονας ἀνδρας... La clausola è ripresa in *SGO* 16/45/05.3 (Frigia, data inc.).

SGO 15/02/07.7s. ἔργα σαφροσύνης ἀρετῆς βίον ἦθεα κεδνά
Λολλιανοῦ προτέρου πάντα ἀπομαζαμένον

Il v. 7 dell'epigramma doppio per Lolliano, che ne celebra la *saophrosyne* – ossia, nel contesto cristiano, la castità⁵⁵¹ –, la vita virtuosa e i costumi irreprensibili, contiene un formulario usuale nella poesia epigrammatica.

Gli ἔργα σαφροσύνης sono una prerogativa sia di uomini che di donne⁵⁵². In SGO 14/02/08.3 *καὶ ἀρετὰς καὶ τὰ ἔργα σαφροσύνης τε μεγίστην* (Licaonia, data inc.) compaiono in un unico verso le stesse virtù menzionate dall'epigramma⁵⁵³. L'*incipit* dell'esametro coincide inoltre con quello di un verso di Cristodoro, AP 2.1.34 *ἔργα σαφροσύνης διανεύμενος*... Il nesso ἦθεα κεδνά, spesso in clausola come nell'epigramma, è invece esiodeo (*Th.* 66, *Op.* 699)⁵⁵⁴.

Per quanto riguarda il v. 8, i casi più notevoli in cui il participio ἀπομαζάμενος ricorre nella poesia greca sono *Or. Sib.* 1.23 e soprattutto alcuni epigrammi nei quali è collocato all'interno del pentametro e preceduto dal termine πάντα a formarne un emistichio, *Phil. AP* 9.778.4 *κερκίειν ἱστοπόνοις πάντ' ἀπομαζαμένην* e *Cyrus AP* 7.557.4 *πάντ' ἀπομαζαμένην ἔργα τὰ Πηνελόπης*.

21. SGO 16/31/12.2s. τὸμ πάσης ἀρετῆς καὶ ἐν ἀνθρώποις φανέντα
(data incerta) τὸν τὰ τοσαῦτα καμόντα καὶ ἐνδοξότατον μέγαν ἱστρατιώτην

Nel v. 2 dell'epigramma per Domno il poeta accosta due emistichi frequenti nella poesia sepolcrale⁵⁵⁵. È infatti topica l'espressione πάσης ἀρετῆς accompagnata da un participio sostantivato o da un sostantivo in caso accusativo e preceduta dal relativo articolo; sin dal IV secolo a.C. è comune anche, in particolare, l'espressione πάσης ἀρετῆς τέρμα accompagnata da un verbo di moto, come in *CEG* 510.3s. (Atene, IV a.C.) ἐνθάδε τὴν πάσης ἀρετῆς ἐπι τέρμα μολῶσαν || Φαναγόραν... analogo a *CEG* 513.4s. (Atene, IV

⁵⁵¹ Ma anche nella classicità: VÉRILHAC 1985, 102. Molti sostantivi terminanti in -σύνη designano «una disposizione d'animo, un tratto caratteriale o mentale»: vd. DETTORI 2010, 121. Cf. anche CASSIO 2007, 14 (la desinenza «serviva a creare dei sostantivi astratti a partire da altri sostantivi o da aggettivi», per i quali si riconosce spesso una «“specializzazione” dell'uso o in poesia o in prosa») e p. 15 per la tendenza di questi termini astratti a collocarsi nel pentametro piuttosto che nell'esametro e in particolare nel secondo *colon* in presenza di «nessi concettuali stretti che concludono il discorso».

⁵⁵² P. es., rispettivamente, *SEG* 30.152 (Attica, II d.C.) e *GVI* 1925.4 (Campania, I d.C.), confrontabile con *IG* V,1 599.4 (Sparta, età rom.); cf. anche i prosatori cristiani, p. es. *Or. Fr. in Ier.* 48.24. Cf. per contrasto *Sol. fr.* 26.1 W. ἔργα δὲ Κυπρωγενοῦς... Per l'interpretazione della *sophrosyne* come castità (Keuschheit) vd. MERKELBACH-STAUER 2001, 140 e cf. GOUKOWSKY 2002, 231, 241s.; sulla σαφροσύνη come prerogativa degli ecclesiastici cf. LIZZI 1987, 32.

⁵⁵³ Simile dal punto di vista strutturale e lessicale è *IG* V,1 960.15 (Laconia, data inc.) *τὴν ἀρετὴν τεὰ τ' ἔργα σαφροσύνης τε π[ρο]θοῦντες*. L'*arete* e la *sophrosyne* sono spesso associate nello stesso verso dell'epigramma, come in *CEG* 585.1 (Attica, IV a.C.), *GVI* 99.1 (Tessaglia, III a.C.), *SGO* 19/09/02.1 (Cilicia, II/III d.C.). Per altri esempi provenienti dall'Atene del IV sec. a.C. cf. *CEG* 41.2, 58.4, 568.5. Frequente nelle iscrizioni è anche la formula ἀρετῆς ἔνεκεν καὶ σαφροσύνης, p. es. *SEG* 11.986.3s. (Messenia III/II a.C.), *TAM* V,1 678.9s. (Lidia, I a.C.), *IG* VII 111.5 (Megara, II/III d.C.), *IG* XII,3 871.3 (Tera, data inc.). Agli ἔργα possono essere associate altre virtù o doti, come nel caso degli ῥητορικῆς ἔργα di *SGO* 03/02/72.2 (Efeso, età imp.), su cui vd. VÉRILHAC 1978, 109.

⁵⁵⁴ Cf. anche i successivi *GVI* 1475.1 (Panticapeo, I d.C.), *GVI* 1050.1 (Taso, II/III d.C.), *Gr. Naz. Carm.* 2.2.2.167, *AP* 9.504.10 (anonimo). Segnaliamo inoltre la clausola di *SGO* 02/06/13.7 (Caria, II/III d.C.), anche se i due termini che la compongono sono in due casi differenti: ἀμφοτέρων τέχνην τ' ἀγαθὸς καὶ ἦθεα κεδνός.

⁵⁵⁵ Per la somiglianza di lessico e concetto si può confrontare anche *CEG* 524.1 (Atene, IV a.C.) εἴ τις ἐν ἀνθρώποις ἀρετῆς ἔνεκ' ἔστεφανώθη.

a.C.), a sua volta costruito su un gioco di parole che coinvolge il nome della defunta Mnesarete e in cui l'*arete* costituisce il motivo unificante di tutto l'epigramma⁵⁵⁶.

Proponiamo alcuni esempi di questo formulario, cui è riconducibile anche la composizione per Domno, applicato a figure maschili⁵⁵⁷.

CEG 527.1	ἐνθάδε τὸν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρμα μολόντα	Atene, IV a.C.
GVI 549.1	[ἐνθάδε τὸν πάσης ἀ]ρετῆς ἐπὶ τέρματα βάντα	Calimna, III a.C.
SGO 16/31/88.3	τὸν πάσης ἀρετῆς καὶ ἐν ἀνδρεσι κῦδος ἔχοντα	Frigia, III/IV d.C.

Anche il secondo emistichio καὶ ἐν ἀνθρώποισι φανέντα si può accostare ad altri esempi analoghi letterari ed epigrafici, ma piú recenti⁵⁵⁸:

Or. Sib. 5.120	καὶ Πιτάνη πανέρρημος ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται	
SGO 16/31/91.2	τὸν φιλοσυγγενέα καὶ ἐν ἀνθρώποισι {ι} φανέντα	Frigia, III/IV d.C.
SGO 16/31/92.2	τὸν πᾶσιν φίλιον καὶ ἐν ἀνθρώποισι φανέντα	Frigia, data inc.

SGO 16/31/12.4s. ἐξήκοντα ἐτῶν ἔθανον ζήσας ἐπιτίμως.
Κύριλλά μου σύνβιος ην, μετὰ ἧς ἔζησα ἐπιτίμως

Il seguito dell'epigramma per Domno enfatizza la lunga vita virtuosa trascorsa dal defunto accanto alla moglie tramite la ripetizione di due clausole analoghe in due versi contigui. L'avverbio ἐπιτίμως associato a una forma del verbo ζῆν o βιοῦν sembra tipico delle iscrizioni, anche in prosa, dell'Asia Minore⁵⁵⁹; va notata la corrispondenza con il metrico SGO 16/31/91.4s. (Frigia, III/IV d.C.): ἐξήκοντα ἐτῶν ἔθανον ζήσας ἐπιτίμως || σὺν Ζωτικᾷ γαμετῆ, μετὰ ἧς ἐβίωσα ἐπιτίμως. L'*incipit* ἐξήκοντα ἐτῶν potrebbe invece variare quello omerico ἐξήκοντα νεῶν (Hom. *Il.* 2.587, 2.610) e soprattutto riprendere Mimn. fr. 6.2 W. e Sol. fr. 20 W. ἐξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.

22. SGO 16/31/14.3s. ὄς σοφίη καὶ γνώμη καὶ ἐπιτήμη δὲ [μ]άλιστα
(prima del 250 d.C.) πατρίδος προϊεστάμενος βουλή καὶ γνώμη ἀπάντων

Un simile elenco di abilità intellettuali – virtù per certi versi piú specifiche e personali rispetto ad altre analizzate in questa sede – non trova, a mia conoscenza, ulteriori paralleli notevoli nella poesia funeraria. Si possono tuttavia rintracciare alcuni passi della letteratura greca, anche cristiana, in cui queste doti sono associate a coppie⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ ZUMIN 1961, 220, VÉRILHAC 1982, 25, TSAGALIS 2008, 93-100, FANTUZZI 2010, 300s. L'espressione πᾶς ἀρετῆ è già propria dell'elegia, su cui vd. GIANGRANDE 1967, 97. Su simili espressioni con ἀρετῆ sempre nell'elegia vd. GIANNINI 1973, 25s., 41.

⁵⁵⁷ Per ulteriori esempi dell'espressione πάσης ἀρετῆς (anche in altri casi) accompagnata o meno da un participio cf. anche IGUR 1256.2 (Roma, II/III d.C.), SEG 33.350.2 (Peloponneso, III d.C.), SGO 17/20/01.1s. (Licia, III/IV d.C.), TAM II 663.9s. (Licia, data inc.), Stud. Pont. III 21.3 (Ponto, data inc.).

⁵⁵⁸ Per il suo uso negli autori cristiani cf. anche Gr. Nyss. *Thdr.* in PG 46.740.41, Ath. *Inc.* 47.3.4. L'espressione formulare ἐν ἀνθρώποισι indica che il ricordo della virtù del defunto è basato su un «community-based approval» (TSAGALIS 2008, 154) e inoltre mostra «the entire society as the framework delineating the bestowal of praise» (p. 179).

⁵⁵⁹ P. es. MAMA 8.252.b.5s. (Licia, IV d.C.), IK 109.5s. (Bitinia, data inc.).

⁵⁶⁰ Cf. p. es. Aristoph. *Nub.* 361 τῶ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα, Ath. *Ar.* 1-3 in PG 26.313.38 (σοφία ed ἐπιτήμη), Eus. *Ps.* in PG 23.633.55 (γνώμην ed ἐπιτήμην). Sul significato della σοφία, «sagezza», «sapere» e

23. SGO 16/31/15.1-3 ἔνθα χθὼν κατέχι Ἀκάκιον **κόφροναν ἄνδρα,**
(III d.C.) Μηνοδώρου υἱόν, **θεοτίμητον ἀληθῶς,**
[γν]ήσιον ἐν κόσμῳ ἔησ πάτρης κατὰ πάντα

In questi versi si può riconoscere un'attenta scelta degli aggettivi da parte del poeta. Abbiamo già visto al par. 2.1, n. 24 che la clausola *κόφροναν ἄνδρα* è rara (cf. *GVI* 98.1), come pure assai prezioso è l'aggettivo *θεοτίμητος*, attestato in Tyrnt. fr. 4.3 W. e Aeschyl. *Ag.* 1337⁵⁶¹. L'aggettivo *γνήσιος*, in particolare a inizio esametro, è invece più diffuso nella poesia epica a partire dall'età arcaica fino a Nonno e, conseguentemente, nella poesia epigrafica che ne riprende il linguaggio⁵⁶².

24. SGO 16/31/85.6 (data incerta) **πολυτίμιος** ἐνθάδε κῆται

L'ultimo verso – incompleto – del carme per Eutichiano presenta un aggettivo, *πολυτίμιος*, assai raro, costruito sul più usuale *τίμιος*, che ricorre a partire dalla letteratura cristiana⁵⁶³.

25. SGO 16/31/87.1-3 τὸν Φιλοχρήτοσαν αὐθις ἐνὶ **μεγάρουσι φανόντα,**
(data incerta) **τὸν πάσης ἀρετῆς μεμοιημένον εἵνεκα τιμῆς**
κοὶ θεὸς **ἀκαταφρονῖ χάριν** ἔθετο καὶ πόθον ἠνῆ

I tre versi – tra i quali i primi due sono analoghi al già analizzato *SGO 16/31/12.2* (vd. *supra*, n. 21) – presentano le virtù private e domestiche del defunto, individuate come tali dalla comune espressione omerica ἐνὶ *μεγάρουσι*⁵⁶⁴, frequente dopo la cesura trocaica dell'esametro (Hom. *Il.* 1.396 etc.). Il participio *μεμοιημένος* è assai raro nella poesia greca, attestato soprattutto in Aristofane, p. es. in *Ra.* 318. La clausola dell'esametro *εἵνεκα τιμῆς* è invece epica, attestata in Omero (*Od.* 14.70, 14.117)⁵⁶⁵. L'insolito *ἀκαταφρονῖ*, epiteto della *χάρις* concessa da Dio allo scomparso, probabilmente è da intendersi con *ἀκαταφρόνη(τον)* o *ἀκαταφρονήτω* («non disprezzabile»)⁵⁶⁶.

SGO 16/31/87.5 οἳ **εἴτεκαν μεγάρουσιν ἐνιπρεπέα τε λαοῖσιν**

Il verso è giocato su un omoteleuto che coinvolge le parole conclusive dei due emistichi; queste ultime a loro volta rimarcano la contrapposizione tra l'ambiente domestico che vide i genitori dare alla luce il defunto (*μεγάρουσιν*) e la dimensione pubblica nella quale egli si distingueva (*λαοῖσιν*). Tranne l'aggettivo

«abilità», cf. PERNOT 2006, 200; sulla sua applicazione negli epitaffi greci vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 383 e cf. DAUX 1972, 519. Ma i cristiani non vedono nella sapienza solo una caratteristica di alcuni individui, bensì anche la personificazione di Cristo stesso, sulla base di alcuni passi del libro veterotestamentario della *Sapienza* e in partic. di *1 Cor.* 1.24 e *Heb.* 1.3: vd. WILKEN 2006, 77-81.

⁵⁶¹ Per il suo uso – assai più frequente – nella prosa cristiana cf. Io. D. *Trisag.* 26.27, Thdr. *Stud. Ep.* 2.230.4; per l'epigrafia dell'area orientale cf. *MAMA* 4.223.1-4 (Frigia, IV/V d.C.), *IGLSyr* 5.2126.1 (Siria, VI d.C.).

⁵⁶² Cf. p. es. Hom. *Od.* 14.202, Ap. *Rh.* 1.810, *CIRB* 147.2 (Panticapeo, III d.C.), Nonn. *D.* 26.358, *AP* 2.1.296, *IK* 7.15.1 (Bitinia, data inc.).

⁵⁶³ P. es. *Hom. Clem.* 8.12.4.1, Proc. G. *Cant.* 1684.1, Thdr. *Stud. Ep.* 522.61.

⁵⁶⁴ In ANDERSON 1906, 223s. si ha l'integrazione ἐνὶ *μεγά[λ]οῖσι φαν(έ)ντα*, che può intendersi «appeared again among the mighty (beatified dead)».

⁵⁶⁵ Cf. anche i successivi Ap. *Rh.* 4.809, *Or. Sib.* 14.188, *Orph. A.* 590.

⁵⁶⁶ ANDERSON 1906, 224.

ἐμπρεπής, raro in poesia (l'attestazione più significativa è forse Aeschyl. *Supp.* 115), il linguaggio è epico: gli esempi in cui il verbo τίκτειν è associato ai μέγαρα appartengono quasi esclusivamente a Omero ed Esiodo; ricordiamo Hom. *Il.* 24.497 τοὺς δ' ἄλλους μοι ἔτικτον ἐνὶ μεγάροις γυναικας⁵⁶⁷, mentre il concetto del «distinguersi tra il popolo» è espresso con un lessico simile in Hes. *Th.* 430 ἐν τ' ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει...

SGO 16/31/87.8 εὐξενίην ποθέοτα καὶ εὐεβίην ἅμα πᾶσιν

Tra i pregi relativi alla sfera pubblica vengono ricordate soprattutto la pietà e la sollecitudine verso gli ospiti, una virtù particolarmente incentivata dalla Chiesa delle origini. Il termine εὐξενία non ricorre, a mia conoscenza, nella letteratura greca⁵⁶⁸; il suo inserimento nel verso sembra giustificato dalla paronomasia con εὐεβίην.

L'espressione ἅμα πᾶσιν nella poesia esametrica – dove compare piuttosto tardi, a partire dai primi secoli della nostra era⁵⁶⁹ – può trovarsi nella conclusione del primo o del secondo emistichio dell'esametro; in ambito epigrafico mi risulta usata solo in questo carme.

26. SGO 16/31/88.2s. καὶ κάλλι καὶ μεγέθει καὶ ε[ω]φροσύνη δὲ μάλιτα, (data incerta) τὸν πάσης ἀρετῆς καὶ ἐν ἀνδρασι κῦδος ἔχοντα

Di Sostene vengono elogiate qualità fisiche – la bellezza, l'imponenza della statura⁵⁷⁰ – e morali – la *sophrosyne*. Il v. 2 dell'epigramma coincide quasi con SGO 16/31/90.2 (Frigia, IV d.C.), per una defunta: καὶ κάλλι καὶ μεγέθει καὶ ἐμφροσύνη δὲ μάλιτα.

Le due doti fisiche di κάλλος e μέγεθος si trovano associate in Hom. *Od.* 18.219 ἐς μέγεθος καὶ κάλλος ὀρόμενος..., verso che potrebbe costituire il modello primario dell'epigrammatista. Dopo Omero un uso simile si registra ripetutamente in Gregorio di Nazianzo, p. es. in *Carm.* 2.2.5.54, che ricalca il passo dell'*Odissea*, e in *Carm.* 1.1.4.99, con i sostantivi al dativo, come nell'epigramma; lo stesso autore associa nello stesso verso κάλλος e εωφροσύνη in *Carm.* 2.2.6.9.

Il primo emistichio del v. 3 è analogo a SGO 16/31/12.2 e SGO 16/31/87.2 (vd. *supra* nn. 21 e 25); con il primo di questi ultimi due esametri il verso condivide, nella seconda parte, un'espressione di superiorità del defunto, ἐν ἀνθρώποις. L'espressione ἐν ἀνδράσι prima della dieresi bucolica è omerica e largamente impiegata nell'epica e nella poesia tombale iscrizionale, sempre nel contesto della celebrità del defunto tra gli uomini⁵⁷¹.

L'adonio finale dell'esametro κῦδος ἔχοντα, anche con altre forme metricamente equivalenti del verbo ἔχειν, è riconducibile al linguaggio dell'epica arcaica ([Hes.] *Sc.* 339 κῦδος ἔχουσα) e degli epigrammi di Simonide (*CEG* 4.1 = *AP* 7.254.1 κῦδος ἔχοντες), riutilizzato sempre nella poesia sepolcrale

⁵⁶⁷ Cf. anche Hom. *Il.* 1.418, *Od.* 16.120, Hes. fr. 204.94 M.-W.

⁵⁶⁸ Ma lo si ritrova in *IG* V,2 461.2 (Arcadia, II a.C.). Su questa virtù vd. ANDERSON 1906, 224. Il termine ξενία o ξενίη, anche in composti, può trovarsi nella stessa sede dell'epigramma, seppur assai raramente, come in Hom. *Od.* 24.286 e *CEG* 11.1 (Atene, V a.C.).

⁵⁶⁹ P. es. in *Or. Sib.* 7.78 e Nonn. *Par.* 10.90.

⁵⁷⁰ Cf. la lode del *soma* nella retorica dell'elogio: PERNOT 1993, 159-161.

⁵⁷¹ Cf. p. es. Hom. *Od.* 18.138, Ap. Rh. 3.1106, *GVI* 1398.9 (Egitto, II d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.1.32.20, Nonn. *D.* 13.498. Per un'altra sede cf. *IGUR* 1566.A.2 (Roma, III d.C.).

(SGO 02/11/01.6, Caria, II/III d.C. κῦδος ἔχειν) e, piú volte, anche dal Nazianzeno (p. es. *Carm.* 1.1.27.34 κῦδος ἔχοιμι).

27. SGO 16/31/91.1s. ἐνθάδε γῆ κατέχει Ζώσιμον τίμιον ἄνδρα μέγιστον,
(data incerta) τὸν φιλοκυγενέα καὶ ἐν ἀνθρώποις {ι} φανέντα

Abbiamo già analizzato la clausola del v. 1 al par. 2.1, n. 17. Ribadiamo qui che l'espressione ἄνδρα μέγιστον è poco comune nella letteratura e nella poesia epigrafica greca, benché formata da lessico tradizionale. Anche l'aggettivo φιλοκυγενής è molto raro⁵⁷².

Per l'espressione ἐν ἀνθρώποις φανέντα si confronti SGO 16/31/12.2, n. 21.

28. SGO 16/31/93A.38 (300-350 d.C.) τὸν σοφίης ἐμὲ διδάσκαλο[v] ἔνομον ἔνθα
SGO 16/31/93A.16 τὸν π[ρ]ι[v] σοφίης ἐμὲ διδάσκαλον ὅς π[ο]τ' ἐκλήθην

Trofimo, che pare l'autore degli epitaffi raggruppati in SGO 16/31/93, ricevette l'incarico statale (ἔνομον) di insegnare la *sophia* nel suo villaggio⁵⁷³. L'immagine del «maestro di sapienza» non è sconosciuta negli autori greci, anche cristiani⁵⁷⁴.

29. SGO 16/32/03.1s. [τ]ὸν κλυτὸν ἐν ζωῶσι, τὸν ἔξοχον [ἐ]ν μερόπεσσι,
(data incerta) τὸν πρώτιστον βουλῆς ἠδὲ πόλιος ὅλης

La stessa struttura del v. 1 si ha in Hom. *Il.* 2.483, come evidenziato: ἐκπρεπέ' ἐν πολλοῖς καὶ ἔξοχον ἠρώεσσι⁵⁷⁵. Piú nello specifico, l'*incipit* τὸν κλυτόν, spesso seguito dal complemento partitivo reso con la preposizione ἐν e un sostantivo in caso dativo, ricorre negli epigrammi soprattutto in Asia Minore, come in SGO 16/45/04.1 τὸν κλυτὸν ἐν πινυτοῖς... (Frigia, III d.C.)⁵⁷⁶. Per le espressioni ἐν ζωῶσι ed ἐν μερόπεσσι si confrontino rispettivamente SGO 02/09/31.1 (par. 6.1, n. 1) e SGO 14/02/05.5 (*supra*, n. 1). Dopo una serie di espressioni generiche e convenzionali, al v. 2 l'epigramma restringe il campo della superiorità di Domno dall'ambito di tutti gli uomini viventi sulla terra alla βουλή cittadina, riferendo un dettaglio piú personale sui suoi incarichi⁵⁷⁷.

⁵⁷² Cf. TAM V, 1 12.b.14 (Lidia, I d.C.), D. Chr. 3.113, 3.119, Hierocl. ap. Stob. 4.24a.14.42.

⁵⁷³ ANDERSON 1906, 220 («ἐννομοσ designates the official character of his position as a teacher appointed by the community»), FRASER 1906, 140. Per il termine ἔνομον MERKELBACH e STAUBER (2001, 271) propongono invece, con riserve, la traduzione «gesetzzestruen», «osservante delle leggi». Sull'importanza dell'esempio del maestro e l'amicizia che lo lega ai discepoli presso i cristiani cf. WILKEN 2006, 222.

⁵⁷⁴ Cf. p. es. Ioseph. *AI.* 18.16, Philostr. *VA.* 6.10.65, Chrys. *Serm. Gen.* 1-9 in PG 54.607.10.

⁵⁷⁵ A livello lessicale cf. anche Man. 3.376 θήλει δ' ἐν ζωῶσι ἄμφω κλυτὰ φῶτα φανέντα. Per l'aggettivo ἔξοχος prima della dieresi bucolica, posizione comune, cf. anche p. es. Hom. *Od.* 18.205, *GVI* 755.1 (Calcide, II/I a.C.), SGO 05/01/35.1 (Smirne, II/I a.C.), Opp. *H.* 1.677, Gr. Naz. *AP* 8.184.3, *SEG* 37.1344.1 (Cilicia, IV d.C.), QS 6.189.

⁵⁷⁶ Cf. anche SGO 14/10/01.1 (Licaonia, IV/V d.C.), SGO 14/03/04.1 (Frigia, data inc.), e, per un'altra provenienza, *IG* V.1 540.1 (Sparta, II/III d.C.).

⁵⁷⁷ Per l'espressione πρώτος βουλῆς cf. p. es. Dio Cass. 59.18.4, Procop. *B.* 7.13.12; per πρώτος πόλιος cf. p. es. *CEG* 431.3 (Atene, V a.C.), Ioseph. *BI.* 4.416, Plut. 46.12.679.c, Chrys. *Hom. in Act.* in PG 60.222.14, *MAMA* 6.352.7s. (Frigia, data inc.) e DI SEGNI 1999, 636.

SGO 16/32/03.4 Εὐετοχίου φίλον υἷα, τὸν ἀθάνατοι φιλέεσκον

Essere amati dalle divinità è un privilegio particolare nel mondo greco. I carmi epigrafici, non solo sepolcrali, presentano spesso le figure elogiate come care agli dèi immortali. Si possono ricordare *IG XII,2 384.7s.* (Mitilene, data inc.), dove a vantare quest'onore è Eracle, e *SGO 08/06/09.7s.* (Misia, III d.C.), che contiene il tema topico dei defunti morti giovani perché oggetto della predilezione delle divinità⁵⁷⁸. Nel caso dell'epigramma per Domno, se lo si considera cristiano in virtù della probabile allusione al battesimo contenuta al v. 5 e dell'amore del defunto per i poveri del v. 3, «gli immortali» potrebbero celare in realtà l'unico Dio ed essere invocati per analogia con il linguaggio classico, ripreso puntualmente anche se con implicazioni ancora politeiste, oppure il poeta intende riferirsi ai beati del paradiso o agli angeli⁵⁷⁹. La clausola può essere confrontata in particolare con *QS 6.75* ...ἀοιδὸς ὄν ἀθάνατοι φιλέουσι⁵⁸⁰. Il verbo φιλεῖν nella forma dell'imperfetto φιλέεσκον si trova talora alla fine dell'esametro, ma nei carmi epigrafici solitamente prima della cesura trocaica o in altre sedi⁵⁸¹.

30. SGO 16/41/05.1 (data incerta) Παπίας Ἀνικίου μετὰ συνβίου φιλόπατρις

L'aggettivo φιλόπατρις ricorre soprattutto nella prosa greca e nelle iscrizioni onorarie⁵⁸². Per quanto riguarda gli epigrammi sepolcrali, si può menzionare il frammentario *GVI 2030.15* (Siro, II/III d.C.).

SGO 16/41/05.4 πρωτόλογυ πατρίδος, προφανέτατν ἐν μερόπεσσιν

L'epigramma prosegue con una presentazione, alquanto preziosa nella scelta del lessico, dei due coniugi defunti Papia e Costantina, definiti al v. 2 φιλότ[ε]ρνυ. L'aggettivo πρωτόλογος è assai raro e tipico della letteratura greca tarda⁵⁸³. Anche il superlativo προφανέτατος risulta poco usuale; più frequente è l'aggettivo προφανής, benché attestato, in poesia, a partire dall'età ellenistica⁵⁸⁴.

31. SGO 16/59/01.2s. ἐνθάδε τὸν κάλλιτον ἐπιχθονίων λάχε γῆα
(data incerta) Μάξιμον Ἐρμογένου ἐν ἀνθρώπυιν ἰδος ἄριτον

Di Massimo viene ripetutamente celebrata la bellezza – fisica ma anche spirituale – attraverso il superlativo κάλλιτον⁵⁸⁵ e la clausola omerica ἰδος ἄριτον. Dal punto di vista strutturale e lessicale, il v. 2

⁵⁷⁸ Cf. anche p. es. *GVI 130.3s.* (Tegea, II/III d.C.), *SEG 30.156.6* (Attica, III d.C.), *SEG 12.472.11s.* (Caria, data inc.).

⁵⁷⁹ Si propone di vedervi gli angeli in BUCKLER - CALDER - COX 1925, 144; cf. MERKELBACH-STAUER 2001, 281.

⁵⁸⁰ Cf. lo stesso lessico, tra l'altro, in *Or. Sib.* 3.711 e *Orph. L.* 273.

⁵⁸¹ Cf. p. es. Hom. *Il.* 3.388, *GVI 750.5* (Acarmania, III/II a.C.), *GVI 1594.9* (Macedonia, II d.C.), *GVI 1775.6* (Ceo, III/IV d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.147.6, *SEG 30.312.2* (Atene, età crist.). Per l'uso della forma φιλέεσκον nei carmi epigrafici e nella letteratura greca cf. JONES 1978, 342s.

⁵⁸² Cf. p. es. *IG IV²,1 654.1s.* (Epidauro, I d.C.), *SEG 20.136* (Cipro, I d.C.), Plut. *Fab.* 12.3, Cyr. *Hom. Pasch.* in *PG* 77.588.45.

⁵⁸³ Cf. p. es. Bion *Phil.* 16a.5 e Teles 5.5, in cui esso veicola il significato di «primo attore», «protagonista». Per il suo uso nelle iscrizioni cf. p. es. *CIG 2763.11-14* (Caria, II/III d.C.).

⁵⁸⁴ P. es. *GVI 1988.1s.* (Imbro, II/I a.C.), *Or. Sib.* 12.31, nella stessa sede, Opp. *H.* 1.582.

⁵⁸⁵ Talora, specie in età arcaica, l'aggettivo è collocato prima della cesura trocaica: cf. p. es. Hom. *Il.* 2.673, *Od.* 9.11, Hes. *Th.* 120, Marc. Arg. *AP* 5.116.1.

del componimento è confrontabile con Aristot. *Pepl.* 17.1 ἐνθάδε τὸν κάλλιστον ἐπιχθονίων ἔχε γαῖα. L'uso di un aggettivo al superlativo indicante una superiorità accompagnato da ἐπιχθονίων al genitivo partitivo, anche sostantivato, è peculiare del linguaggio epico, come mostra p. es. Hom. *Il.* 9.558 Ἴδεώ θ', ὃς κάρτιστος ἐπιχθονίων γένετ' ἀνδρῶν⁵⁸⁶.

L'espressione ἴδος ἄρις, che può occupare anche altre sedi dell'esametro, è tipica dell'epica arcaica, normalmente al femminile, e ripresa piuttosto raramente nella poesia esametrica successiva, talora riferita anche a personaggi maschili⁵⁸⁷.

Al linguaggio epico è riferibile anche il sintagma ἐν ἀνθρώποις, talora accompagnato – come nel caso dell'epigramma – da un'indicazione di superiorità positiva o negativa, espressa solitamente con un superlativo, o di una particolare virtù o fama. In questa sede riportiamo il modello omerico (p. es. *Od.* 1.95 ἦδ' ἵνα μιν κλέος ἐεθλὸν ἐν ἀνθρώποις ἔχηεν, 1.391 ἠ φῆς τοῦτο κάκιον ἐν ἀνθρώποις τεύχθαι;) e sottolineiamo che in *SEG* 2.424.5 (Macedonia, II d.C.) al sintagma è associata, come in *SGO* 16/59/01.3, la bellezza del *laudandus*, il κάλλος.

32. *SGO* 21/07/02.5 (età cristiana) ἔβρεε Μοῖρα ὀλοή πινυτὸν παῖν, ἄγχι δὲ πάππου

Abbiamo già trattato dell'aggettivo πινυτός al par. 2.1, n. 21. Per quanto concerne il suo utilizzo in questo carme, si può accostare un verso dell'epigrammatista Ateneo, nel quale caratterizza un figlio, in un nesso dalla posizione metrica analoga: τοῦτο Νεοκλήος πινυτὸν τέκος ἦ παρὰ Μουσῶν (fr. 9.225.5).

33. *SGO* 22/45/01.1s. ἐεθλὸς ἐών, ζωετήρι κεκαμμένος, ἐν πολιήταις (497/8 d.C.) ἔπλετ' Ἀναστάσιος πολυδάκρυτος ἄρα παῖν ὁ ἥρω

Il v. 1 celebra l'ἥρω cittadino con un lessico consacrato dall'epica omerica sino alla poesia letteraria ed epigrafica tardoantica. La formula ἐεθλὸς ἐών è tipica dell'*incipit* dell'esametro (Hom. *Il.* 11.471 etc.)⁵⁸⁸. Il participio κεκαμμένος si trova di norma prima della dieresi bucolica, spesso preceduto da ciò di cui il protagonista è provvisto in caso dativo: si veda il modello omerico, p. es. Hom. *Il.* 4.339 καὶ εὖ κακοῖσι δόλοισι κεκαμμένε κερδαλέορον⁵⁸⁹. In questo caso con il termine ζωετήρ, che può occupare la stessa posizione nell'esametro in tutta la poesia greca, s'indica il *cingulum militiae*⁵⁹⁰. La clausola ἐν πολιήταις è presente tra l'altro in *SGO* 05/01/35.1, *GVI* 1001.9 (rispettivamente Smirne e Rodi, II/I a.C.) e *Or. Sib.* 2.104, 2.140.

Nella clausola del v. 2, ipermetro, si riconosce la qualifica del defunto come «eroe», di cui abbiamo già trattato nell'analisi di *SGO* 14/06/14.1 (n. 14). Dal punto di vista formale, la si può confrontare con quella di Hom. *Il.* 5.327 e Hes. fr. 257.4 M.-W., ὃ γ' ἥρω⁵⁹¹.

⁵⁸⁶ Cf. anche *Hymn. Hom.* 15.1s., Ap. Rh. 4.805.

⁵⁸⁷ Come in Hom. *Il.* 17.142, *Or. Sib.* 3.128.

⁵⁸⁸ Cf. anche *CEG* 154.1 (Amorgo, V a.C.) e per altre sedi *GVI* 1066.6 (Mantineia, II d.C.), QS 4.566. Su questo e altri usi vd. GIANNINI 1973, 39.

⁵⁸⁹ Seguito tra l'altro da Ap. Rh. 2.816, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.302, *SGO* 15/02/01.3 (Galazia, IV/V d.C.), Nonn. *D.* 2.348.

⁵⁹⁰ MERKELBACH-STAUER 2002, 430. Per la posizione cf. p. es. Hom. *Il.* 4.213, *Od.* 14.72, Ap. Rh. 2.778, QS 6.243, Nonn. *D.* 4.68, *AP* 7.152.3 (anonimo).

⁵⁹¹ Tra i casi tratti dalla poesia tombale in cui il sostantivo ἥρω occupa la conclusione dell'esametro cf. anche *GVI* 1843.7 (Egitto, I/II d.C.) e *SGO* 07/06/04.4 (Ilio, IV d.C.); va tuttavia precisato che si tratta di un uso eccezionale, dal

34. *SGO 22/61/05.2* τ(οῦ) ἴν[ι]οϛ ἐν προπρ[ε]ῶσι γονεῦϛ[ι] ἔμεγ[άλη] ἄρετή testo oscuro
(età tarda)

Il nesso μεγάλη ἄρετή è omerico (*Od.* 24.193), presente anche all'interno del pentametro nella poesia elegiaca (*Sol. fr.* 27.16 W.) ed epigrammatica, nella quale può essere variamente disposto nel verso⁵⁹².

6.2. Virtù femminili

A differenza di quelle maschili, in molti casi le virtù delle donne possono essere classificate in base al loro statuto e in particolare in base alla condizione di donna non sposata e di sposa e madre⁵⁹³. I passi analizzati di seguito sono dunque ordinati, per quanto possibile, distinguendo tra vergini e altre giovani morte precocemente, mogli e madri.

6.2.1. Vergini e giovani donne

1. *SGO 16/31/93D.18s.* ...διὰ πρ[ε]ϛβυτέρο[υ]
(300-350 d.C.) [χει]ρ[ῶν] β[ά]πτισμα λαβοῦ[σα], ἔνδικον τιμὴν παρθενίης
ἀγνή παρθένος ἦλθον, πίτσιν ἀγί[α]ν ὀρῶ[σα],
φῶϛ ἀέναον ἔχο[υ]σα, Ναυάτων ἀγίων δὲ [γ]ένουσα

Il nesso παρθένος ἀγνή non è sconosciuto alla letteratura greca e alla poesia iscrizionale precedenti il cristianesimo: tra le prime attestazioni va ricordato Aeschyl. fr. 242.1 R.⁵⁹⁴. Successivamente lo si trova in 2 *Cor.* 11.2, un luogo spesso citato dalla posteriore letteratura cristiana in prosa: Paolo ha promesso di presentare i suoi fratelli a Cristo come a uno sposo si presenta una «vergine casta». Il nesso compare, per lo più nella clausola del verso, anche nella poesia a ispirazione cristiana e non solo⁵⁹⁵. L'epigramma per Ammia presenta dunque un lessico tradizionale rivisitato e fatto proprio dalla cultura cristiana. A quest'ultima è legato anche il nesso πίσις αγία⁵⁹⁶.

2. *SGO 16/57/01.1* (data incerta) τοῦτοϛ τὸν τύμβ[ον] Παύλη περ[ι]χαλλεῖ κο[ύρη]
SGO 16/57/01.5 παρθενῶ ἐκθλοτά[τη] δεκαπεντάτει περ ἐού[ρη]

momento che nella maggior parte delle epigrafi esso accompagna semplicemente il nome di persona, unito o meno a una formula di saluto e altri elementi.

⁵⁹² Tra i numerosissimi esempi possibili cf. *CEG* 513.3 (Attica, IV a.C.), *GVI* 2003.22 (Laconia, I a.C.), *SGO* 09/09/17.3 (Bitinia, età imp.).

⁵⁹³ P. es. per gli epiteti delle spose vd. SARTRE-FAURIAT 1998, 219.

⁵⁹⁴ Vd. anche i successivi Choeril. fr. 23.8 Bernabé, *SEG* 30.1479.14 (Frigia, III a.C.) e *SGO* 15/01/01.5 (Galazia, III d.C.). Cf. GRIESSMAIR 1966, 60.

⁵⁹⁵ Soprattutto *Or. Sib.* 8.270, *SGO* 15/01/01.5s. (Galazia, età imp.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.2.97 e Eudoc. *Mart.* 1.85.

⁵⁹⁶ Cf. p. es. Epiph. *Anc.* 118.7.4, Ephr. *Sec. Adv.* 26.6, Thdt. *H.E.* 147.4.

Oltre alle qualità interiori dell'*arete* e della *sophrosyne*, la bellezza fisica è forse una delle doti convenzionalmente più apprezzate in una giovane, non disdegnata neppure negli epigrammi cristiani⁵⁹⁷. La clausola περ[ι]καλλεί κο[ύρη] ricalca una formula dell'epica arcaica: il modello di Hom. *Il.* 16.85 e Hes. fr. 193.11 M.-W. περικαλλέα κούρην è successivamente ripreso anche in Ap. Rh. fr. 7.1.

L'aggettivo ἐσθλή riferito a una donna può essere considerato l'equivalente del maschile ἀγαθός; un esempio di un epigramma che enfatizza questa dote femminile collocandola in apertura è CEG 167 (Chio, V/IV a.C.)⁵⁹⁸; il superlativo ἐσθλότατος è tipico soprattutto del genere epigrammatico⁵⁹⁹. Un parallelo del nesso παρθένω ἐσθλοτά[τη] potrebbe essere considerato QS 12.539 καί ῥα μέγα σπονάχησε καὶ ἴαχε παρθένος ἐσθλή⁶⁰⁰.

3. SGO 16/59/01.6 (data incerta) Ἄττα τε καὶ Μίκκη Κυρίη τε εἶδος ἀρίστη

La stessa virtù del defunto Massimo, la bellezza, è riconosciuta anche all'ultima delle figlie al v. 6, quasi come una caratteristica ereditaria. L'espressione εἶδος ἄριστη si trova normalmente nell'adonio finale dell'esametro; nella letteratura greca, eccettuati i carmi epigrafici⁶⁰¹, è quasi esclusiva della poesia arcaica, nella quale viene riferito a personaggi femminili che si distinguono tra le «figlie» (θυγατρῶν, p. es. Hom. *Il.* 2.715, *Hymn. Hom. Cer.* 146⁶⁰²) o tra le «donne» (γυναικῶν, p. es. Hom. *Od.* 7.57).

4. SGO 22/64/01.1 (età tarda) [κάλλ]λος [ἐ]μοῦ + χάριτάς τε καὶ ἡλικίην ἐρατείνη[ν]

Le virtù di Maria rapite dal destino di morte sono tutte legate alla grazia e alla bellezza della giovane età (vd. anche cap. 3, par. 5.3)⁶⁰³. Di κάλλος e χάριτες risplende Odisseo in Hom. *Od.* 6.237 κάλλει καὶ χάριτι ἐτίλβων..., confrontabile con Ap. Rh. 3.444 κάλλει καὶ χαρίτεσσιν..., ma lessico analogo è familiare anche, più tardi, al Nazianzeno (p. es. *Carm.* 2.1.49.6) e a Nonno (*D.* 22.91)⁶⁰⁴. Il nesso ἡλικίην ἐρατείνη[ν] ricalca la rara clausola omerica ὀμηλικίην ἐρατεινήν (*Il.* 3.175)⁶⁰⁵.

6.2.2. Spose

1. SGO 16/45/02.3 (dopo il 212 d.C.) Ἄμμα σφροσύνης τέρεματ' ἔχουσα μόνη

⁵⁹⁷ Anche se negli elogi cristiani si tende a tralasciare la bellezza fisica (κάλλος), la statura (μέγεθος) e altre qualità esteriori del *laudandus*, considerate secondarie sebbene non di poco conto per gli occhi: per esempi vd. MAZZUCCO 1996, 464-466, FATTI 2004, 618.

⁵⁹⁸ BRUSS 2005, 43s.

⁵⁹⁹ Vd. SGO 01/20/25.10 (Mileto, II a.C.), Phil. AP 6.240.4, GVI 1594.4 (Macedonia, II d.C.).

⁶⁰⁰ Il termine παρθένος è comune all'inizio dell'esametro o del pentametro: cf. p. es. Hom. *Il.* 2.514, *Hymn. Hom. Ven.* 28, Hes. *Th.* 514, Anyt. AP 7.490.1, Ap. Rh. 1.779, SGO 03/06/05.6 (Teo, I a.C.), SGO 13/07/01.1 (Cappadocia, II/III d.C.), GVI 1776.2 (Taso, III d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.2.379, Nonn. *D.* 3.376.

⁶⁰¹ P. es. GVI 92.1 (Filippopoli, II d.C.), IGUR 1246.2 (Roma, III d.C.). Una ripresa tarda si ha in Orph. *A.* 475.

⁶⁰² Cf. CANTILENA 1982, 185.

⁶⁰³ Sulla bellezza e la *charis* vd. HOFFMANN 1992, 343s.

⁶⁰⁴ Una struttura simile si ha anche in Capit. AP 5.67.1 κάλλος ἄνευ χαρίτων τέρεπει μόνον, οὐ κατέχει δέ.

⁶⁰⁵ Ripresa sempre in Gr. Naz. *Carm.* 2.1.51.13 e in Orph. *A.* 1115.

Alla topica espressione (πάσης) ἀρετῆς τέρμα possono essere accostati anche i σωφροσύνης τέρματα cui è pervenuta la defunta Ammia: in questo caso la «virtù» è maggiormente determinata, dal momento che la generica *arete* è sostituita dalla più specifica *sophrosyne*, che in senso cristiano indica la castità⁶⁰⁶.

2. SGO 14/03/03.1 (data incerta) κουριδίη κεκήδευτε περίφρων ἀγλαόμορφος

L'esordio dell'epitaffio presenta le virtù della defunta prima ancora di ricordarne il nome: si tratta di una moglie che in vita ha saputo coniugare bellezza e saggezza, ossia, come di consueto, una qualità fisica e una morale. Il lessico impiegato per descriverle è in parte omerico e in parte più recente. Abbiamo già ricordato al par. 2.1, n. 20 che in Omero περίφρων è un epiteto caratteristico soprattutto – ma non solo – di Penelope, il modello per eccellenza delle spose. Il medesimo personaggio femminile è rievocato anche dall'aggettivo κουριδίη, che insieme a περίφρων contribuisce a riecheggiare fonicamente versi omerici come *Od.* 1.329 κούρη Ἰκαρίοιο, *περίφρων* Πηνελόπεια. L'attributo ἀγλαόμορφος, collocabile al termine del primo o del secondo emistichio dell'esametro, è invece più sporadico e caratteristico della poesia tarda, attestato una volta in Nonno (*Par.* 21.143)⁶⁰⁷.

3. SGO 14/08/01.1s. Παικράτου κούρη πολὺ καλίκτη Γλυκυθύμη (data incerta) ἠ θανεν ἐν θαλάμῳ παναώρια ἔργ' ἰδῦγα

La bellezza della κούρη⁶⁰⁸ protagonista è enfatizzata dal ricorso al linguaggio epico: l'espressione omerica πολὺ κάλλιτος è normalmente collocata dopo il primo *longum* dell'esametro (*Hom. Od.* 11.239, 11.310)⁶⁰⁹. Il v. 2 descrive la drammatica sorte della giovane spirata nel talamo, che dal luogo dove si dovrebbe generare la vita e perpetuare la discendenza diviene, con il consueto rovesciamento, teatro di morte. La clausola coniuga la mestizia del dolore per una scomparsa precoce, evocata dall'aggettivo παναώρια, con il ricordo di un'altra dote della defunta, gli ἔργα, ossia le abilità domestiche prettamente femminili. La qualifica della donna come ἐργάτις allude al suo ruolo di lavoratrice efficiente e di custode dell'*oikos*, e il ricordo degli ἔργα γυναικῶν compare più volte negli epigrammi dell'*Antologia Palatina* e nei carmi iscrizionali⁶¹⁰. Per tratteggiare tale apprezzata qualità femminile l'epitaffio ricorre a una clausola tipicamente omerica ed esiodea:

Hom. <i>Il.</i> 19.245	ἐκ δ' ἄγον αιψα γυναικας ἀμύμονα ἔργα ἰδυία
Hom. <i>Od.</i> 15.418	καλή τε μεγάλη τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα ἰδυῖα
Hes. fr. 23a.4 M.-W.	τρεις οἴαι τε θεαί, περικαλλεα ἔργ' εἰδυῖαι

⁶⁰⁶ Un lessico simile per un uomo che ha raggiunto il culmine della medesima *sophrosyne* si ha nel più antico CEG 692.1s. (Rodi, IV a.C.) τόνδε ποτ' Ἀρχίπολιν δαίμων ἐπὶ τέρματα πάσης || προεβαίνοντ' ἀρετῆς σωφροσύνης cὺν ὄπλοις.

⁶⁰⁷ Altre attestazioni p. es. in [Opp.] C. 2.589, SGO 14/03/02.1 (Licaonia, III d.C.), Orph. *H.* 62.1, AP 7.343.7 (anonimo).

⁶⁰⁸ Il termine κοῦρος nell'epica greca è associato ai valori aristocratici: vd. BERTELLI 1968, 62s.

⁶⁰⁹ Cf. anche un'altra iscrizione frammentaria dell'Asia Minore, MAMA 5.280 (Frigia, data inc.) [τ]ὸν πολὺ κάλλιτον ἄνδρα ---.

⁶¹⁰ Vd. p. es. Antip. Sid. AP 7.423.3 e AP 6.48.1 (anonimo) φιλοεργόν, Antip. Sid. AP 7.413.1-3 e AP 11.272.2 (anonimo) ἔργα γυναικῶν, SGO 16/52/03.1 (Frigia, età imp.) ταλαεργόν. Per questo lessico vd. A.M. RAMSAY 1906, 34, VÉRILHAC 1985, 91-94, GRANDINETTI 1999, 725-727 e 2010, 189-192, TSAGALIS 2008, 212.

Nei versi della poesia arcaica l'adonio finale ἔργ' εἰδυῖα è preceduto da un aggettivo di significato positivo; gli ἔργα in cui l'estinta era esperta sono invece infelicemente παναώρια, «prematuri», o meglio «periti troppo presto»: l'anonimo epigrammatista opera dunque una variazione lessicale rispetto al modello tradizionale, con un passaggio dalla positività alla tristezza del contesto funebre.

4. SGO 16/06/02.1-6 Ζμύρνα **σε τὰν περὶσαμον** ἐγείνατο, Γελλία σεμνή,
(II/III d.C.) Εὐμενέων δ' ὑπέδεκτο κλυτὸν πέδον· **ἀλλὰ** **κὺ μοῦνα**
καλλοσσύνα προφέρεσκες εὐκλέα φῦλ[λ]α γυναικῶν
δῶκε **δέ σοι σοφίην** θεὸς οὐρανῶ ἐνβα[σιλεύων]
ὄφρα **τεὸν φιλέουσα** πόε[ιν κλέος] αφθιτον ἔξειε,
κιρναμέ[νη κάλ]λει σοφίην ἀρετήν τε τ[ελείαν?]

Di Gellia vengono nuovamente esaltate la bellezza e la sapienza, ora definita come un dono di Dio⁶¹¹. Il poeta si serve di espressioni omeriche e che diverranno tipiche della poesia più tarda.

L'aggettivo περὶσημος o περὶσαμος, «assai illustre», è alquanto prezioso in poesia: compare per la prima volta al superlativo in Eur. *HF*. 1017 e successivamente in Callim. fr. 228.54 Pf.; nella poesia epigrammatica ricorre spesso prima della cesura trocaica dell'esametro⁶¹². L'adonio finale dell'esametro ἀλλὰ κὺ μοῦνος, sia al maschile che al femminile, è più volte impiegato da Nonno (*D*. 8.365, 9.78, 11.41); a questo autore si aggiunge un epigramma di Paolo Silenziario, *AP* 16.78.5⁶¹³.

Nella poesia greca, il sostantivo καλλοσύνη compare nella tragedia⁶¹⁴ e negli epigrammi iscrizionali e letterari⁶¹⁵; un'analogia di lessico rispetto all'epitaffio analizzato si trova nel pur frammentario *IGUR* 377.7 (Roma, data inc.), dove la superiorità in bellezza della persona scomparsa è espressa dal verbo προφέρειν: [--]ια προῦφερο[ε καλ]λοσύνη. Quest'ultimo verbo nella forma προφέρεσκον o προφέρεσκε, indicante una superiorità, è piuttosto raro: ricorre, sempre prima della cesura trocaica, in Teocrito (22.183, 25.138), Quinto Smirneo (4.275, 7.274) e un epigramma del III secolo d.C. da Roma, *IGUR* 1246.6. L'aggettivo εὐκλεής è invece mutuato dal linguaggio epico arcaico⁶¹⁶. L'adonio φῦλα γυναικῶν è omerico ed esiodeo: come avviene anche per Gellia, nell'*Iliade* e in Esiodo segue la descrizione della superiorità in bellezza di personaggi femminili (Hom. *Il.* 9.130, 9.272 ...κάλλει ἐνίκων φῦλα γυναικῶν e Hes. fr. 251a.9 M.-W. ...εἶδει ἐκαίνυτο φῦλα γυναικῶν)⁶¹⁷.

⁶¹¹ Per altri esempi dell'associazione di queste virtù vd. GARULLI 2012, 324; sull'associazione di virtù fisiche e spirituali cf. anche p. 340.

⁶¹² P. es. Mosch. *AP* 9.440.6, *SEG* 11.1064.2 (Tegea, II/III d.C.), *AP* 7.338.3 (anonimo).

⁶¹³ Una clausola che si avvicina a queste è in Opp. *H.* 2.299 ἀλλά ἐ μούνη. L'aggettivo μόνος, insieme a πρῶτος, è impiegato anche nella retorica dell'elogio: PERNOT 1993, 705s.

⁶¹⁴ Eur. *Hel.* 383, *Or.* 1386.

⁶¹⁵ In *GVI* 767.4 (Chersoneso, I a.C.) e *SGO* 14/06/09.8 (Laodicea, III d.C., per un καλὸν... κοῦρον, v. 7), riferito a personaggi maschili, è legato alla metafora di una fonte di luce spenta dalla morte. In *GVI* 1553.4 (Creta, I a.C.) l'avvenenza è la virtù che fa invaghiare Ade della defunta Demetria e lo spinge a portarla con sé nel mondo dei morti. In *GVI* 643.8 (Egitto, I d.C.), invece, la bellezza della donna non è tanto fisica, quanto intima, dell'animo.

⁶¹⁶ Per la stessa sede metrica cf. p. es. Hom. *Il.* 17.415, Ap. Rh. 1.73, *GVI* 2038.3,7 (Taso, 100 a.C.), *IG* II/III 2 3,1 4077.2 (Attica, II d.C.), QS 13.509.

⁶¹⁷ Cf. anche Hes. fr. 1.1 M.-W. νῦν δὲ γυναικῶν ἑφυλον αἰετατε, ἠδὲ πέπειται; la formula viene sporadicamente ripresa anche nella poesia successiva, tra cui *Or. Sib.* 2.163. Per il suo riuso nell'epigramma, per il quale «Gellia [...] viene implicitamente posta allo stesso livello delle divine ed eroiche protagoniste dei modelli», vd. GARULLI 2012, 323s.

Se inserito nell'esametro, il sostantivo σοφίη occupa assai spesso la posizione prima della cesura pentemimere⁶¹⁸; nel distico elegiaco si trova prevalentemente prima della cesura del pentametro. Tra i carmi iscrizionali sono notevoli per l'analogia di contesto *GVI* 1925.5 (Campania, I d.C.), dove la *sophia* è un dono della Musa alla defunta Cleopatra, stroncata dall'Invidia per le numerose doti concesse dalle dee (Μοῦσα δὲ καὶ σοφίαν καὶ πακτίδα τὰν φιλέρακτον), e *IGUR* 1358.7 (Roma, III d.C.), dove lo sposo innalza il monumento funebre alla defunta per la sua saggezza (τὸν δὲ τάφον σοφίης ἔνεκεν κυδῶν ἢ παρακοίτι)⁶¹⁹.

Il v. 5 contiene un riferimento al fedele affetto di Gellia per lo sposo, che le ha procurato il *kleos*. L'espressione φιλέουσα πόειν richiama il comune nesso omerico φίλον πόειν, frequente soprattutto nell'*Odissea* (1.363 etc.) e collocato regolarmente prima della dieresi bucolica⁶²⁰. Un lessico simile è in *SGO* 16/31/83A.8 κὲ γὰρ φίλαιέν με πόειν ἴσα Παινελόπτης.

La conclusione dell'epigramma sintetizza le qualità già annunciate nei versi precedenti: la bellezza, la saggezza e la virtù «perfetta» – nella quale, tenendo conto della simmetria del verso rispetto all'intero componimento, si può forse riconoscere l'amore allo sposo –, che Gellia è riuscita a coniugare sapientemente in una vita esemplare, come rimarcato dal raro participio κινναμένη⁶²¹. Anche la collocazione nell'esametro degli altri termini risulta alquanto inusuale, benché si possano rintracciare dei paralleli a partire sin dall'epica arcaica. La bellezza e la sapienza sono associate per esempio in un passo dove il Nazianzeno descrive le virtù del fratello Cesario, *AP* 8.86.2 κάλλει καὶ σοφίη καὶ βασιλῆι φίλον, e in un epigramma dove, per contrasto, non resta nulla delle doti della defunta Musa, *IGUR* 1305.9s. (Roma, II d.C.) ...οὐδὲν ἔτ' ἐν κοί || λείψανον οὐ κάλλους, οὐ σοφίης πέλεται. L'espressione αρετὴ τελεία – se l'integrazione del carne proposta è corretta – ricorre talora nella prosa degli scrittori classici, soprattutto Aristotele, e cristiani⁶²².

5. SGO 14/02/11.3s. μνήμην ἔης ἀλόχου Nonνίης πινυτῆς περ εὐόουης
(data incerta) ἢ χάριν κὲ κῦδος [

L'epigramma per Nonnia è incompleto, ma vi si riconoscono i pregi della saggezza e della grazia, dai quali sembra derivare il κῦδος menzionato al v. 4. La prima di queste due virtù è evocata con la clausola omerica πινυτῆς περ εὐόουης (Hom. *Od.* 20.131 etc.), episodicamente ripresa nella poesia esametrica successiva, anche collocata nel primo emistichio del verso⁶²³.

I sostantivi χάρις e κῦδος sono associati nello stesso verso, sebbene in un'altra posizione metrica, dopo la cesura trocaica, in Hom. *Il.* 4.95 πᾶσι δέ κε Τρώεσσι χάριν καὶ κῦδος ἄροιο, analogo a *Od.* 15.320⁶²⁴.

⁶¹⁸ Cf. p. es. *Hymn. Hom. Merc.* 483, *Theogn.* 1157, *CEG* 560.2 (Atene, IV a.C.), *Or. Sib.* 2.125, *SGO* 09/09/13.1 (Bitinia, età imp.), *GVI* 2030.19 (Siro, II/III d.C.), *GVI* 1846.2 (Egitto, III d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.125.3, *Orph. H.* 63.11.

⁶¹⁹ Sulla virtù della *sophia* e i doni delle Muse vd. VÉRILHAC 1978, 105-121 e 1982, 59-66.

⁶²⁰ Assai piú raramente ripreso dai poeti successivi: Gr. Naz. *AP* 8.27.1, *Nonn. D.* 40.128. Cf. anche Eur. *IA.* 908.

⁶²¹ Nella poesia greca il participio del verbo κιννάειν o κιννάειν è attestato a partire da Pindaro (*N.* 3.78); nella poesia in esametri compare piuttosto tardi ed è variamente collocato all'interno del verso: cf. p. es. Nic. *Alex.* 75, *Opp. H.* 5.275, Gr. Naz. *Carm.* 2.2.5.136, *SGO* 02/09/17.2 (Caria, IV/V d.C.), *Nonn. Par.* 2.51.

⁶²² Cf. p. es. Aristot. *EN.* 1101a.14, Gr. Nyss. *Hom. 1-15 in Cant.* 6.285, Ephr. *Serm. asc.* 164, Chrys. *Hom. in Ps. 118 in PG* 55.675.

⁶²³ Come in Ap. *Rh.* 4.65 e in Gr. Naz. *Carm.* 1.2.29.176.

⁶²⁴ La formula, che può comprendere anche il verbo ὀπάζειν in clausola, è rintracciabile inoltre in Sol. fr. 19.5 W. e Gr. Naz. *Carm.* 2.2.1.289, sempre nella posizione metrica omerica. Gli stessi sostantivi si trovano, in una collocazione diversa, in *AP* 1.17.3.

**6. SGO 02/09/28.1-4 ἀντί φιλοξενίη[ς] τε καὶ εὐσεβέων χάριν ἔργων
(IV-V d.C.) Κλαυδίη οἰχομ[έ]νων εε Δίκη κυ[δ]ήνατο τύμβω
κουριδίωι καθ[α]ρὸν δὲ δέμας [συ]μείξεν ἀκοίτ[η]
[Κλα]υδίη εὐσεβί[αι]ιν ἀειμνή[τ]οιικ κομῶσα**

Le iscrizioni tombali frequentemente rendono noto che «si è eretto il monumento in cambio (ἀντί) di qualche beneficio avuto da parte del dedicatario, ed espresso da una sua qualità»⁶²⁵. Per esempio, in *CEG* 41i.2 (Attica, VI a.C.) il padre onora il figlio con il *sema* che lo ricorda in cambio della sua *arete* e *saophrosyne*: εἶμα πατέρη Κλέ[β]βολος ἀποφθιμένοι Χενοφάντοι || θεῆκε τόδ' ἀντ' ἀρετῆς ἐδὲ σαοφροσύνης. In questo scambio, che implica un meccanismo di reciprocità tra il morto e il vivo, vengono coinvolte l'astratta virtù del primo e la concreta attività di innalzare il monumento funebre dal parte del secondo⁶²⁶.

Dal punto di vista formale, l'*incipit* del v. 1 è accostabile all'anonimo *AP* 9.160.2 ἀντί φιλοξενίης βίβλον ἔδωκε μίαν. La φιλοξενία costituisce una virtù comunemente rimarcata negli elogi dei defunti. Alcuni esempi più antichi si hanno in *CEG* 140 (Etolia, VII a.C.) Προμάθο τόδε εἶμα φιλοξένο ἀνδρός e in *CEG* 123.1 (Tessaglia, V a.C.) Γάστρονος τόδε εἶμα φιλοξένο...⁶²⁷. Per quanto riguarda l'eusebeia femminile nell'epigramma classico, va menzionato *CEG* 603 (Attica, IV a.C.), in cui essa si esplica nell'affetto per lo sposo nutrito in vita dalla defunta⁶²⁸. Similmente, considerando che *SGO* 02/09/28 ribadisce il ricongiungimento – almeno nella tomba – dei due coniugi, si potrebbe forse ipotizzare che le opere di pietà di Claudia non riguardino solo, in senso stretto, il culto a Dio, ma anche l'amore al marito.

L'apigramma contiene alcune espressioni confrontabili con il linguaggio di Nonno. La clausola εὐσεβέων χάριν ἔργων è presente in *D.* 13.542 νόστιμος ἀγκὰς ἔμαρψεν, ὄν εὐσεβέων χάριν ἔργων (cf. anche *Par.* 7.79 εὐσεβέος χάριν ἔργου), ma la più breve porzione χάριν ἔργων preceduta o meno da un genitivo plurale trova delle affinità, oltre che con il poeta di Panopoli (*Par.* 3.60 etc.), anche con altri epigrammi⁶²⁹. L'espressione «opere pie» o «opere di pietà» compare soprattutto nella poesia più recente, tra cui *Or. Sib.* 11.149 εὐσεβῆς ἔργον (in clausola) e altri epigrammi, come Gr. Naz. *AP* 8.31.3 εὐσεβίης ἔργου e *AP* 1.10.28 ἔργα... εὐσεβίης⁶³⁰.

⁶²⁵ DETTORI 2010, 123; sui motivi per cui viene realizzata la dedica introdotti da ἀντί cf. anche p. 128s. e vd. in partic. LAZZARINI 1976, 110s., 283 n. 749, 289 n. 785. Su questo formulario nell'epigramma dedicatorio cf. VOTTÉRO 2002, 84. Sul tema della sepoltura come ricompensa per i meriti dello scomparso vd. anche LATTIMORE 1942, 221s. Uno scambio che coinvolge l'eusebeia – ma con un lessico differente e tra parti pure differenti – si ha anche in *CEG* 603, tra la defunta e la Tyche, che in cambio (χάρις) della sua virtù le concede di essere sempre ricordata dal marito (vv. 5s. εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἔστιν, || καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δῶκε τ[ύ]χη φθιμένει): vd. TSAGALIS 2008, 133.

⁶²⁶ DERDERIAN 2001, 84. Per l'analisi dell'analogia espressione ἀντί φιλημοσύνη vd. CASSIO 2007, 15s. In TSAGALIS 2008, 278-280 si analizzano due usi distinti della preposizione ἀντί seguita dal genitivo: essa indica la ricompensa per un servizio offerto allo stato o a un singolo con il significato di «in cambio di», ma nell'epigramma funerario può anche assumere il significato di «invece di» e introdurre l'«ἀντί-formula» sul modello τάφον ἀντὶ γάμου, oppure può far intendere che il posto del defunto è preso dalla sepoltura (p. es. *CEG* 153, Amorgo, V a.C. ἀντὶ γυναικὸς ἐγὼ Παρίο λίθο ἐνθάδε κειμαι): vd. ECKER 1990, 223-227.

⁶²⁷ Vd. ECKER 1990, 64-67, AGOSTI 2007, 41, DETTORI 2010, 124. Sull'ospitalità come virtù apprezzata sin dall'epigramma arcaico cf. SOURVINOU-INWOOD 1995, 172.

⁶²⁸ TSAGALIS 2008, 46.

⁶²⁹ Tra i quali *SEG* 30.156.7 (Attica, III d.C.) e *AP* 1.17.3 (Costantinopoli, V/VI d.C.).

⁶³⁰ Per il contesto funerario segnaliamo *GVI* 668.5 (Tracia, II d.C.), dove è paradossalmente il *taphos* a compiere un'opera pia nei confronti dei defunti e dei vivi che li piangono; cf. anche *IGUR* 737 (Roma, data inc.), dove il defunto *loquens* ricorda l'eusebḗς ἔργον degli amici che lo hanno seppellito. Sul plurale εὐσεβί[αι]ιν, «atti di pietà», alquanto raro ma presente anche in *SGO* 22/71/02.1 (εὐσεβιάων), cf. RIGSBY 2000, 115. Sul tema e altre espressioni vd. VÉRILHAC 1982, 8-10.

Sempre nel contesto tombale l'aggettivo ἀείμνητος (v. 4) segue la cesura trocaica in diversi casi: vi è legato al nome o allo statuto del defunto che resterà sempre nella memoria dei vivi (personaggi femminili in *GVI* 1635.3, Egitto, IV/V d.C. ἀειμνήτου Μακαρίης; *IGUR* 1273.6, Roma, I/II d.C. ἀμνήτη παράκοιτι), ai suoi pregi e alla sua fama (*GVI* 1504.7, Eubea, III a.C. ἀειμνήτοις δ' ἐπαίνοισ), oppure al monumento che della memoria stessa si fa garante (*GVI* 552.3s., Egitto, III/II a.C. ἀείμνητον... μνημεῖον)⁶³¹.

Oltre alle più esplicite virtù dell'ospitalità e della pietà, poste in risalto tramite la collocazione nell'esordio del carme e alla ripetizione al v. 4, di Claudia è allusivamente celebrata anche un'altra qualità: la purezza del corpo (v. 3) si riferisce con ogni probabilità alla fedeltà coniugale. Anche l'espressione καθαρόν δέμας è rintracciabile in un verso di Nonno, *Par.* 13.47 εἰνοδίης· καθαρόν γὰρ ὅλον δεμας..., confrontabile dal punto di vista lessicale con *Par.* 3.26 εἰ μή τις καθαροῖσι δέμας λουτροῖσι καθαίρων. La celebrazione dell'amore sponsale che non viene distrutto neppure dalla morte permea così tutto il carme: Dike e la Moira hanno riunito rispettivamente ai vv. 2s. e 5s. il marito e la moglie nella sepoltura, e quest'ultima può vantare una totale dedizione al compagno anche nella custodia della temperanza nel matrimonio.

7. SGO 22/71/04.2s. τῆς πινυτῆς Μεγάλη[ς], ἠπερ χαρίεσσα πέλουσα (537/8 d.C.) κάτθανεν <ἐν> νεότητι αἰδίμα πάντα λάχουσα

Il v. 2 coniuga la saggezza di Megale nell'epiteto πινυτῆς e la grazia in χαρίεσσα. Entrambi sono termini omerici: del primo abbiamo già avuto modo di trattare nel par. 2.1, n. 21; con il secondo si possono confrontare invece, in tutta la letteratura greca, altri versi dove esso segue il quarto *longum* a partire dal modello omerico, p. es. Hom. *Od.* 3.58⁶³².

L'aggettivo αἰδίμιος del v. 3 normalmente si riferisce a persone che in quanto degne di canto verranno ricordate dai posteri (ἐκκομμένοι, p. es. Hom. *Il.* 6.358, seguito da Callim. *Lav. Pall.* 121 e Gr. Naz. *AP* 8.219.2), ma nel contesto funerario può connotare la sepoltura che garantisce la memoria del defunto, come in *IG XI,4* 1105.9 (Melo, III a.C., dove pure essa è ἐκκομμένοι αἰδίμιον) e soprattutto *GVI* 264.1 (Batanea, II d.C.), dove la tomba è notevole e αἰδίμιον anche per il fatto di essere περικαλλέε.

8. SGO 14/12/01.14 (data incerta) τὴν σεμνήν φιλάδελφον ἐμ[οῖ] [παράκοιτ]ιν ἀρίστην
SGO 14/12/01.16 πικ[τ]ὴν ἐνκρατίης οἰκονόμον, ἐγ[θὰδ' ὄμ]οίαις

Il defunto dell'epigramma indugia nel presentare al passante anche la sposa con lui seppellita, di cui ricorda la nobiltà (v. 14 σεμνήν)⁶³³, l'affetto per i fratelli (v. 14 φιλάδελφον), l'appartenenza a una famiglia di sacerdoti (v. 15 γενεῆ ἱερέων) e la moderazione (v. 16 ἐνκρατίης).

L'attributo φιλάδελφος è attestato a partire dalla tragedia, per lo più come nome proprio⁶³⁴. In *GVI* 761.7, Taso, II/I a.C. καὶ κούρην φιλάδελφον, ἀποφθιμένη δὲ πρὸς Ἄιδαν si ha un esempio del suo uso

⁶³¹ Per gli epigrammi dell'*Antologia Palatina* cf. anche Meleag. *AP* 12.257.5, Leont. *AP* 7.575.3, *AP* 1.10.27.

⁶³² Altri esempi posteriori in *CEG* 358 (Corinto, 600-550 a.C.?), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.29.39, Agath. *AP* 7.614.1. Per il participio πέλουσα o altre forme metricamente equivalenti dello stesso verbo nella clausola dell'esametro cf. *AP* 9.135.2 (anonimo), *IG XIV* 2461.9 (Marsiglia, data inc.).

⁶³³ L'aggettivo σεμνός compare dopo il primo *longum* dell'esametro o del pentametro assai raramente e in particolare in *SEG* 8.717.8 (Egitto, II d.C.) e *SGO* 09/09/12.2 (Bitinia, data inc.), dove è riferito ad alcune spose.

in senso letterale, ossia l'applicazione a una fanciulla affezionata ai fratelli. Viene inoltre impiegato una sola volta nel *Nuovo Testamento*, in 1 Petr. 3.8, un passo nel quale l'autore invita i fedeli a essere «animati da affetto fraterno», ossia ad amarsi l'un l'altro come fratelli nella fede⁶³⁵; più frequente è invece il corrispondente sostantivo φιλαδελφία, «amore fraterno», un sentimento raccomandato sia da san Paolo che dallo stesso san Pietro (p. es. in *Heb.* 13.1 e 1 Petr. 1.22). L'epiteto della sposa protagonista può alludere quindi all'affetto non solo per i fratelli di sangue, ma anche per gli altri fedeli della comunità cristiana. Nella letteratura greca il nesso παράκοιτις ἀρίστη, benché formato da lessico omerico e tradizionale, non ricorre, a mia conoscenza, nello stesso verso.

L'ultimo pregio della donna ricordata, la moderazione, offre al poeta l'occasione per una citazione evangelica. L'espressione πιπτην οἰκονόμον può essere infatti ripresa direttamente dal *Vangelo* di Luca, nell'ammonizione da parte di Cristo a farsi trovare pronti al suo ritorno come un amministratore fidato che, premiato del suo zelo e della sua fedeltà, verrà messo dal padrone a capo della servitù: Lc. 12.42 τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιπτὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ; La medesima è impiegata anche in 1 *Cor.* 4.2, in un'analoga esortazione alla fedeltà indirizzata ai destinatari, «servi di Cristo e amministratori dei misteri di Dio» (ὡςδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιπτὸς τις εὐρεθῆ), e a sua volta viene riutilizzata nella letteratura cristiana successiva⁶³⁶.

9. SGO 14/03/04.5 (data incerta) οὔπερ δὴ ἄλοχος πιπτηὴ μάλα πολλὰ καμοῦσα

Una sposa «saggia», che ha «molto faticato» per far erigere una stele al marito, è definita con un lessico tradizionale. I due termini ἄλοχος e πιπτηή sono abitualmente associati nello stesso verso – esametro o pentametro – negli epigrammi iscrizionali, specialmente dell'area orientale⁶³⁷.

10. SGO 14/10/01.3 (IV/V d.C.) τοῦδ' ἄ[λ]οχο[ς] κερδνή] ετήλην ἐπὶ τύ[μ]βῳ [ἔ]πιηξεν

Una situazione simile all'epigramma precedente si ha anche in questo, dove la moglie «prudente» pone la stele sulla tomba del vescovo Domno. La donna viene indicata con un nesso omerico (*Hom. Il.* 24.730 etc.), frequente nelle iscrizioni dell'Oriente greco⁶³⁸.

6.2.3. Madri

⁶³⁴ P. es. *Soph. Ant.* 527. Per il suo uso come nome proprio all'interno dell'esametro, spesso nella stessa sede dell'epigramma (prima della cesura trocaica), cf. *SGO* 06/02/32.1.9 (Pergamo, età imp.), *Gr. Naz. Carm.* 2.2.1.197. Per l'uso in senso letterale nella prosa greca cf. p. es. *Xen. Mem.* 2.3.17.4. Un esempio di φιλαδελφία è in *Callim. Ep.* 20 Pf., per una fanciulla che si suicida non resistendo al dolore per la morte del fratello: *AMBÜHL* 2002, 19-22.

⁶³⁵ Per altri usi nella letteratura e nelle iscrizioni cristiane vd. *BANDY* 1963, 247, *BILE* 2002, 136.

⁶³⁶ Cf. p. es. *Or. Hom. in Jer.* 11.3, *Gr. Nyss. Hom. in Cant.* 6.296, *Rom. Mel.* 53.22.2 M.-Tr. Ma cf. anche Robert, *Et. Anat.* 299, n. 2 πιπτότατον οἰκονόμον τῆς πόλεως Εὐφρώνα Ἰθάρου τοῦ Ἰθάρου τρις τοῦ Μενίππου.

⁶³⁷ Tra i quali *GVI* 555.3 (Rodì, II a.C.), *SGO* 18/01/21.1 (Pisidia, III d.C.), *SGO* 14/06/22.1 (Laodicea, IV d.C.), *SGO* 16/57/01.2 (Frigia, data inc.).

⁶³⁸ *SGO* 16/63/01.1 (Frigia, II d.C.), *SEG* 8.726.10 (Egitto, II d.C.), *SGO* 22/13/01.4 (Siria, II/III d.C.), *SGO* 16/34/20.5 (Frigia, data inc.), *SGO* 14/02/04.9 (Frigia, data inc.). Per un altro metro cf. anche *Eur. fr.* 543.4 K.

1. **SGO 14/06/03.1 (313 d.C. circa)** τύμβον Γενναδείου πατήρ καὶ **πότνια μήτηρ**
SGO 16/31/93D.5 (300-350 d.C.) κλήι σε πατήρ κὲ πᾶσα πάτρη κὲ **πότνια μήτηρ**

Due madri di altrettanti giovani defunti vengono menzionate nei rispettivi epitaffi tramite un nesso omerico⁶³⁹. La formula *πότνια μήτηρ*, spesso preceduta da *πατήρ καί*, è assai comune nell'*Iliade* come nell'*Odissea* (*Il.* 1.357 etc.) e si trova regolarmente nella clausola dell'esametro anche nella poesia successiva. Ma proprio per la sua «eccessiva omericità» è poco usata nella tarda antichità, e ancor meno lo è il «formularissimo» *πατήρ καὶ πότνια μήτηρ*⁶⁴⁰.

2. **SGO 13/07/02.2 (IV-V d.C.)** Εὐθυμία ἀγαθή, **εωφροσύνης ἀγαίτις**
SGO 13/07/02.4 Ἀθηνίων τίμηρε **μητέρα τὴν πιτυτήν**

La madre viene onorata dal figlio con un monumento che la fa ricordare come modello di saggezza e moderazione oltre che di bontà (dell'epiteto *ἀγαθή* abbiamo già trattato al par. 2.2, n. 1).

Il termine *ἀγέτις* (o *ἡγέτις*) che connota Eutimia è usato in un epigramma di Antipatro di Sidone, *AP* 7.425.3, dove indica la prerogativa femminile della conduzione della casa simboleggiata dall'arco, uno degli emblemi che adornano la tomba di Miro⁶⁴¹. L'aggettivo *πιτυτή* è invece applicato alla *μήτηρ* in due passi di Omero, *Od.* 20.131 e 21.103.

3. **SGO 16/31/75.9 (III d.C.)** καὶ βείον καὶ **τέκνα τὰ φιλοτόργως ἀνέθρεψεν**

L'affetto e la cura per la prole di Ermione sono ricordati tramite un lessico rintracciabile in vari passi della poesia e della prosa greca relativi alla crescita amorosa dei figli. Per la comune espressione *τέκνα τρέφειν* in particolare si possono confrontare numerosi versi dalla poesia in esametri, distici elegiaci e trimetri a partire dal modello omerico *Il.* 1.414 ὦ μοι τέκνον ἐμόν, τί νύ ε' ἔτρεφον αἰνὰ τεκοῦσα; e *Od.* 14.223 ...ἢ τε τρέφει ἀγλαὰ τέκνα⁶⁴².

- SGO 16/31/75.6s.** γλυκυτάτη **συμβείψ** εὐγνώμονι **παρὰ πᾶσιν**
τῇ τὸ φιλάνδριον ετέμμα ἀπενενκαμένη

Alla defunta sono attribuiti anche il convenzionale epiteto *γλυκυτάτη* e l'assai piú ricercato *εὐγνώμων*, che è impiegato raramente in poesia, a partire dall'età ellenistica⁶⁴³. Altrettanto prezioso è

⁶³⁹ L'epiteto *πότνια* in Omero qualifica personaggi femminili di stirpe regale; probabilmente, in un primo tempo l'epiteto faceva parte del sistema formulare di Era (*πότνια Ἥρα*), per poi essere applicato anche ad altri personaggi femminili dall'analoga struttura metrica: MUREDDU 2008, 100.

⁶⁴⁰ AGOSTI 2010b, 346. Attestazioni posteriori alla poesia arcaica e tarde si hanno p. es. in *IGUR* 1228.6 (Roma, I/II d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.400, Nonn. *D.* 1.7, *AP* 1.45.2. Per l'uso della clausola omerica negli epitaffi cf. anche GARULLI 2012, 312.

⁶⁴¹ Cf. anche Io. Gramm. 2.289 καὶ φθονεῖν μάστιγι πολύκκιος ἡγέτις ὄρφνη.

⁶⁴² Altri esempi in Eur. *Med.* 1029 (ripreso in [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 908), *GVI* 1078.5s. (Acarmania, II a.C.), *Stud. Pont.* III 93.3 (Ponto, data inc.). Per il verbo *τρέφειν* accompagnato dall'avverbio *φιλοτόργως* nella prosa cf. p. es. Plut. 17.258.d, Thdt. *Rom.-Philm.* in *PG* 82.637.37s., Const. VII Porph. *Transl.* 319.20.

⁶⁴³ Per lo piú al nominativo: cf. p. es. Theocr. 14.61, Men. fr. 794.1 K.-A., Agath. *AP* 16.41.7, *AP* 16.354.4 (anonimo). Per l'espressione della clausola *παρὰ πᾶσιν*, anche in altre sedi dell'esametro e normalmente associata a sostantivi

l'attributo φιλόανδριον: il piú comune φίλανδρος trova le prime attestazioni nella tragedia (p. es. Aeschyl. *Th.* 902, riferito al πέδον, ma con il differente significato di «che ama i propri uomini» o «popoloso»⁶⁴⁴; il passo piú degno di nota nel contesto cristiano è sicuramente *Tit.* 2.4, in cui Paolo auspica che le donne anziane sappiano insegnare alle piú giovani l'amore per il marito e per i figli: ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλόανδρους εἶναι. Tra gli epigrammi sepolcrali si distingue *GVI* 2005.47 (Sardegna, I/II d.C.), in cui l'aggettivo è posto nel verso conclusivo, in piena evidenza; il marito Filippo spera di riunirsi a Pomptilla, la devota sposa defunta: συνκεράσαι ψυχῆι πνεῦμα φιλανδροσύτη⁶⁴⁵.

**4. SGO 24/23.3s. (IV d.C.) η πάχη πιτυτῆ εσο[φροσύνη
κάλλι τε καὶ ἔργοις]**

Il pur frammentario epigramma ripropone nuovamente le convenzionali virtù per cui la sposa del sacerdote Miro è celebrata: la saggia moderazione – la castità in senso cristiano –, la bellezza e l'abilità nelle «opere» femminili. Per quanto riguarda queste ultime, al v. 4 si riconosce, benché incompleta a causa del cattivo stato di conservazione dell'iscrizione, una citazione dell'*incipit* di un verso omerico in cui si descrivono le virtù di Ippodamia: Hom. *Il.* 13.432 κάλλει καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσί...

**5. SGO 14/02/08.3 (data incerta) εὐκαὶ ἀρετὰς κά τε ἔργα εσοφροσύνην τε μεγίστην
SGO 14/02/08.8 ἠνορέη καλλίετη καὶ ἠλικίην ἔρατινή**

Il marito Emiliano incide sul monumento funebre le usuali virtù femminili di Micca, elencate al v. 3. Il v. 8 risulta invece piú interessante; il vigore, la bellezza e l'«età amabile» sono rievocati con un linguaggio che ricalca quello omerico, in particolare *Il.* 6.156 τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἠνορέην ἔρατεινήν, verso parzialmente ripreso anche dal piú tardo *IGUR* 1226.4 (Roma, III/IV d.C.) κάλλος τε ἠνορέην τ' ἀγανοφροσύνην τε νόον τε. Una notevole analogia lessicale e di valori si ripresenta anche in Nonn. *D.* 30.193 ἠνορέην καὶ κάλλος ὑπέρετρον ἠλικος ἤβης.

Volendo ulteriormente analizzare il v. 8 del carme nei suoi elementi lessicali costitutivi, vi si riconoscono termini tradizionali in collocazioni metriche per lo piú attestate già nella poesia arcaica, ovvero il sostantivo ἠνορέη a inizio esametro e l'aggettivo κάλλιετος prima della cesura trocaica⁶⁴⁶; ribadiamo come la clausola, che abbiamo già incontrato in *SGO* 22/64/01.1 (par. 6.2.1, n. 4), riprenda quella di Hom. *Il.* 3.175 ὀμηλικίην ἔρατεινήν. L'aggettivo ἔρατεινός occupa normalmente la clausola dell'esametro⁶⁴⁷; nella poesia sepolcrale può descrivere persone (p. es. *SGO* 05/01/43.5s. Smirne, II a.C. θύγατερ), luoghi come la patria del defunto (*IGUR* 1260.2, Roma, II/III d.C. πάτρης Κυμόνης ἔρατινῆς; *GVI* 1308.5, Egitto, III d.C. πάτρην ἔρατεινήν; *IGUR* 1200.4, Roma, III/IV d.C. γῆς Ἀκίης ἔρατινῆς) o altre virtù, oltre alla giovane

indicanti i mortali (βροτοῖσι, ἐπιχθονίοισι ἀνθρώποισι), vd. *Hymn. Hom. Ven.* 32, *Or. Sib.* 14.111, *AP* 16.361.5 (anonimo, in clausola).

⁶⁴⁴ Cf. anche il successivo Aret. *AP* 15.33.5.

⁶⁴⁵ Cf. anche *IG* V,1 957.b.3 (Laconia, età rom.). L'appellativo, come altri simili, è tipico anche delle iscrizioni giudaiche, che elogiano le virtù dei defunti nei confronti dei familiari: TESTINI 1958, 537s. Su φίλανδρος e il lessico dell'amore coniugale vd. VÉRILHAC 1985, 99-102, GRANDINETTI 1999, 727.

⁶⁴⁶ Per il sostantivo ἠνορέη cf. p. es. Hes. *Th.* 619, Ap. Rh. 1.1198, QS 4.484; per l'aggettivo κάλλιετος cf. Hom. *Il.* 2.673, Hes. *Th.* 120, *SGO* 16/59/01.1 (Frigia, data inc.).

⁶⁴⁷ Cf. p. es. Hom. *Il.* 5.210, Hes. *Th.* 136, [Opp.] C. 1.48, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.410, QS 6.480.

età (CEG 599.4, Attica, IV a.C. ἀρετήν καὶ σωφροσύνην ἐρατεινήν; SGO 18/10/01.4, Pisidia, III d.C. ὁμοφροσύνην τ' ἐρατεινήν).

6. SGO 14/06/22.1-4 ἔνθ' ἄλοχος πιτυτὴ [ἀν]δρὸς κρατεροῦ ὑπόκιτ[ε]
(IV d.C.) τοῦνομα Οὐεναυία π[ι]τυτόφρωνος ἰδος ἔχ[ου]σα
τῆς δ' ἦτυ χαρίεν [κὲ] ἐράμιον ἦτο πρόσωπ[ον],
ὄμματ<α> δ' ὄτε βοός. μιν[υ]νθαδίη δ' ἔτελεύτα

A partire dal nesso ἄλοχος πιτυτὴ dell'esordio, ben quattro dei nove versi dell'epitaffio per Venavia si soffermano a descriverne i pregi con un lessico epico.

La parte piú evidente è forse la clausola del v. 2: l'espressione εἶδος ἔχουσα (o εἶδος ἔχουσι), solitamente preceduta dall'aggettivo che connota l'εἶδος, è ricorrente nella poesia arcaica, p. es. *Hymn. Hom.* 12.2 ἀθανάτην βασιλείαν ὑπέροχον εἶδος ἔχουσαν, *Hes. Th.* 908 Ὠκεανοῦ κούρη πολυήρατον εἶδος ἔχουσα⁶⁴⁸. L'aggettivo πιτυτόφρων, che nel carne descrive l'aspetto di Venavia, è invece assente nell'epica arcaica, ma ben attestato prima della dieresi bucolica nella poesia iscrizionale successiva e negli autori tardoantichi, solitamente applicato alle donne⁶⁴⁹.

Il v. 3 riecheggia probabilmente *Hom. Il.* 18.24 χεύατο κὰκ κεφαλῆς, χαρίεν δ' ἦρχυνε πρόσωπον, la stessa struttura del quale si ha anche in *Hymn. Hom.* 31.12⁶⁵⁰ e che è ripreso in *Nonn. D.* 1.527 καὶ πῆ μὲν χαρίεντος ἐς ἄργυρα κύκλα πρόσωπου⁶⁵¹. L'aggettivo ἐράμιος compare nella letteratura greca a partire da *Semon. fr.* 7.52 W; la sua posizione prima della dieresi bucolica è sistematica in Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1.2.29.255 etc.)⁶⁵².

La caratteristica degli ὄμματα ὄτε βοός allude all'epiteto epico βοῶπις (*Hom. Il.* 1.551 etc.)⁶⁵³.

7. SGO 15/02/08.2 (data incerta) ἦς ἀρετὰς κρύπτειν οὐ [δύ]ναται θάνατος
SGO 15/02/08.4 τὴν ὁδὸν εὐσεβείως ἦνυσε τὴν βιότιον

L'epitaffio dichiara che il ricordo della straordinaria *arete* della defunta non potrà essere annientato neppure dalla potenza di Thanatos. Un concetto e un lessico simili si presentano in CEG 479 (Attica, IV

⁶⁴⁸ Per alcune riprese successive, anche in altre sedi metriche, cf. p. es. *Callim. fr.* 490 Pf. γρήϊον εἶδος ἔχουσα (su cui vd. HOLLIS 2009, 329s.), *GVI* 1684.5 (Chersoneso, I/II d.C.), *GVI* 1594.1 (Macedonia, II d.C.), [Opp.] *C.* 2.451, *IG* XII,5 65.2 (Nasso, III d.C.), *Gr. Naz. Carm.* 2.1.45.207, *Nonn. D.* 2.207, *Marc. Arg. AP* 5.89.1, *IG* V,1 960.5 (Laconia, data inc.).

⁶⁴⁹ Esempi delle sue attestazioni si hanno in *Or. Sib.* 8.500, *GVI* 93.1 (Siracusa, II/III d.C.), *Gr. Naz. Carm.* 1.1.7.61, *Nonn. D.* 48.287. In *AP* 3.8.1 e *QS* 14.630 è riferito a Odisseo: BANDY 1963, 235.

⁶⁵⁰ Cf. CANTILENA 1982, 319.

⁶⁵¹ Per il termine πρόσωπον alla fine dell'esametro cf. anche p. es. *Hom. Il.* 19.285, *Od.* 15.332, *Or. Sib.* 8.356, *GVI* 1836.3 (Atene, II d.C.), *IGUR* 1344.7 (Roma, II d.C.), *Gr. Naz. Carm.* 1.2.29.329, *Nonn. D.* 48.750, *Iul. Aegypt. AP* 7.599.1. Per l'aggettivo χαρίεν prima della cesura pentemimere cf. anche *Hom. Il.* 22.403, *Od.* 5.231, *IGUR* 1149.7 (Roma, IV d.C., in cui caratterizza la morte dei due coniugi defunti), *Marc. Arg. AP* 5.104.5.

⁶⁵² Per la stessa posizione cf. anche p. es. *Mosch. Ep. Bi.* 20, *Crin. AP* 7.643.1, *IGUR* 1303.9 (Roma, II d.C.), *Nonn. D.* 32.27, *Orph. H.* 34.5.

⁶⁵³ Cf. anche, piú tardi, *QS* 2.643, *Nonn. D.* 17.240. Sull'uso di βοῶπις vd. DEE 1994, 33, 81, 136, MUREDDU 2008, 105s.

a.C.), dove si afferma che la *sophrosyne* di Crisante non può essere nascosta dalla tomba, anche se il suo corpo, coperto dalla terra, non è più visibile⁶⁵⁴:

κόμα μὲν ἐντὸς γῆς κατέχει, τὴν σωφροσύνην δέ,
Χρυσάνθη, τὴν εἰς οὐρανὸν κατέκρυψε τάφος.

La virtù dell'anonima donna protagonista dell'epitombio 5 soprattutto nel percorrere piamente «la via della vita». Il v. 4 si può confrontare con *SGO* 01/20/25.10 (Mileto, II a.C.), nel quale ricorrono lo stesso verbo e l'immagine di «compiere la via della vita», nonché un aggettivo indicante una qualità positiva: ἐσθλοτάταν βιοτᾶς ἐξανύσαντος ὁδόν. L'espressione ὁδὸν ἀνύειν (o verbi derivati), sia in senso letterale che metaforico, è frequente in tutta la letteratura greca⁶⁵⁵; per la poesia segnaliamo un verso di Gregorio di Nazianzo, *Carm.* 1.1.36.29 μέγ' ὅτε καὶ πυμάτην ξυνήν ὁδὸν ἐξανύσαιμι; sempre quest'autore usa ripetutamente il nesso «via della vita», ὁδὸν βίτου (*Carm.* 2.1.45.88, *AP* 8.160.2)⁶⁵⁶.

8. *SGO* 14/06/16.3 (data incerta) ἐνθάδ' ἀναπαυθεῖς σὺν [ἀ]δελφοῖς ἑμοῖς καὶ παρθένῳ μητρὶ

Con l'indicazione ossimorica «madre vergine» l'epigramma allude al fatto che la protagonista, una volta rimasta vedova, non si è risposata⁶⁵⁷. La vedovanza delle donne è per i cristiani una «condizione onorata»; i testi sacri recano gli esempi di Giuditta e della profetessa Anna del *Vangelo* di Luca, rimasta senza marito sino a ottantaquattro anni; san Paolo considera le seconde nozze di una vedova «un ripiego scusabile» e le sconsiglia ai migliori fedeli. Anche gli epitaffi cristiani conoscono l'elogio della castità vedovile; la devozione della moglie al marito scomparso è un motivo che emerge già negli epigrammi classici, ma comprova essenzialmente il perdurare dell'affetto coniugale oltre la morte, mentre per i cristiani «la vedovanza era ammirata per una ragione molto diversa: non per l'amore che si mostrava al defunto marito, ma per la dipendenza da Dio»⁶⁵⁸, per cui la loro *fides* diveniva «una perpetua fedeltà a Cristo da osservarsi per tutta la vita»⁶⁵⁹. Si possono menzionare *AP* 7.324.2 (anonimo), la cui protagonista ha «sciolto la cintura per un unico uomo», ossia ha condiviso la propria intimità unicamente con il primo sposo (μόνον ἐνὶ ζώναν ἀνέρι λυκαμένα), e *IGUR* 1311.2 (Roma, III d.C.), in cui la vedova di un console afferma di essersi «unita solo a lui» (...τῷδε μιγεῖσα μόνῳ); per contrasto, in *GVI* 1148 (Smirne, II a.C.) una donna rimasta sola e costretta dalla consuetudine (v. 8 θέμις) a risposarsi si sorprende ad amare maggiormente il secondo marito (ἀλλὰ καὶ οὐ ποθέουσα πλέον, φιλέοντα δὲ μεῖζον || ...πόειν, vv. 9s.)⁶⁶⁰. Chiamare una

⁶⁵⁴ GRIESSMAIR 1966, 96. Sul tema dell'incapacità della morte di nascondere la virtù del defunto – legato all'immortalità della memoria e della fama –, con altri esempi, vd. LATIMORE 1942, 258.

⁶⁵⁵ Cf. p. es. Aesop. 188.2, Plb. 10.49.5, Chrys. *Ep.* 52.651, *SEG* 7.195.7 (Siria, IV d.C.).

⁶⁵⁶ Cf. anche p. es. Men. *Sent.* 673 Pern. προέχων ὄδουε τὴν βίου «μακρὰν» ὁδόν.

⁶⁵⁷ Sui termini *univira* e μόνανδρος presso i cristiani vd. TESTINI 1958, 374, 427 e p. 537 per il diverso uso nelle iscrizioni giudaiche e vd. MASSARO 2008, 239 per alcuni esempi del tema tratti dalla letteratura classica. Cf. LANE FOX 1991, 391 per la definizione di «madre vergine» e PEPE 2014, 197s. per gli epitaffi latini che specificano la vedovanza della defunta e che essa si è conservata fedele al primo marito.

⁶⁵⁸ Le definizioni sono tratte da LANE FOX 1991, 375-377; cf. anche pp. 326-328, dove si offre una sintesi: «A differenza degli Ebrei, molti maestri cristiani concordavano con S. Paolo nel considerare le seconde nozze un pessimo ripiego, mentre c'era una minoranza che le riteneva senz'altro peccaminose». Sono in particolare i novaziani a rifiutare decisamente le seconde nozze sia per i laici sia per i membri del clero: vd. CALDER 1923, 83, 89, con riferimento specifico a quest'epigramma, e TESTINI 1958, 531. Per la devozione femminile a un unico coniuge vd. GRANDINETTI 1999, 727.

⁶⁵⁹ BROWN 1992, 137; sulla vedovanza femminile vd. pp. 134-140, 237-255.

⁶⁶⁰ Cf. VÉRILHAC 1985, 101, SCHIRIPA 2010, 166.

donna «madre vergine» rievoca inoltre immediatamente la figura della Vergine madre di Cristo, che così viene definita in molti passi della letteratura cristiana, tra i quali ricordiamo a titolo esemplificativo [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 820 *στέγουσα νῦν ἄπιθι, μῆτερο παροθένε*⁶⁶¹.

9. SGO 22/61/03.1 (449/450 d.C.) Εὐσεβίης τόδ[ε] κῆμα καὶ ἐχέφρωνος ἠθείς

Di Eusebia resta sconosciuta la condizione. Per elogiarne la saggezza, il difettoso v. 1 riutilizza un raro epiteto omerico, ἐχέφρων: come l'aggettivo περίφρων, di cui costituisce un'«alternativa prosodica», esso esalta la φρόνησις della donna e probabilmente in origine connota Penelope (Hom. *Od.* 4.111 etc.)⁶⁶², ma è applicato anche a figure maschili (p. es. QS 6.580) e attestato poi soprattutto nel Nazianzeno (*Carm.* 1.2.1.389 etc.) e in Nonno (*D.* 1.91 etc.), oltre che nei carmi epigrafici⁶⁶³.

6.3. Virtù cristiane

Esaminiamo di seguito i meriti ispirati ai nuovi valori cristiani, dal rapporto con Dio alla pratica delle virtù sino all'amore e alla cura per il prossimo, secondo i due aspetti complementari, cari ai cristiani, della contemplazione e dell'azione⁶⁶⁴.

6.3.1. Il discepolato del Pastore

SGO 16/07/02.3 (216 d.C.) οὖνομα [Ἰ]λέξανδρος Ἄντ[ω]νίου, μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ

Il verso, ipermetro, riprende palesemente il v. 3 del celebre epitaffio per Abercio: *SGO* 16/07/01.3 οὖνομ' Ἰβέρκιος ὁ ὢν μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ. Il defunto è un «discepolo» del Pastore, ossia di Cristo, come i suoi primi seguaci, chiamati dai *Vangeli* μαθηταί⁶⁶⁵. Sempre ai *Vangeli* la definizione di Cristo come «buon pastore» è ben familiare (Mt. 26.31, Lc. 15.4, Io. 10.11, etc.) e viene frequentemente ripresa dalla letteratura cristiana⁶⁶⁶.

6.3.2. L'amicizia con Cristo

⁶⁶¹ Cf. anche p. es. Chrys. *Nat. Chr.* in *PG* 61.764.54, Didym. *Trin.* in *PG* 39.893.42, Thdt. *Inc.* in *PG* 75.1461.18s.

⁶⁶² Vd. DEE 2000, 533, MUREDDU 2008, 100, 108.

⁶⁶³ P. es. *SGO* 01/12/13.5 (Alicarnasso, tarda età ellen. o prima età imp.); *GVI* 365.1 (Tessalonica, II d.C.), *MAMA* 1.229.1 (Pisidia, data inc.).

⁶⁶⁴ Per le quali cf. LIZZI 1987, 52, 60. Sulle virtù cristiane, specialmente nei rapporti umani, vd. SAMELLAS 2002, 120-124.

⁶⁶⁵ CALDER 1929, 2.

⁶⁶⁶ Cf. p. es. Or. *Fr. in Lc.* 58b.4, Gr. Nyss. *Hom. 1-15 in Cant.* 6.364.10, Epiph. *Hom. Ass.* in *PG* 43.481.25. Ma in MARCONE 2014, 258-260, 263 si mostra come, in età tardoantica, l'immagine s'inerisca in una tradizione più complessa, anche giudaica e classica.

SGO 14/02/04.5 (data incerta) ἄγνός ἀπιρόγαμος Χριστοῦ φίλος, ὃν Θεὸς αὐτός

Del defunto Diomede vengono ricordate numerose virtù, ma è soprattutto l'essere «amico di Cristo» a nobilitarlo⁶⁶⁷. Il sintagma Χριστοῦ φίλος sembra costruito, con una variazione in senso cristiano, sulla formula omerica Διὶ φίλος (nella medesima sede del verso), indicante che un eroe o un'altra divinità sono particolarmente cari a Zeus, come in *Il.* 6.318 ἔνθ' Ἔκτωρ εἰς ἦλθε Διὶ φίλος, ἐν δ' ἄρα χειρὶ; analoghi per la struttura sono anche *Ap. Rh.* 2.312 ἀτρεκέες, ὅσα δ' ὄρωρε θεοῖς φίλον, οὐκ ἐπικεύω e, sebbene con una costruzione metrica lievemente differente in cui φίλος è preceduto da termini trisillabici, *QS* 3.457 Πηλεὺς, ὃς μακάρεσσι φίλος περιώσιον ηεν e *Nonn. D.* 11.397 τοῖος ἔην ἐρόεις Καλάμῳ φίλος, ἄνθος Ἐρώτων; la medesima sua posizione può essere inoltre confrontata con quella di δάμου φίλος in *CEG* 143.3 (Corcira, VII a.C.) ἐς γὰρ πρόξενφος δάμου φίλος· ἀλλ' ἐνὶ πόντοι⁶⁶⁸. L'evidente scarto tra i modelli e l'epigramma per Diomede riguarderebbe quindi l'essere amici di una divinità classica da una parte e di Cristo dall'altra. Si può notare inoltre la differente costruzione del sintagma, ovvero che φίλος è seguito dal dativo nei modelli epici classici e dal genitivo nell'epigrafe; quest'ultimo dettaglio potrebbe indicare un più stretto rapporto d'intimità tra Diomede e Cristo, forse rimandando a luoghi evangelici come *Io.* 15.15, dove Gesù stesso dichiara ὑμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους. L'espressione Χριστοῦ φίλος è impiegata nella stessa sede dell'esametro anche da Gregorio di Nazianzo in un contesto molto vicino a quello funerario, dove il poeta s'interroga sulla sorte del proprio corpo dopo la morte, chiedendosi se sarà un fedele di Cristo o un empio a chiudergli gli occhi per l'ultima volta (*Carm.* 2.1.43.15s.)⁶⁶⁹.

6.3.3. Il servizio di Dio

1. SGO 11/10/03.1 (III-IV d.C.) οὐνομά μοι Κοφοκ[λεία] λάτρις δὲ θεοῦ ζῶντο[ς]

La definizione di «serva del Dio vivente» trova alcuni precedenti soprattutto in Euripide, dove non è infrequente incontrare «servitori» della divinità, sia generica (*HF.* 823 ...κάμῃ τὴν θεῶν λάτριν, *Ion* 4 Ἐρμῆν... δαιμόνων λάτριν) sia esplicitamente nominata (*Tr.* 450 ...τὴν Ἀπόλλωνος λάτριν). Tra gli epigrammi iscrizionali notevole è *IGUR* 1191.3 (Roma, I/II d.C.), per un'anonima «serva dei beati» originaria di Alessandria: πάντων μὲν μακάρων ἀγνὴν λάτριν... Un «servo di Dio» è inoltre Giuliano in *GVI* 396.1 (Serdica, III/IV d.C.) ὁ κλεινὸς στρατιαῖσι θεοῦ λατρις ἐνθάδε κεῖτε, verso che per la struttura simile si può confrontare con il precedente *GVI* 378.1 (Cos, II/III d.C.), per un «servitore delle Ninfe»: οὐνομα Χρυσόγονος Νκυνφῶν λάτρις ἐνθάδε κεῖτα[ι].

⁶⁶⁷ Cf. SAMELLAS 2002, 122.

⁶⁶⁸ Per quest'epigramma vd. ECKER 1990, 88-110, DERDERIAN 2001, 84s. e BRUSS 2005, 88s. Per la stessa posizione del termine φίλος all'interno dell'esametro dell'epigramma cf. anche *CEG* 112 (Beozia, 500 a.C.?) ἀσπερτοῖ[ς] καὶ χεῖνοιαι φανῆς φίλος [ἐνθάδε κεῖται]; comparabile è anche *Callin. fr.* 1.16 W. ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἔμπης δῆμοι φίλος οὐδὲ ποθεινός: vd. in proposito SOURVINOU-INWOOD 1995, 375; sul formulario che mostra il defunto come amato dai concittadini e dagli stranieri e rimpianto dal popolo nell'epigramma arcaico cf. p. 172. Sul rapporto tra il δῆμος e il defunto cf. DERDERIAN 2001, 97s.

⁶⁶⁹ Sempre per Greg. Naz., ma in un altro metro, cf. anche *Vit.* 55 πλάνης τὸ πρόθεον, ὑπεροχὸν Χριστοῦ φίλος. Per l'espressione Χριστοῦ φίλος nella letteratura cristiana cf. p. es. *Cyr. H. Catech.* 15.22.16, *Ephr. Serm. Comp.* 394.1, *Chrys. Poenit.* 1-9 in *PG* 49.298.8. Per le iscrizioni tombali in prosa si possono confrontare anche *IC* II XXIV 1-4 (Creta, IV/V d.C.) e Grégoire, *Recueil* 164.1-4 (Lesbo, data inc.). Sulla qualifica di Θεοῦ φίλος del defunto in *MAMA* 8.162.4 cf. A.M. RAMSAY 1906, 24.

Le espressioni *λάτριε Θεοῦ* o *λάτριε Χριστοῦ* non sono invece molto diffuse nella letteratura cristiana. Per quanto concerne la poesia, rileviamo a titolo esemplificativo due versi del Nazianzeno, *Carm.* 2.1.45.287s., contenente il sintagma *Θεοῦ λάτριε*, e *AP* 8.2.2 Βασίλιε, *Χριστοῦ λάτρι*⁶⁷⁰.

2. *SGO* 14/12/01.17 (data incerta) μνή[μης τ]ε μν[ή]μης τε χάριν θεράπεναν Ἰ(ησοῦ)
 3. *SGO* 22/61/04.1 (VII d.C.) [Ἰησοῦ] Χριστοῦ [θε]ράπαινα [Ἐλέ]νη πέλεν...

Anche se i carmi che le ricordano provengono da due regioni assai lontane tra loro, le protagoniste vantano entrambe il privilegio di essere definite «serve di Gesù Cristo». L'espressione con il termine *θεράπαινα* o con il diminutivo *θεραπεινίδιον* è rara nella letteratura cristiana, ma può essere resa anche con *δούλη*⁶⁷¹. La nuova virtù può essere ispirata a passi biblici come l'episodio dell'annuncio del *Vangelo* di Luca, dove Maria si definisce ἡ δούλη Κυρίου (Lc. 1.38); anche gli apostoli sono chiamati *δοῦλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου* in *Ac.* 16.17. Nelle iscrizioni cristiane i «servi» espressi con il sostantivo *θεράπων* sono soprattutto personaggi maschili, mentre più numerose sono le *δούλαι*⁶⁷².

4. *SGO* 16/06/01.7 (data incerta) cὺν Ῥούβη μεγάλιο θ(εο)ῦ Χρ(ι)στοῦ θεράποντι
 5. *SGO* 22/61/07.1 (III/IV d.C.) --- τόδε cῆμ[α], [θ]εοῦ θεράποντος ὑψίστου

Come negli ultimi due carmi citati, anche in questi, nonostante la diversa provenienza dei documenti epigrafici, compare un lessico analogo che conferma la diffusione di un linguaggio condiviso in vaste aree del mondo greco. Nella letteratura cristiana, l'espressione *θεράπων Θεοῦ* caratterizza soprattutto personaggi dell'*Antico Testamento*, primo tra tutti Mosè (così definito già in *I Par.* 16.40)⁶⁷³.

6.3.4. La grazia di Dio

- SGO* 14/06/11.1s. γαῖα Γερόντιον ἦδε χυτὴ χάδεν, οε περὶ πάντα
 (data incerta) ἀνθρώπους μεμέλητο θεοῦ χάριτ[ο]ς ἐπὶ γαίης

⁶⁷⁰ Cf. anche Gr. Naz. *Carm.* 2.2.1.25s., Thdr. Stud. *Iamb.* 124.24 οἷα Θεοῦ λάτριε πράξει βιότητί τ' ἀρίστη, Ephr. *Chron.* 473 Χριστοῦ λάτριε, 10259 θεοῦ λάτριε.

⁶⁷¹ Sul nesso *δοῦλος* (o *δούλη*) τοῦ Θεοῦ, «servo (o serva) di Dio», vd. GUARDUCCI 1978, 307.

⁶⁷² Spesso i cristiani si definiscono *δοῦλοι* di Cristo, a sua volta chiamato Κύριος: per questo lessico e i relativi esempi vd. TESTINI 1958, 382, BREMMER 2002, 104s. Cf. inoltre alcuni passi dagli autori cristiani: Ath. *Virg.* M28.2.1 δούλη τοῦ Χριστοῦ, Ath. *Virg.* 22.6 δούλην... κυρίου, Pall. *H. Laus.* 46.4.3 Χριστοῦ εἰμὶ δούλη, Bas. Sel. *V. Thecl.* 2.14.42 τοῦ Χριστοῦ θεραπεινίειν, Eudoc. *Cypr.* 1.318s. ...Χριστοῦ μεγάλου θεραπεινῶν. Vd. esempi di «servi» (*θεράποντες*) in CALLANDER 1906, 161 n. 13, 163 n. 21. Per le *δούλαι* nelle iscrizioni cf. p. es. *MAMA* 7.104 (Laodicea, data inc.), *RECAM* II 469 (Galazia, data inc.), *Stud. Pont.* III 12.1-4 (Ponto, VI d.C.).

⁶⁷³ Or. *Cels.* 7.41.21, Gr. Nyss. *V. Mos.* 2.148.13, Epiph. *Haer.* 2.309.12 (Mosè), Bas. *Virg.* 5.64.1 (Giobbe), Chrys. *Hom. Prec.* in *PG* 64.464.42 (Elia). Per le iscrizioni cf. p. es. *MAMA* 8.221.4-7 (Licia, data inc.), *AP* 1.4.1 (Costantinopoli, V d.C.: Giovanni il Battista).

I versi coniugano un concetto cristiano, l'occuparsi della θεοῦ χάρις – un sintagma frequente nel *Nuovo Testamento* e di conseguenza nella letteratura e nelle iscrizioni cristiane⁶⁷⁴ –, con una forma tradizionale. L'espressione ...περὶ πάντας || ἀνθρώπους... a cavallo di due versi si può confrontare infatti con Hom. *Od.* 1.235s. e 4.231s. (con il nesso al genitivo)⁶⁷⁵. Anche la clausola ἐπὶ γαίης è omerica (*Il.* 13.565 etc.) e viene ripresa nella poesia esametrica successiva e negli epigrammi⁶⁷⁶. Il verbo μέλειν nella forma μεμέλητο o altre simili metricamente equivalenti prima della cesura trocaica, piú ricercato, è documentato invece nella poesia greca a partire dall'età ellenistica (Theocr. 17.46)⁶⁷⁷.

6.3.5. Il desiderio di Dio

SGO 16/31/85.5 (data incerta) ὄς ἐπό[θ]ησε θεόν, λιπὼν τὸν κόσμον ἅπαντα

L'esametro rimarca il disinteresse di Eutichiano per le effimere realtà mondane e, viceversa, l'ardente desiderio di Dio che lo animò in vita, un sentimento dell'anima espresso con un lessico assai simile già nel libro dei *Salmi*: 41.2s. ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχὴ μου πρὸς σέ, ὁ θεός, 83.3 ἐπιποθεῖ καὶ ἐκλείπει ἡ ψυχὴ μου εἰς τὰς αὐλάς τοῦ κυρίου⁶⁷⁸. Il medesimo concetto è familiare a Gregorio di Nazianzo, che nei suoi epigrammi si riferisce piú volte al desiderio del cielo e della divinità da parte dei defunti con lo stesso verbo: si vedano *AP* 8.8.3 ...Βασιλείου ἐς οὐρανόν, ὡς ποθέεσκεν, l'analogo *AP* 8.29.6 ἦλατ' ἐπουρανίην εἰς ἄντυγα, ὡς ποθέεσκεν e soprattutto *AP* 8.53.1 ἡ Τριὰς, ἦν ποθέεσκες...; tutta la famiglia del poeta fu accomunata, in *AP* 8.77.6, da ...ζῶης εἰς πόθος οὐρανίης⁶⁷⁹.

6.3.6. La «parola di vita»

SGO 14/03/05.3 (data incerta) χῆρε δ' ἐν μεγάλ[ου λόγου] βίῳ ἐπέχου[α]

La defunta trovò la gioia della sua vita nel possedere in casa «la parola di vita». Quest'ultima espressione parrebbe una citazione, adattata al verso, di *Phil.* 2.15s., un invito di san Paolo a risplendere in mezzo ai contemporanei «come astri nel mondo, tenendo salda la parola di vita»: ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες⁶⁸⁰. Con il sintagma λόγος τῆς ζωῆς nel *Nuovo Testamento* si può indicare anche, piú nello specifico, il Figlio di Dio stesso, come in 1 Io. 1.1⁶⁸¹. Alla luce di questa

⁶⁷⁴ Per il *Nuovo Testamento* cf. p. es. *Lc.* 2.40, 1 *Cor.* 1.4, *Tit.* 2.11, 1 *Petr.* 4.10. Nelle iscrizioni l'espressione può comparire da sola, accompagnata da nomi di persona e altri elementi, o ancora può introdurre o concludere testi piú complessi, soprattutto funerari: cf. p. es. *SEG* 18.672.23 (Egitto, data inc.).

⁶⁷⁵ Sull'uso del nesso πάντες ἄνθρωποι nella poesia arcaica vd. GIANNINI 1973, 23.

⁶⁷⁶ Cf. p. es. *Ap. Rh.* 3.679, *Or. Sib.* 5.100, *SGO* 09/09/17.16 (Bitinia, II/III d.C.), *GVI* 367.1 (Campania, II/III d.C.), *Gr. Naz.* *AP* 8.151.1, *SGO* 16/35/02.1 (Frigia, IV d.C.), *IGUR* 1224.3 (Roma, data inc.).

⁶⁷⁷ Cf. anche *SGO* 09/07/09.3 (Bitinia, età ellen.), *QS* 11.180, *Nonn. D.* 36.283.

⁶⁷⁸ Cf. p. es. anche i successivi *Gr. Nyss. Virg.* 23.7.37 e *Ath. Exp. Ps.* in *PG* 27.560.18, rispettivamente per il desiderio di vedere Dio e della sua vicinanza.

⁶⁷⁹ Sul desiderio di Dio per la sua bellezza e l'amore che ne deriva vd. WILKEN 2006, 248-250.

⁶⁸⁰ L'osservazione è in MERKERBACH-STAUER 2001, 71.

⁶⁸¹ Per il recupero dello stesso sintagma λόγος ζωῆς negli autori cristiani cf. anche *Eus. Pasch.* in *PG* 24.705.24, *Gr. Naz. Or.* 40.37.19s. (*PG* 36.412.41). L'espressione «parole di vita» con un lessico simile a quello dell'epigramma si trova in un passo poetico – ma in un metro differente – di Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1.2.33.58 θεῖοις νοήμασι τε καὶ βίου λόγῳ).

considerazione si può forse interpretare l'epigramma per Nession non solo nel senso che essa era dedita all'ascolto della parola di Dio, ma anche che trascorreva la sua vita quotidiana «in casa» alla costante presenza del Signore.

6.3.7. La fede

SGO 16/53/99.7 (IV d.C.) [κα]ὶ δόντες δοκιμὴν πίστε[ω]ς

L'epitaffio per i figli del sacerdote Doroteo è purtroppo in cattivo stato, ma al v. 7 si riconosce un nesso, δοκιμὴν πίστεως, la «prova della fede», riconducibile al *Nuovo Testamento* e in particolare al δοκίμιον πίστεως di cui si parla in Iac. 1.3, un'esortazione a sopportare le prove della fede, che producono pazienza, e in 1 Petr. 1.7, dove la medesima fede messa alla prova è paragonata all'oro che si purifica con il fuoco⁶⁸².

6.3.8. La preghiera

SGO 16/41/15.3-12
(data incerta)

εὐχῆς καὶ λιτανίης
προσευνητὸν ἄνακτα
5 ὕμνοις καὶ κολακίης
τὸν ἀθάνατον ἐδωκάπι·
εὐχομένη πανήμερον

παννύχιον θεοῦ φόβον
ειχεν ἀπ' ἀρχῆς
10 ἀγγελικὴν ἐπικοπήν
καὶ φωνὴν εἶχε μέγιστον
Νανὰς ἠύλλογημένη

Il modello della *προφήτις* che trascorre le sue giornate e le notti in incessante preghiera potrebbe essere l'anziana profetessa Anna, una vedova di ottantaquattro anni ricordata dal *Vangelo* di Luca nell'episodio della presentazione di Gesù bambino al tempio, che «non si allontanava mai dal tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere» (Lc. 2.37 ἢ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείας καὶ δεήσεων λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν)⁶⁸³.

Il lessico è prevalentemente confrontabile con quello dei prosatori cristiani. L'associazione dei due termini εὐχή e λιτανεία è usuale soprattutto in Eusebio di Cesarea, mentre la preghiera incessante, che dura giorno e notte, espressa con gli aggettivi παννύχιοι e πανήμεριοι si rintraccia più volte in Teodoro⁶⁸⁴; un'analogia lessicale si ripresenta anche, benché in un contesto completamente differente, in un passo di Nonno, *D.* 24.250s. ἢ δὲ *πανημεροῖη καὶ παννυχίη πέλας ἰστοῦ* || Παλλάδος ἔργον ἔτευχε παλίλλυτον...

⁶⁸² Per la ripresa dell'espressione negli autori cristiani vd. in partic. Eus. *Ps.* in *PG* 23.940.49, *M.P.* 10.2.6 (con il verbo διδόναι, come nell'epigramma) e cf. anche Ath. *Ep. Cast.* in *PG* 28.861.31.

⁶⁸³ Sui *prophetai* nella tarda antichità e presso i cristiani vd. DODDS 1965, 53-68 e in partic. pp. 54, 58 per la loro definizione presso il *Nuovo Testamento* e la Chiesa delle origini e la facoltà di parlare per ispirazione dello Spirito Santo.

⁶⁸⁴ P. es. Eus. *V.C.* 4.61.1.4-2.1, *Const. Imp.* 3.3.3s., *Const. Imp.* 16.2.10; Thdt. *H. Rel.* 4.12.6s., 23.2.7. Per la preghiera incessante può forse essere utile anche un confronto con un passo della *Historia Monachorum in Aegypto* (8.39): τὸ δὲ ἔργον αὐτοῦ ἦν τὸ πανημέριον εὐχὰς τῷ θεῷ ἀποδιδόναι, ἑκατοντάκις μὲν ἐν νυκτί. Per contrasto, cf. altri usi del termine παννυχίς nella letteratura greca in ACOSTA-HUGHES-BARBANTANI 2007, 444. Per il verbo δωσπεῖν avente come oggetto Dio o Cristo cf. Gr. Nyss. *Inscr. Ps.* 5.47.27, Eus. *Ps.* in *PG* 23.389.32, Chrys. *Hom. in Mt.* in *PG* 58.618.52.

L'espressione φόβος θεοῦ, «timore di Dio», è diffuso nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento* e nei Padri della Chiesa⁶⁸⁵.

6.3.9. La pietà

SGO 22/71/02 Ἄλφιοιο τὸ κῆμα, εἰνεκεν εὐσεβιάων
(età tarda) πέμψε θεὸς μετὰ πότμον ὀπηθέμεις· εὐσεβέες υἱοί

Per i seguaci della nuova fede la devozione religiosa rappresenta uno tra i valori più importanti; Gregorio il Taumaturgo la indica come la «madre delle virtù», «inizio e fine di tutte le virtù», mentre secondo il Nazianzeno vale la pena di ricordare il γένος del *laudandus* solo se nei discendenti delle varie generazioni viene trasmesso quest'unico elemento fondamentale⁶⁸⁶.

Nel breve epitaffio la pietà è propria non solo del defunto Alfio, ma probabilmente anche degli υἱοί, descritti con il convenzionale epiteto εὐσεβής⁶⁸⁷, secondo la tendenza propria della poesia sepolcrale a elogiare anche i membri della famiglia che rimangono in vita⁶⁸⁸. Se invece s'intende il senso «Dio inviò (*scil.* il defunto Alfio) dov'è giusto che i pii (*scil.* risiedano)», l'aggettivo riguarderebbe unicamente la persona scomparsa (sul problema della concordanza tra εὐσεβέες e υἱοί e dell'interpunzione vd. più nel dettaglio il cap. 3, par. 4.3.8. Altri esempi in cui il defunto viene elogiato dal carne epigrafico per la sua pietà e riceve il premio ben meritato, tra cui quello di andare a risiedere dopo la morte in un luogo di beatitudine con gli altri pii, sono assai frequenti⁶⁸⁹.

6.3.10. La cura per i poveri

1. **SGO 14/02/12.6 (data incerta)** φθωχῶν θρέφθηρ' ἀμώμη τε σοφή τε
2. **SGO 16/32/03.3 (data incerta)** τὸν πτωχοὺς φιλέοντα [εἴ]νεκεν εὐσεβίης

Ispirata ai nuovi valori evangelici è la virtù di amare e accudire i poveri dimostrata da Aurelia Nonna e da Domno.

L'amore per gli indigenti trova origine nel modello della povertà e umiltà di Cristo, il quale «umiliò se stesso» (*Phil.* 2.8) e, «da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2 *Cor.* 8.9), nonché nella sua dichiarazione «beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli» (Mt. 5.3). In molti passi dei Padri della Chiesa emerge la convinzione che nutrire gli ultimi significa servire Cristo e accumulare un tesoro in cielo⁶⁹⁰. L'azione di prendersi cura dei poveri è dunque una

⁶⁸⁵ P. es. *Pr.* 1.7, *Pss.* 13.3, *Rom.* 3.18 (che riprende il passo dei *Salmi*), *IG IV* 437.1-5 (Sicilia, III d.C.), *Eus. Is.* 1.62.83, *Gr. Naz. Carm.* 2.1.35.5, *Ath. H. Ar.* 36.2.5.

⁶⁸⁶ MAZZUCCO 1996, 472, 476s. con i puntuali riferimenti ai testi, soprattutto *Gr. Naz. Or.* 7.2. La devozione religiosa, insieme al *tropos* (il comportamento), nella prospettiva di Gregorio è definibile altresì come uno dei valori fondanti della «nobiltà come qualità interiore» (FATTI 2004, 651). Vd. anche WILKEN 2006, 223.

⁶⁸⁷ Un es. in MANGANARO 1994, 83s. Un altro es. d'iscrizione tombale dedicata al defunto per la sua pietà e che contiene l'espressione εἰνεκεν εὐσεβίης è *MAMA* 7.342 (Frigia, data inc.).

⁶⁸⁸ Per un procedimento analogo vd. anche *IG XIV* 527.1s. (Sicilia, età crist.) ἀδελφοὶ εὐσεβεῖς ἐποίησαν εὐν μητροὶ ἐκ τῶν αὐτ[ῶν].

⁶⁸⁹ P. es. *GVI* 802.7 (Renea?, II/I a.C.), *GVI* 1289.1s. (Egitto, II/III d.C.), *IGUR* 1226.9s. (Roma, III/IV d.C.).

⁶⁹⁰ Cf. p. es. Hipp. *Consumm.* 44, Chrys. *Hel. et vid.* in *PG* 51.346, *Synax.* in *PG* 59.756, Proc. *G. Cant.* 1669, Io. D. *Parall.* in *PG* 95.1468.24; sui passi tratti dal *Nuovo Testamento* vd. WILKEN 2006, 228s. Sull'atteggiamento verso i

virtù tipicamente cristiana, incomprensibile per i pagani, secondo i quali la loro condizione è segno della malevolenza della divinità⁶⁹¹; gli *ptochoi*, al contrario, sono idealizzati dai seguaci di Cristo, non tanto per la loro povertà materiale in sé, ma perché si trovano in una condizione di «totale dipendenza da Dio»⁶⁹².

Formalmente, *SGO* 14/02/12.6 riutilizza un termine piuttosto raro, *θρέπτειρα*, attestato già nella produzione teatrale (Eur. *Tr.* 195; cf. anche *Lyc. Al.* 1258), ma ricorrente nell'esametro dall'età ellenistica⁶⁹³ e normalmente riferito a città o luoghi (p. es. Meleag. *AP* 7.417.1 *νᾶκος ἐμὰ θρέπτειρα Τύρος...*, Or. *Sib.* 11.234 *πότνι ἄλεξάνδρεια, κλυτὴ θρέπτειρα πολλῶν*), più tardi anche a persone (p. es. Nonn. *D.* 41.214 *παρθένος Ἀκτραίη, χροσέης θρέπτειρα γενέθλης*). Tra le iscrizioni cristiane in cui affiora la medesima sollecitudine per gli ultimi portiamo l'attenzione su *Stud. Pont.* III 20.12s. (Laodicea, data inc.), in cui l'azione benevola dei defunti verso i poveri (*πτωχοὺς ἐνέπληρα[ν] ἀγαθῶν*) è esplicita tramite una chiara citazione del *Magnificat* (Lc. 1.53 *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν*), con una variazione di soggetto da Dio ai fedeli scomparsi.

6.3.11. La dedizione ai deboli e alla patria

**1. *SGO* 14/12/01.5-10 5 Τηλ[...].δη[...].τερος μετρῶν χηρῶν ἐπαρωγός,
(data incerta) παρθέ[νου] [ἐν]κρατίης ὁ διάκονος, ἐσθλός ὑπουργός[ε],
 [εὐσεβί]ης θεσαυρὸς ἐπαρχίης ἐπίλεκτος,
 δόγ[ματος] [οὐρ]ανίου ὁ διδάσκαλος ἡϊθέοισιν,
 καὶ σοφὸς [ἐν με][ρόπ]εσσι δικασπῶλος ἔπλετο πιετός.
10 ἡγεμόειν ξ[υνέδρου]νον, ἴε[σ]αι δὲ μυρία φῦλα.**

Termini tradizionali, dal significato talora rivisitato alla luce del cristianesimo, sono giustapposti a nuovi concetti, con un'attenta scelta del lessico.

Al v. 5 l'aggettivo ἐπαρωγός, «difensore», è tipicamente epico e presente in Omero (*Od.* 11.498)⁶⁹⁴; in Gregorio di Nazianzo si trova sistematicamente nella clausola dell'esametro (*Carm.* 2.1.16.95 etc.). Il sostantivo διάκονος nel senso di «servitore» del v. 6 è diffuso già nella poesia classica (p. es. Eur. fr. 375.1 K.) e nei *Vangeli* (Mc. 10.43 etc.); successivamente assume il significato tecnico di «ministro», «diacono», anche al femminile⁶⁹⁵. Il termine ὑπουργός, qui nel significato di «servo», è assai raro in poesia, più frequente nella prosa, soprattutto cristiana⁶⁹⁶.

Il v. 7 del carne è dedicato all'εὐσέβεια, di cui il defunto è definito un «tesoro»: vi viene dunque compendiato il lessico classico (uno tra i passi più significativi in cui il termine θεσαυρός precede la cesura

poveri e le iniziative di carità nella tarda antichità vd. in partic. HORDEN 2012; sul significato della cura dei poveri nella tarda antichità vd. BROWN 2014, 107-122, 707.

⁶⁹¹ COURCELLE 1968, 185, MAXWELL 2012, 866.

⁶⁹² LANE FOX 1991, 343, che inoltre descrive così l'atteggiamento dei classici verso la *ptocheia*, la «povertà abietta»: «Gli *ptochoi* [...] erano irrecuperabili, peggiori degli uomini poveri di una certa indipendenza»; su quest'ultimo tema classico cf. GIANGRANDE 1967, 103, 135-139. Sull'elemosina e i cristiani benefattori vd. anche LANE FOX 1991, 317s., 413.

⁶⁹³ Anche se con qualche esempio epigrafico precedente, come probabilmente *SIG*³ 36A.a.1.1 (Delfi, IV a.C., integrato).

⁶⁹⁴ Altre attestazioni successive p. es. in *Ap. Rh.* 1.32, Or. *Sib.* 3.530 (in clausola), *SGO* 16/23/08.1 (Frigia, II/III d.C., in clausola), QS 3.121.

⁶⁹⁵ Cf. p. es. Mt. 20.26, Mc. 9.35, *Rom.* 16.1 (al femminile), *Eph.* 6.21.

⁶⁹⁶ Cf. Man. 4.259, 468 e *SGO* 16/32/04.7 (Frigia, data inc.), nella stessa sede metrica dell'epigramma. Per i «servitori di Dio» nella prosa cristiana cf. p. es. Eus. *Ps.* in *PG* 23.624.22, *Epiph. Haer.* 2.87.29.

trocaica nella letteratura greca è Hes. *Op.* 719) con quello cristiano⁶⁹⁷. Nel v. 8 l'espressione recata dal linguaggio cristiano è δόγμα οὐράνιον, talora accompagnata nei prosatori dal sostantivo διδάσκαλος, come nell'epigramma⁶⁹⁸, e presente tra l'altro in Gr. Naz. *Carm.* 2.1.10.9s.; il termine ἡίθεος è invece epico⁶⁹⁹.

Il termine δικασπός del v. 9, «giudice», che si presta a una paronomasia con il precedente διδάσκαλος, è omerico e ricorre quasi sempre prima dell'adonio finale dell'esametro⁷⁰⁰. Tra le attestazioni nella poesia tardoantica va menzionato un verso di Nonno, nel quale si ripresenta anche l'*incipit* καὶ σοφός: *Par.* 19.39 καὶ σοφός ὡς κλύε τοῦτο δικασπός εἵτρεμεν ἀνήρ. Nella clausola ἔπλετο πιτός si può forse percepire un'eco di Emp. fr. 71.1 Diels-Kranz εἰ δέ τί σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίτις.

Nel v. 10 il verbo συνεδρεῦειν e il dativo ἡγεμόνιν sono rari in poesia⁷⁰¹. L'espressione μυρία φῦλα è invece mutuata dall'epica arcaica (Hom. *Il.* 17.220, Cypr. 1.1 etc.), benché solo raramente sia utilizzata nella clausola dell'esametro (segnaliamo QS 9.303).

**2. SGO 16/31/82.2s. λι[τ]ουργὸν θεοῦ, ἀγγέλοις τε ποθητόν
(data incerta) λαοῦ προετάμενον, νόμῳ τ[ὰ] δίκαια φρονῶν**

Aquila fu un pastore profondamente amato dal popolo, probabilmente vittima della persecuzione iniziata nel 303 d.C.⁷⁰². Anche nel caso del suo epitaffio, e in particolare nel v. 3, si ha un connubio di elementi classici e cristiani.

Le figure dei λειτουργοὶ Θεοῦ compaiono già nell'*Antico Testamento* (*Is.* 61.6) e spesso negli autori cristiani⁷⁰³. Il desiderio e l'affetto provati dagli angeli, espressi per lo più con termini come ποθεινός, ποθητός e ποθεῖν, affiorano in più passi di opere attribuite a Giovanni Crisostomo⁷⁰⁴. Per quanto riguarda l'espressione λαοῦ προετάμενον, una corrispondenza di lessico si ha in Eus. *D.E.* 8.1.14.2 ἐν τῇ βίβλῳ δὲ τῶν κριτῶν <τῶν> [διαφόρως] κατὰ χρόνους προεταμένων τοῦ λαοῦ. L'espressione nella clausola del v. 3, τὰ δίκαια φρονεῖν, si trova già negli autori classici, sia nella conclusione del pentametro che nell'esametro⁷⁰⁵:

Theogn. 395 τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος, οὔτε περ αἰεὶ
Hipparc. ep. fr. 1.1 D. μνήμα τόδ' Ἰππάρχου· στεῖχε δίκαια φρονῶν

⁶⁹⁷ Per l'espressione εὐεβίης θησαυρός cf. Eus. *Is.* 2.4.40, Bas. *Mor.* in PG 32.1289.33, Thdt. *Prov.* in PG 83.688.29, Thdr. *Stud. Ep.* 3.31.

⁶⁹⁸ Vd. Eus. *D.E.* 8.Prooem.11.8, Chrys. *Gl. Trib.* in PG 51.158.29 (con διδάσκαλος); cf. anche il più generico Or. *Sel.* in Ps. in PG 12.1677.9.

⁶⁹⁹ Per la sua posizione nella clausola dell'esametro, soprattutto in caso dativo plurale, cf. p. es. Hom. *Il.* 22.127, Ap. Rh. 2.784, *IGUR* 1166.7 (Roma, II d.C.), Opp. *H.* 5.527, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.405, QS 10.130, Nonn. *D.* 11.384; per quanto riguarda gli epigrammi iscrizionali, più che in quella dell'esametro, esso ricorre nella clausola del pentametro: cf. p. es. *GVI* 1230.2 (Tessaglia, IV/III a.C.), *GVI* 1989.2 (Panticapeo, II/I a.C.), *SGO* 08/08/06.4 (Bitinia, II d.C.), *SGO* 20/16/02.6 (Siria, III/IV d.C.). Per il suo uso negli epigrammi del IV secolo a.C. vd. TSAGALIS 2008, 267s.

⁷⁰⁰ Cf. GARULLI 2012, 378. Altri esempi di attestazioni nella poesia greca letteraria ed epigrafica: Hom. *Il.* 1.238, Ap. Rh. 4.1178, Or. *Sib.* 11.29, *SGO* 01/20/16.11 (Mileto, III/IV d.C.), *SEG* 36.1198.14 (Frigia, IV d.C.), *GVI* 593.1 (Egitto, IV d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.2.629, *SGO* 04/02/03.4 (Sardi, V/VI d.C.).

⁷⁰¹ Qui si segnalano Or. *Sib.* 3.249 λαός ὁ δωδεκάφυλος ἐν ἡγεμόνιν θεοπέμπτοις e Gr. Naz. *Carm.* 1.2.15.50 ἔνθεν δ' αὖ μύθων δάκρυς ὑφ' ἡγεμόνιν.

⁷⁰² Su quest'ipotesi e la figura di Aquila vd. ANDERSON 1906, 201.

⁷⁰³ P. es. Or. *Hom.* in Lc. 5.29.4, Eus. *Marcell.* 1.1.1.6.

⁷⁰⁴ Cf. Chrys. *Ascens.* in PG 50.448.10, *Vid. Dom.* 3.1.5; per l'analogia di lessico rispetto all'epigramma per Aquila si segnala soprattutto *Poenit.* in PG 60.694.25 τοῦ μὲν Κυρίου, καθὼς προεῖρηται, μιμητῆς ἐστι, τῶν ἀγγέλων ποθητός, τοῖς ἀποστόλοις τίμιος.

⁷⁰⁵ Sul frammento di Ipparco vd. [Plat.] *Hipp.* 228d-229b e FANTUZZI-HUNTER 2002, 394.

6.3.12. L'aiuto al prossimo

SGO 16/06/01.10-13 ἐξ ὧν τοῖσι φίλοιειν ἐπή[ρ]κεον ὡς δύναμίς μοι,
(data incerta) σπουδὴν ἦν ε[ιχ]λον πᾶσι χαριζόμενος.
τοῦτο γὰρ ἦν μοι τερπ[νόν] ἐπαρκεῖν εἴ τις ἔχρησε[ν],
ὡς ἄλλων ὄλβος τέρψιν ἄγει κραδίη.

Il πραγματικός Gaio dichiara di non aver trovato gioia nelle ricchezze, ma nell'aiutare gli altri con le capacità di cui era dotato in quanto «esperto nelle Muse» (v. 4), ossia poeta per diletto⁷⁰⁶; il riferimento alla sua professione di avvocato gli offre l'occasione per un autoelogio e per presentare i propri discorsi a pagamento come un atto di generosità verso il prossimo. Il lessico impiegato per esprimere tali concetti – i quali concorrono a fornire un ritratto preciso del defunto – è prevalentemente tradizionale, ma in alcuni casi sono rintracciabili anche alcune attestazioni nei testi scrittureali che possono contribuire a connotarlo sottilmente in senso cristiano.

Nella poesia greca il verbo ἐπαρκέω in forme metricamente equivalenti a quella dell'epigramma, normalmente all'aoristo, precede la diresi bucolica⁷⁰⁷; esso si trova anche in alcuni passi della prima *Lettera* a Timoteo, in cui si raccomanda di portare aiuto agli afflitti e alle vedove (5.10, 5.16). Il participio χαριζόμενος del v. 11 non è inusuale alla fine del pentametro sin dall'elegia di età arcaica e soprattutto, più tardi, in Gregorio di Nazianzo⁷⁰⁸. L'azione di beneficiare il prossimo – in particolare con la misericordia – potrebbe essere ispirata anche a un passo della *Lettera* agli Efesini, nel quale Paolo esorta i fedeli a essere «benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo» (4.32 χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἔχαρίσατο ὑμῖν). La sollecitudine nei confronti degli amici è definita dal defunto *loquens* al v. 12 con un aggettivo, τερπνός, consacrato dalla tradizione poetica a partire dall'elegia, in particolare da Mimn. fr. 1.1 W., e riutilizzato successivamente prima della cesura trocaica⁷⁰⁹. Va almeno richiamato inoltre che nella poesia funeraria iscrizionale esso può connotare diverse realtà, dal defunto (*IGUR* 1344.9s., Roma, II d.C.) alla vita terrena (*GVI* 1871.8, Paro, II d.C. βίον) sino all'aldilà (*IGUR* 1303.11, Roma, II d.C. ...ἰν'Αἴδη τερπνὸν ἔχοιμι τόπον).

6.3.13. La verginità

1. SGO 16/31/93D.22 (300-350 d.C.) παρθενίην Ἥριε[τῷ γὰρ] ἐκδ[οῦ]σα πένθ[ος] ἄτλητον ἔθηκ[α]

La mestizia per la scomparsa prematura di Ammia è compensata dal fatto che morendo prima del matrimonio essa ha potuto «consegnare a Cristo» la sua verginità, ossia ha preservato un valore prezioso che la fa assimilare alla Vergine Maria. Un lessico analogo si ripresenta in un epigramma di Gregorio di Nazianzo, in cui il defunto presbitero Nicomede consacra a Cristo, oltre che se stesso, i figli vergini: *AP* 8.140.4 δῶκεν ἀγνήν θυρίην παρθενίην τεκέων⁷¹⁰.

⁷⁰⁶ Sulle virtù di Gaio vd. ROBERT 1960, 425s., RITTI 2008, 248-251, SANTIN 2009, 267 e 2010, 100. Sulla solidarietà umana nella classicità, che «non abbraccia tutti gli uomini», «ma solo quelli che sono realmente uniti nella vita e nella morte vissute», ovvero familiari, amici, colleghi di mestiere e di associazione, cf. FUMAROLA 1952, 11.

⁷⁰⁷ Cf. p. es. Hom. *Il.* 2.873, *Od.* 17.468, QS 1.712, Nonn. *D.* 35.290.

⁷⁰⁸ Cf. p. es. Theogn. 774, *CEG* 58.6 (Atene, VI a.C.), Simon. *AP* 7.300.4, Gr. Naz. *AP* 8.133.6, *Carm.* 2.1.17.22, *IGBulg* III.2.1698.3s. (Augusta Tr., data inc.), *IG* XII,5 489.9-11 (Sifno, data inc.).

⁷⁰⁹ P. es. Theogn. 1345, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.2.292, QS 13.540.

⁷¹⁰ Sull'offerta della verginità a Dio cf. TESTINI 1958, 374.

**2. SGO 09/05/15.1s. παρθενίην δύσασα φύγεσ κόσμου κακότητα,
(IV-V d.C.) οὔνομα σεμ[ν]ώσασα θεῶ πίττει τε ἀγά[π]η τε**

Della «filosofa» Attia la composizione celebra, come di consueto, la sua condizione verginale di cui ella si è «rivestita» come di un abito⁷¹¹, aggiungendo il merito di aver evitato la corruzione del mondo malvagio. La parte piú interessante è la clausola del v. 1 φύγεσ κόσμου κακότητα, che esprime un concetto cristiano con un lessico tradizionale. Il verbo φεύγειν associato al sostantivo κακότητα compare infatti già nell'epica arcaica (Hom. *Od.* 5.414 ...καὶ ἐκφυγέειν κακότητα, 10.129 ...ὕπεκ κακότητα φύγοιμεν; cf. anche Hes. fr. 195.42 M.-W. ...ὕπεκπροφύγηι κακότητα) ed è ripreso in particolare dal Nazianzeno (*Carm.* 2.1.1.254, 1.2.29.184)⁷¹². Il concetto di «fuggire il mondo» con la sua corruzione e negatività ricorre nel *Nuovo Testamento*, in particolare in 2 Petr. 1.4, 2.20, ed è frequentemente reimpiegato dagli autori cristiani⁷¹³.

L'espressione οὔνομα σεμ[ν]ώσασα è accostabile al nesso ὄνομα σεμνόν, già documentato a partire dalla tragedia (Soph. *OC.* 41) e comune nella poesia sepolcrale e cristiana⁷¹⁴. La πίττει e l'ἀγάπη, due delle virtù teologali insieme all'ἐλπείσ, sono piú volte associate nel *Nuovo Testamento*⁷¹⁵. Tra gli epigrammi iscrizionali è da evidenziare *GVI* 1436 (Patavium, II/III d.C.), per una sposa che riceve la lode (v. 2 ἔπαινον) per le sue numerose virtù, elencate al v. 3, tra cui figurano anche la fedeltà e l'amore (πίττεισ, εὐνοίης, ἀρετῆς, ἀγάπης τε μ[ά]λιςτα)], e che pertanto otterrà il κλέος ἄφθιτον presso i posterì (v. 4).

6.3.14. Varie virtù

**SGO 13/08/02.5-12 τιμήσασ ἀξίωσ
(IV-VII d.C.) τὸν σὲ θρεψάμενον, Λουκιανὸν τὸν μάρτυρα,
μεθ' οὔ ὀπαδὸν ἑαυτοῦ
θήκατό σε Χ(ριςτό)ς
σταυρὸν αἶροντα
νοούμενόν τε θειοδῶς
καὶ ψηλαφούμενον
ἐκ πόνων σῶν <σ>ματικῶς**

⁷¹¹ L'immagine dell'«indossare la verginità» con un lessico simile si ripresenta in un passo tardo, di Teodoro Studita: *Ep.* 62.20 ἐκεῖ αἱ τὴν παρθενίαν ἐνδεδυμέναι τῷ ἀφθάρτῳ νυμφίῳ συναρθῆσονται.

⁷¹² Cf. anche l'analogo *TAM* II 1222. a.II.3 (Licia, data inc.) ἔκθοσαν καὶ κακότητα φρυγῶν ἤξεισ ποτὲ εἰς ἀθ[λα]. Per l'assenza nell'aldilà dei mali del mondo p. es. nell'epigramma per Prote (*IGUR* 1146.4 ...κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων) vd. CAIRON 2006, 779.

⁷¹³ Cf. p. es. Gr. Nyss. *V. Ephr.* in *PG* 46.832.53, Gr. Naz. *Or.* 19.6 in *PG* 35.1049.30s., Ath. *Renunt.* in *PG* 28.1420.28s. Sulla concezione della negatività del mondo nella tarda antichità cf. DODDS 1965, 13.

⁷¹⁴ P. es. *SGO* 04/25/99.2 (Smirne, tarda età ellen.), *GVI* 817.1 (Amorgo, II/III d.C., su cui vd. GRIESSMAIR 1966, 80), *SGO* 03/02/45.1 (Efeso, II/III d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.1.1.178.

⁷¹⁵ P. es. 1 *Thess.* 3.6, 1 *Tim.* 1.14, 2 *Tim.* 1.13. Le tre virtù compaiono talora insieme anche nelle iscrizioni cristiane, p. es. *IGLSyr* 4.1461.1 (Siria, data inc.) [πί]ττεισ, ἐλπείσ, ἀγάπη. Sulla πίττεισ dal punto di vista di pagani e cristiani cf. DODDS 1965, 120-123, in partic. p. 121 per la sua definizione paolina di «the very foundation of the Christian life», e CAIRON 2009, 241.

Luciano viene elogiato per aver onorato degnamente il suo maestro omonimo, martire⁷¹⁶, di cui fu «compagno» per volere di Cristo. Il termine ὀπηδός è conosciuto nella poesia arcaica e nella tragedia (*Hymn. Hom. Merc.* 450, *Eur. Hipp.* 108), nonché nella poesia cristiana (p. es. [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 1911, *Carm.* 1.2.1.722). Il v. 9 del carme, più esplicito, allude chiaramente ai passi dei *Vangeli* sinottici in cui Gesù spiega che chi vuole diventare suo discepolo deve prendere la propria croce e seguirlo (p. es. Mt. 16.24 ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι); a questi si può aggiungere l'episodio del Cireneo che aiuta Cristo condannato a morte a portare la croce (Mt. 27.32 ἵνα ἀρη τὸν σταυρὸν αὐτοῦ)⁷¹⁷. Il verbo ψηλαφᾶν è qui usato nel senso di «provare, saggiare». Le «fatiche del corpo» che Luciano sopportò, espressione che si riferisce probabilmente alla penitenza e all'ascetismo, compaiono non di rado negli autori cristiani⁷¹⁸.

6.4. Virtù dei religiosi

Questa sezione è dedicata all'analisi dei pregi dei defunti e dei vivi dei quali l'epigramma riferisce esplicitamente che ebbero un incarico nella guida della comunità cristiana: vi s'incontreranno vescovi, presbiteri e diaconi, tra i quali anche alcuni martiri⁷¹⁹. Molte espressioni impiegate per elogiare queste figure autorevoli sono convenzionali, ma in alcuni casi si possono individuare presentazioni più particolareggiate, che contribuiscono a tracciarne un ritratto più individuale⁷²⁰. Anche in questo paragrafo, come in quello dedicato alle virtù maschili, i passi che interessano saranno esaminati secondo l'ordine di numerazione dei testi da cui sono tratti.

1. SGO 14/02/03.2 εἰερεῖ πιετοτάτῳ τεῦξεν περικαλλέα τύ[ν]βον
SGO 14/02/03.4s. ἐκ πεδιόθεν κλιείης εἰερεῖς Χρειατῶ βασιληα{δ}
(data incerta) πρ(εσβύτερος) ἐὼν ἐτέλεσεν ἀεὶ σεμνῶς βιοτεύσας

⁷¹⁶ Per l'onore tributato ai martiri espresso con un lessico simile vd. Gr. Nyss. *Steph.* 2 in *PG* 46.736.9, Eus. *V.C.* 4.23.1, Gr. Naz. *Or.* 24.3.21 (*PG* 35.1173.20).

⁷¹⁷ Cf. Mt. 16.24 con Mc. 8.34 e Lc. 9.23 (che aggiunge ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν) e inoltre, con un lessico lievemente diverso, Mt. 10.38 ὃς οὐ λαμβανει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ e Lc. 14.27 ὅστις οὐ βαττάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ. Per l'episodio del Cireneo cf. anche Mc. 15.21, Lc. 23.26 e Io. 19.17. Per il recupero dell'immagine del «prendere la croce» da parte della letteratura cristiana con lo stesso lessico cf. p. es. *Or. Hom. in Ier.* 18.2.45, Eus. *Ps.* in *PG* 23.1372.18, Mac. *Serm.* 55.1.2.1; cf. anche l'iscrizione *SEG* 11.385g.add.5 (Ermione, data inc.).

⁷¹⁸ Cf. p. es. *Or. Fr. in Lc.* 101c.6, Ath. *V. Anton.* in *PG* 26.857.16, Bas. *Const.* in *PG* 31.1356.46. Sull'ascetismo vd. DODDS 1965, 30-35.

⁷¹⁹ Sulle «tipologie di santità» nella tarda antichità, esemplificate dal martire, dall'asceta e dal vescovo, vd. GIANNARELLI 2005, 345. Tra i primi documenti che descrivono le qualità di un buon vescovo e del diacono rientrano I *Tim.* 3.1-13 e alcuni passi delle *Costituzioni apostoliche*, sui quali vd. AGOSTI 2005b, 12s. e 2010a. Sulla situazione della gerarchia ecclesiastica della Chiesa d'Oriente, la figura cardine del vescovo e il suo rapporto con l'autorità vd. LIZZI 1987, 8-11, 57-84. Sulle virtù e le prerogative dei vescovi e sulle modalità di designazione vd. MARROU 1968, 155s., LIZZI 1987, 22-24, 33-55, 69-72, LANE FOX 1991, 539-559, GIANNARELLI 2005, 337, GWYNN 2012, 877s., 884-890. Sui compiti e la cultura del vescovo e le relative differenze con i sacerdoti pagani vd. anche WILKEN 2006, 166. Sull'importanza della *paideia* del pastore secondo Gregorio di Nazianzo, che porta come modello l'amico Basilio, e altri Padri della Chiesa, vd. KONSTAN 2000, 167, NORRIS 2000, 145, RUBENSON 2000, 111, 114, 125, 134, FATTI 2004, 646-650, 658.

⁷²⁰ Solitamente ai membri del clero vengono associati dei superlativi come ὀσιώτατος, ἀγιώτατος e εὐλαβέτατος: CUMONT 1895, 263. Sui *curricula vitae* dei vescovi incisi sulle pietre tombali cf. SAMELLAS 2002, 125s.

I cinque versi dell'epitaffio per Anencleto coniugano un linguaggio convenzionale – l'epiteto *πιετοτάτω* e l'elogio della vita irreprensibile⁷²¹ – con un dettaglio più specifico sulla vita del defunto: il vescovo ha ricevuto da Dio un *γέρας* particolare (v. 3), ossia il privilegio di costruire «dalle fondamenta» (è forse questo il significato dell'indicazione *πεδιόθεν*) una chiesa dedicata a Cristo.

2. SGO 14/04/03.3 (dopo il 312) *πρεσβ(ύτερος) γεγοῶς πανυπέρτατος ἡδὲ δίκαιος*

3. SGO 14/02/09.3 (data incerta) *πρεσβ(ύτερος) γέγονας ὑπέρτα[τος] ἡδὲ δίκαιος*

Gli epigrammi per Menandro e Papa presentano la stessa struttura nei primi tre versi: questa corrispondenza può essere considerata una dimostrazione della circolazione di formulari condivisi nella stessa area geografica, nella fattispecie la Licaonia. Il terzo esametro delle due composizioni è costituito da materiale omerico e più recente.

L'aggettivo *πανυπέρτατος* si colloca tra la cesura pentemimere e la diresi bucolica dell'esametro in Hom. *Od.* 9.25⁷²²; tra le iscrizioni si trovano versi dedicati ad autorità sia civili che religiose, ossia indovini e governatori, ma anche persone comuni⁷²³. La clausola *ἡδὲ δίκαιος* sembrerebbe invece una variazione fonica dell'omerica *οὐδὲ δίκαιοι* (*Od.* 2.282 etc., ripresa tra l'altro in Leon. *AP* 7.654.1), ma è presente pure negli *Oracoli Sibillini* (7.92), dove può situarsi anche prima della cesura trocaica (11.20)⁷²⁴. Si può inoltre confrontare, per l'analogia della tematica espressa con un sostantivo anziché un aggettivo, la più antica clausola del pentametro *CEG* 639.2 (Tessaglia, IV a.C.?) *ἀκκήσας ἀρετὴν ἡδὲ δικαιοσύνην*.

4. SGO 14/02/09.4 (data incerta) *ῥιζης εὐλαβίων καὶ ἀρχεόθεν προϋπήρχις*

Il verso successivo dell'epitaffio per Papa descrive metaforicamente il defunto come un virgulto spuntato da una nobile radice, con un procedimento simile a quello già impiegato al v. 1 e nell'analogo *SGO* 14/04/03.1 *ἐξ ἀγαθῆς ῥίξης ἕρνος κλυτὸν ἐξεφράνθη*⁷²⁵. Il primo emistichio può essere confrontato con altri carmi epigrafici ed epigrammi letterari, tra i quali alcuni di Gregorio di Nazianzo, che introducono la medesima immagine (*AP* 8.19.1 *οὐχ ὀκίης ῥίξης μὲν ἐγὼ θάλος...*, 8.38.2 *καὶ ῥίξης ἱερῆς πτόρθον ἀειθαλέα*). Il riferimento agli illustri progenitori è topico nella poesia epigrammatica. In *CEG* 572.3s. (Attica, IV a.C.) il defunto dichiara ad esempio di discendere dall'eroe iliadico Pilemene, ma si può risalire

⁷²¹ Per l'aggettivo *πιετός* applicato allo *ἱερέος* cf. *I Reg.* 2.35 e Didym. *Comm. Zacch.* 1.244.4 (passo che si riferisce a Cristo, modello dei sacerdoti). L'avverbio *σεμνῶς* in riferimento alla vita è alquanto frequente nella letteratura cristiana: cf. Ath. *V. Syncl.* in *PG* 28.1533.4, Chrys. *Cat. in Petr.* 36.23, Thdt. *Ps.* in *PG* 80.1388.40. Tra le iscrizioni che presentano un concetto simile, la *σεμνότης* della vita, vd. p. es. *IG* V,1 472.1-4 (Sparta, II d.C.), *SEG* 27.405.3 (Scizia Min., III d.C.), *TAM* V,2 981.1-5 (Lidia, data inc.).

⁷²² La collocazione metrica è quasi sistematica: cf. anche i successivi Callim. *Iov.* 91, Ap. Rh. 1.1122, *Or. Sib.* P.95, Gr. Naz. *AP* 8.230.1. La posizione prima dell'adonio finale vale anche, in tutta la letteratura greca, per l'aggettivo *ὑπέρτατος*, che nei carmi epigrafici può essere applicato non solo alle persone, ma anche alla gloria; cf. p. es. Hom. *Il.* 23.451, Ap. Rh. 4.362, *GVI* 1735.3 (Cleone, II/I a.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.118, Nonn. *D.* 45.142, *AP* 1.12.8 (Costantinopoli, V/VI d.C.), *IGBulg* I² 4.1916.1 (Serdica, data inc.).

⁷²³ Come in *SEG* 8.375.6 (Egitto, II/III d.C.), *SGO* 13/07/02.3 (Cappadocia, IV/V d.C.).

⁷²⁴ L'aggettivo *δίκαιος* indica «one who fulfills obligations towards men»: JONES 1978, 340. La giustizia fa parte delle virtù nominate nelle beatitudini (Mt. 5.6, 10): WILKEN 2006, 169-171, 229-234.

⁷²⁵ Cf. il medesimo formulario anche in *SGO* 20/05/09.1 (Apamea, II/III d.C.) [*κ*]λωνα τὸν ἐγ ῥίξης ἀγαθῆς... Φιλινον, su cui vd. VÉRILHAC 1978, 75.

perfino a Zeus e ad Apollo, come in *SEG* 28.528.1 (Tessaglia, III d.C.) e *AP* 7.135.2, anonimo, dedicato a Ippocrate⁷²⁶. I termini εὐλαβίων e προὔπηρχις appartengono al lessico cristiano⁷²⁷.

**5. SGO 14/06/04.1s. τὸν Χ(ριςτο)ῦ σοφίης ὑποφήτορα, τὸν σοφὸν ἄνδρα
(350-380 d.C.) οὐρανίου Γενέτου κύδιμον ἀθλοφόρον**

Severo, il vescovo dei saccofori martire, è definito il campione del celeste Γενέτης: quest'ultimo termine può indicare indifferentemente il Padre o il Figlio, anche se Calder opta per la prima possibilità, tenendo conto di altre iscrizioni locali simili. Nella letteratura e nelle iscrizioni cristiane il termine ἀθλητής (normalmente accompagnato da Θεοῦ ο Χριςτοῦ) e l'equivalente poetico ἀθλοφόρος sono usati con il significato di μάρτυς in senso cristiano, ossia indicano chi è morto per la propria fede⁷²⁸.

L'esordio di quest'epitombio mostra una notevole attenzione nella scelta del lessico, a partire dal termine ὑποφήτωρ, «profeta»⁷²⁹. Il nesso σοφὸν ἄνδρα all'accusativo, riconducibile all'uso arcaico (Theogn. 120 ἄνδρῖ σοφῶι, in clausola), è impiegato, seppur sporadicamente, sino alla tarda antichità (Nonn. *Par.* 1.89)⁷³⁰.

L'epiteto κύδιμος del v. 2 è noto alla tradizione sin dagli *Inni omerici* ed Esiodo, in cui precede il nome del dio Hermes, come nella clausola di *Hymn. Hom. Merc.* 46 κύδιμος Ἐρμῆς e nell'analogo Hes. *Th.* 938⁷³¹. In seguito è ripetutamente impiegato dopo la cesura del pentametro soprattutto negli epigrammi di Gregorio di Nazianzo: *AP* 8.82.4 κύδιμε Γρηγόριε, 8.92.2 κύδιμε Καιάριε, 8.103.4 κύδιμον Ἀλύπιον, 8.142.2 κύδιμε Καρτέριε⁷³². L'epiteto tradizionale di una divinità classica conosce quindi nella poesia cristiana un nuovo utilizzo, legato a figure di defunti reali e soprattutto ai testimoni della fede in Cristo da celebrare con un epigramma che ne perpetui la gloriosa memoria. Notevole è anche il successivo Nonn. *Par.* 14.56 ὄφρα πατῆρ ἄχραντος ἐν υἱεὶ κύδιμος εἶη, in cui si descrive come κύδιμος il Padre, ovvero il Dio cristiano stesso, con uno scarto ancor più evidente rispetto al tradizionale uso per Hermes; vi si può quindi riconoscere un caso di *Usurpation*.

Come accennato sopra, l'aggettivo omerico ἀθλοφόρος, «vincitore», analogamente ad ἀθλητής, è un epiteto tipicamente applicato alle figure di martiri sia nelle iscrizioni che nella letteratura cristiana⁷³³. In vari

⁷²⁶ CAIRON 2009, 242, 245. Sull'immagine della pianta e in partic. della radice per indicare l'appartenenza a una buona stirpe, particolarmente diffusa in età imperiale avanzata, in area orientale e negli autori cristiani, e quindi di probabile matrice scritturale, vd. GARULLI 2012, 270-275. Sui progenitori omerici cf. R. THOMAS 1989, 157.

⁷²⁷ Vd. GARULLI 2012, 275s. per i riferimenti e le attestazioni del raro ἀρχαϊόθεν. Anche la prima parte del verso trova una corrispondenza lessicale in Chrys. *Terr. Mot.* in *PG* 50.714.46 τῷ φόβῳ τοῦ Θεοῦ ἢ εὐλάβεια ὑμῶν ῥίζαν ἔλαβε.

⁷²⁸ CALDER 1920, 52. È importante precisare che il termine μάρτυς non sempre indica chi ha reso testimonianza alla fede con il sangue, ma talora anche chi ha dimostrato coraggio e fermezza nella persecuzione o ha semplicemente sostenuto con le parole la fede nella risurrezione; vd. in proposito anche WILKEN 2006, 141. Sull'eroismo dei martiri vd. inoltre BROWN 2001, 73-75.

⁷²⁹ Compare nell'esametro prima dell'adonio finale in Socr. *AP* 14.1.9, Ap. Rh. 1.22, Man. 2.332.

⁷³⁰ Vd. Man. 6.317 e, per il genere epigrammatico, Diog. Laer. *AP* 7.85.2, *AP* 7.618.1 (anonimo).

⁷³¹ Per la poesia arcaica si aggiungano anche *Hymn. Hom. Merc.* 84 ...τὰ κύδιμος Ἀργειφόντης (sempre detto di Hermes) e l'uso differente in Hes. fr. 10a.30 M.-W. [--- τ]έκοντό τε κύδιμα τέκνα; cf. GREINDL 1938, 32s. Un frequente utilizzo dell'aggettivo si registra anche in Quinto Smirneo, dove viene applicato a uomini e altri oggetti, p. es. 4.451 κύδιμον ἄστυ, 5.442 κύδιμα τεύχη, 6.430 κύδιμος ἀνήρ. Sull'uso dell'epiteto dall'età arcaica all'età tardoantica vd. FLORIDI 2013, 69s.

⁷³² Sulle «reiterazioni lessicali, stilistiche e tematiche» del Nazianzeno cf. CASTELLI 2005, 384. Cf. anche *AP* 16.378.6 (anonimo) κυδίτω κτεάνων κύδιμον ἠνίοχον.

⁷³³ Vd. BANDY 1963, 247, con esempi di iscrizioni, MAZZUCCO 1996, 474 per la metafora atletica come uno degli elementi tipici anche nei panegirici di martiri e non solo, VOTTÉRO 2002, 100. Sul premio e la condizione privilegiata dei martiri nell'aldilà secondo l'immaginario cristiano vd. KAJANTO 1978, 29, BREMMER 2002, 58s., CICCARELLI 2014,

generi della poesia classica connota normalmente i cavalli (Hom. *Il.* 11.699 ἀθλοφόροι ἵπποι etc.⁷³⁴), ma anche Polluce (Hes. fr. 199.1 M.-W. ἀεθλοφόρῳ Πολυδεύκει etc.), ἄνδρες (Pind. *O.* 7.7s.), atleti e uomini comuni, specialmente nei carmi epigrafici⁷³⁵. L'applicazione dell'epiteto tipico dei destrieri e di Polluce ai martiri – che pure può essere interpretata come una sorta di *Usurpation* – è un procedimento ben noto a Gregorio di Nazianzo. Si ripresenta per esempio in questi versi tratti dai suoi epigrammi, tra i quali segnaliamo il primo per l'analogia della posizione nel verso rispetto all'epitaffio per il vescovo dei saccofori: *AP* 8.102.2 πάντα δ' ἔθηγεν ἄνω, Μάρτυρες ἀθλοφόροι; 8.169.1 μαρτύρομ', ἀθλοφόροι καὶ μάρτυρες... A tali passi va aggiunta la piú tarda iscrizione *IC* II x 21.1-3 (Creta, V d.C.), che descrive la *psyche* del defunto tra i martiri vincitori, dei quali condivide l'eresultanza: κεύθει μὲν μου σῶμα Βαναως κατὰ γαῖα φερίκτη, || ψυχὴ δ' ἠθέοις συναγάλλεται ἐν Παραδίῳ || μάρτυριν ἀθλοφόροις...

**6. SGO 14/06/05.6s. ὄλβω τε πλούτῳ τε εὐγενίῃ τε καὶ θάρσει·
(data incerta) πένηνειν ζῶν θάρσος κόμη τ' ἔξοχος ἀπάντων**

I primi pregi di Menandro sono convenzionali: l'ὄλβος e il πλοῦτος sono riconducibili all'uso omerico, soprattutto alla formula ὄλβω τε πλούτῳ τε (*Il.* 16.596 etc.; cf. anche *Hymn. Hom. Merc.* 529, al genitivo), che conosce un riutilizzo sino ai primi secoli della nostra era⁷³⁶. Nell'epica arcaica essere ὄλβιος significa possedere molti beni – materiali, come i terreni e l'oro, ma anche figli – e in larga quantità, così da suscitare l'ammirazione altrui⁷³⁷.

Il sostantivo θάρσος, seppur frequente nella poesia esametrica, si trova alquanto raramente nella clausola dell'esametro⁷³⁸. Nella poesia sepolcrale sia letteraria che epigrafica si può trovare il sostantivo εὐγενίῃ soprattutto all'interno di cataloghi di virtù o accompagnato da un'espressione di superiorità⁷³⁹.

Il primo emistichio del v. 7 contiene una nota biografica piú caratterizzante, che mostra il *laudandus* come il vigore dei poveri, introducendo un sostantivo raro, πένης, che ricorre a partire dagli *Oracoli Sibillini*, e reiterando il termine θάρσος in una posizione metrica inusuale⁷⁴⁰. Un altro cristiano che fu, oltre che difensore degli orfani e delle vedove, la «salvezza» dei poveri, e riguardo al quale ci si augura che riposi tra i santi di Cristo, è ricordato in Feissel, *Rec. Mac.*, 267.3-5 (Macedonia, V/VI d.C.) ...χηρῶν

179-183. Sulle sepolture e il culto dei martiri vd. TESTINI 1958, 123-139. Per i cristiani i martiri sono dei veri e propri eroi: WILKEN 2006, 185. Per il significato di ἀθλοὶ e ἀθλα vd. PAVESE 1996a, in partic. pp. 4s. per ἀθλοφόρος. Per il termine ἀθλον nell'epigramma del IV secolo a.C. (p. es. *CEG* 559.2, Atene, δικαιοσύ[ν]ης ἀθλον) cf. TSAGALIS 2008, 26s.

⁷³⁴ DEE 2002, 741.

⁷³⁵ Per i cavalli vd. altri esempi in Ibyc. fr. 6.6 P., *IGUR* 1214.1s. (Roma, II d.C.), *QS* 9.512s.; per Polluce vd. Cypr. fr. 15.6 Bernabé, Theocr. 22.53; per gli ἄνδρες Nonn. *D.* 37.547; per i carmi epigrafici *CEG* 136.4 (Argo, VI a.C., per un morto in guerra), *GVI* 556.1s. (Egina, II/I a.C., per un giovane, ἀεθλοφόρον... παῖδα Θεμιστοκλέα) e *SGO* 08/04/04.3s. (Misia, tarda età imp., per un atleta, ἀθλοφόρων σταδίων παῖδα). Sull'epiteto cf. BONANNO 1990, 66s.; sul legame tra i Dioscuri e i cavalli vd. BERTELLI 1968, 66-68.

⁷³⁶ P. es. *SGO* 10/02/28.19 (Paflagonia, II d.C.), *Man.* 5.309, all'accusativo. Cf. GARULLI 2012, 372. Per l'analogia di lessico si confrontino anche altri esempi: Hes. *Op.* 637 οὐκ ἄφρονος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον, *Gr. Naz. Carm.* 1.2.1.718 κάλλος τ', εὐκλείην, πλοῦτον, γένος, ὄλβον, ἅπαντα.

⁷³⁷ DE HEER 1969, 8, 12-15.

⁷³⁸ Cf. p. es. *Hymn. Hom.* 8.15, *Ap. Rh.* 1.820, *Or. Sib.* 1.241, *GVI* 943.11 (Demetriade, 217 a.C.), *Gr. Naz. Carm.* 1.2.2.94, *QS* 8.327.

⁷³⁹ *AP* 7.337.6 (anonimo), *GVI* 817.1 (Amorgo, II/III d.C.), *GVI* 1455.1 (Cos, II/III d.C.), *IGUR* 1311.4 (Roma, III d.C.).

⁷⁴⁰ Per alcune occorrenze del sostantivo πένης nell'esametro – non attestato nell'*incipit* – cf. p. es. *Or. Sib.* 2.91, *Lucill. AP* 11.294.1, *Gr. Naz. Carm.* 2.1.2.25. Per il sostantivo θάρσος nella stessa sede del v. 7 cf. *Hom. Od.* 14.216, *GVI* 556.3 (Egina, II/I a.C.), *QS* 11.282.

ἀντιλήμπτωρ, ὀρφανῶν τροφεύς, πενήτων σωτηρία... La parte conclusiva del verso impiega una clausola omerica, ἔξοχος ἀπάντων (Hom. *Il.* 14.257 ἔξοχα πάντων etc.), ma assai infrequente negli epigrammi sepolcrali (segnaliamo *IGUR* 1225.4, Roma, data inc.).

**7. SGO 14/06/07.1-5 1 ἀρητήρ ἐςθλὸς τοῦ θεοῦ κῆτε ἐνθάδε
(data incerta) παίδων ἀρεστὸς καὶ θεοῦ φιλήκοος
πρᾶυτερος πάντων, καὶ τοῦνομα Ἄνίκητος
εἰσερεὺς ὦν ἰδιοπραέων, φιλόθεος φιλέννομος
5 ὀπάων Χριστοῦ, ἐγλεκτὸς δὲ τοῦ θεοῦ.**

Il carne in trimetri, per un presbitero, fonde lessico tradizionale e moderno, talora anche connotato in senso cristiano.

Il termine ἀρητήρ, «sacerdote», cui abbiamo già accennato al par. 5.2, è omerico (*Il.* 1.11 etc.)⁷⁴¹. Tra le attestazioni evidenziamo Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.493, in cui è associato allo stesso aggettivo ἐςθλός, benché il metro sia differente: ζηλήμων, θυσίης τε θεουδέος ἐςθλὸς ἀρητήρ.

Anche *GVI* 1270.4 (Egitto, I d.C.) applica l'aggettivo ἀρεστός a un figlio: καὶ γονέες πάχους ἰκέλωσ ἐπὶ υἱὸν ἀρεστόν. Altri esempi del suo uso nelle iscrizioni sepolcrali sono *SEG* 40.1569.2-4 (Egitto, II/III d.C.) «ὦ παροδεῖται κλαύσατε ἀτυχήν νεκώτερον θανάοντα ἄλυπον προσφιλήν ἅπασι ἀρεστόν e Agnello 68.1-7 (Sicilia, data inc.) [ἐ]νθάδε κῆτε ὁ πανφίλητος καὶ εἰσοφὸς καὶ πᾶσιν ἀρεστὸς Εὐδέμων εἰατρούς⁷⁴².

I casi piú significativi in cui l'aggettivo φιλήκοος compare nella poesia greca sono alcuni versi della *Parafraresi* di Nonno che introducono personaggi desiderosi di ascoltare gli insegnamenti di Cristo e lo collocano prima della diresi bucolica: *Par.* 13.146 (Simon Pietro), 14.19 (Tommaso), 19.194 (Giuseppe di Arimatea).

L'aggettivo πρᾶύς del v. 3 ricorre frequentemente in tutta la letteratura greca, ma è consacrato da un passo del *Vangelo* di Matteo, poi citato ampiamente dagli scrittori cristiani, in cui Gesù stesso si definisce «mite e umile di cuore»: μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρᾶύς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῆ καρδία (Mt. 11.29)⁷⁴³; un altro luogo dello stesso *Vangelo*, riprendendo *Zach.* 9.9, descrive Cristo come un re mite che fa il suo ingresso in Gerusalemme seduto su un'asina: ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται σοι, πρᾶύς καὶ ἐπιβεβηκὸς ἐπὶ ὄνον (Mt. 21.5). Si tratta quindi di una virtù di Cristo stesso, imitata dai suoi fedeli.

Il v. 4 contiene un neologismo, ἰδιοπραέων, mentre l'aggettivo φιλόθεος è assai comune nella letteratura cristiana; la «legge» di cui il defunto fu φίλος è l'*Antico Testamento*⁷⁴⁴. Il sostantivo ὀπάων del v.

⁷⁴¹ Per riutilizzi successivi, specialmente a inizio esametro, cf. p. es. *Or. Sib.* 13.151, *GVI* 1308.8s. (Egitto, III d.C.), *IG* IV², 1 436.1s. (Epidauro, IV d.C.), Nonn. *Par.* 11.209.

⁷⁴² Un altro uso sempre dai documenti epigrafici: *SEG* 8.814.8 (Egitto, I-III d.C.) δῆλον ὅτε θεοῖς ἀρεστὸν ἠργάζετο Μοῦσα. Alcuni esempi in cui l'aggettivo ἀρεστός è riferito a persone gradite a Dio (Θεῶ ἀρεστοί) tratti dalla letteratura cristiana sono Eus. *Pasch.* in *PG* 24.700.13, Ephr. *Repr.* 79.7.

⁷⁴³ Anche l'umiltà può essere considerata una nuova virtù, dal momento che «tra gli scrittori pagani [...] non aveva avuto quasi mai senso positivo, essendo tipica dei caratteri ignobili e abietti» (LANE FOX 1991, 343); i cristiani la attribuiscono invece, come mostra il passo di Matteo, allo stesso Figlio di Dio.

⁷⁴⁴ In MERKELBACH-STAUER 2001, 85 ἰδιοπραέων viene tradotto «extra-frommen» e spiegato in questo modo: «Die ἰδιοπραεῖς (ein neues Wort) besitzen sie in besonderem Masse». Per l'uso di φιλόθεος nella letteratura cristiana cf. p. es. Gr. Naz. *Or.* 6.3.15 (*PG* 35.725.8), Bas. *Ep.* 2.4.9, Chrys. *Hom.* 1-67 in *Gen.* in *PG* 53.370.7, Thdt. *Pauli ep.* in *PG* 82.845.38; altri esempi dalle iscrizioni dell'Asia Minore sono *Stud. Pont.* III 72.1-4 (Ponto, III d.C.), *MAMA* 6.227.8s. (Frigia, data inc.), *TAM* V, 1 457.1s. (Lidia, data inc.). Per l'interpretazione di φιλέννομος vd. MERKELBACH-STAUER 2001, 85 e cf. TESTINI 1958, 538, MANGANARO 1959, 348s. per l'uso del simile φιλόνομος e altro lessico specialmente

5, traducibile con «compagno» o «seguace», è omerico (*Il.* 7.165 ...ὄπαων Ἰδομενῆος etc.), e in generale utilizzato soprattutto in poesia, spesso accompagnato da un genitivo (p. es. *SGO* 22/15/02.8, Traconitide, III/IV d.C. βασιλῆος... ὄπαων, Nonn. *D.* 1.115 ...ὄπαονες Ἐννοσιγαίου)⁷⁴⁵. Un'iscrizione cristiana notevole, simile a *SGO* 14/06/07, contenente il medesimo sostantivo è *SEG* 24.1243.I.20s. (Egitto, data inc.), dove si afferma che il defunto non è morto perché è stato un fedele seguace della Trinità: [οὐ μὴν γὰρ τ]έθνηκας, ὅτ' ἔπλεο πιετὸς ὄπαων || [τῆς Ἁγίας Τ]ριάδος ζωαρκέος... Si può concludere che un termine usato fra l'altro per descrivere un compagno del re terreno passa a indicare, nell'epigramma cristiano qui analizzato, il compagno del re per eccellenza, Cristo. Anche la definizione τοῦ Θεοῦ ὁ ἐκλεκτός è applicata a Gesù crocifisso dai capi del popolo che lo scherniscono (Lc. 23.35); viene inoltre utilizzata più volte da san Paolo nelle sue *Lettere* e ripresa dalla letteratura cristiana, riferita sia a Cristo sia ai suoi fedeli⁷⁴⁶. Il carne assimila dunque sottilmente più volte il defunto al Figlio di Dio stesso.

8. *SGO* 14/06/20.4s. (data incerta) Οὐαρελιανὸν κλυτὸν ἄνδρα βροτῶν ἀγαθῶν τε τοκήων
εἰερέων ὄχ' ἄριετον ἔη ἐνὶ πατρίδι γαίῃ

Il linguaggio del v. 5 è tratto dall'epica arcaica. Per l'espressione ὄχ' ἄριετον vd. *SGO* 15/02/13.1 al par. 2.1, n. 8. La clausola ἔη ἐνὶ πατρίδι γαίῃ è omerica, probabilmente una citazione di *Il.* 22.404⁷⁴⁷. Lo stesso carne la ribadisce al precedente v. 3 εἴμα τόδε κεύθι φιλίῃ ἐνὶ πατρίδι γαίῃ, ora non per rimarcare una superiorità del defunto sacerdote tra i concittadini, ma per precisare il fatto che la sepoltura si trova in patria, il che pure va considerato una condizione di privilegio (vd. par. 3). Tra gli epigrammi dell'Asia Minore è usata anche in *SGO* 15/02/13.2, sempre per un sacerdote ὄχ' ἄριετος, Sabino: ζῶδες ἐὼν τόδ' ἐτεύξεν ἔη ἐνὶ πατρίδι γ[αίῃ].

9. *SGO* 14/06/95 (III-IV d.C.) ὁ τῆς Τριάδος ἱεργεὺς Ἡεύχιος σοφὸς ἀληθῆς πιετὸς
ἐ[ρ]γάτης Χ(ριετοῦ) Ἰ(ησοῦ)

L'epitaffio accumula nel verso di apertura una serie di epiteti convenzionali che esaltano rispettivamente la sapienza, la sincerità e la fede del sacerdote Esichio. Più interessante è l'espressione ἐργάτης Χριετοῦ, che, insieme all'analogo ἐργάτης Θεοῦ, trova una certa diffusione tra gli autori cristiani⁷⁴⁸. Essa potrebbe derivare dalle istruzioni impartite ai discepoli da Gesù, il quale inviandoli avanti a sé garantisce loro che il lavoratore avrà la debita ricompensa: Mt. 10.10 ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ, Lc. 10.7 ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.

10. *SGO* 14/07/03.2 (data incerta) ὅς ἐνεκεν προάτητος [ἐπουράνι]ον κλέος ηρεν

11. *SGO* 24/21.2 (età cristiana) ὅς ἐνεκεν προάτητος ἐπουράνιον κλέος ηρεν

nelle iscrizioni giudaiche; un passo significativo in cui compare la virtù di essere «amico della legge» (τοῦ νόμου φίλος) è Gr. Nyss. *V. Mos.* 2.207.7.

⁷⁴⁵ Per il trimetro cf. anche Aeschyl. *Ch.* 769, [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 1691.

⁷⁴⁶ Cf. *Col.* 3.12, *Tit.* 1.1, *Or. Comm. in Rom.* 50.n1, *Ath. Disp.* in *PG* 28.460.45, *Chrys. Hom. 1-6 in Tit.* in *PG* 62.665.2.

⁷⁴⁷ La clausola è assai comune: cf. anche p. es. *QS* 8.297, *AP* 14.113.3 (anonimo), *IG* IV 786.1 (Trezene, data inc.).

⁷⁴⁸ Cf. p. es. *Bas. Const.* in *PG* 31.1413.16, *Ascet.* in *PG* 31.1148.15, *Pall. V. Chrys.* 110.3, *Thdr. Stud. Ep.* 457.16.

Anche negli epigrammi per Gregorio e Apollinario, come in quelli per Papa e Menandro, si possono individuare la medesima struttura e il medesimo formulario, con la sola variazione dei nomi dei defunti.

L'espressione *ένεκεν προάττης* è rintracciabile in *Pss.* 44.5 *ένεκεν άληθείας και προάττης και δικαιοσύνης*, un passo citato in molti passi della letteratura cristiana⁷⁴⁹. Come abbiamo spiegato riguardo a *SGO* 14/06/07 (vd. *supra*, n. 7), la mitezza è una virtù particolarmente significativa in quanto posseduta da Cristo.

12. *SGO* 14/07/03.5 (data incerta) *ξ[πε]ρι γηθοσύνης θεῶ μεμελημένον άνδρα*

Rispetto all'epigramma per Apollinario, quello per Gregorio aggiunge un distico conclusivo. Il lessico e il formulario adottati provengono sia dalla poesia arcaica sia da composizioni recenti.

Il sostantivo *γηθοσύνη* normalmente occupa la prima parte dell'esametro sin da Omero (*Il.* 13.29 etc.)⁷⁵⁰. Il secondo emistichio coincide in gran parte con *Or. Sib.* 1.286 *ουρανίη, ότι πάντα θεῶ μεμελημένη έσται*, mentre l'espressione *μεμελημένον άνδρα* compare, dopo la cesura pentemimere, in *Opp. H.* 4.101 *ώς δέ ποδοκείρης μεμελημένοι άνδρες άέθλων* e *Nonn. D.* 25.424 *ιγαλήη δέ λύρη μεμελημένον άνδρα δοκεύων*. In diverse iscrizioni inoltre il defunto è definito *μεμελημένος* a una divinità, sia classica sia cristiana: *SGO* 08/08/10.5 (Misia, tarda età ellenistica) *Έρμεία μεμελημένος*, *IDid* 223A 558.1 (Ionia, data inc.) *θεῶ μεμελημένε Φοίβω*, *ICUR* 1.4040.3 (Roma, età cristiana) *θεῶ μεμελημένον*, *SEG* 38.1709.1 (Egitto, IV d.C.?) *έν Χρηστῶ μεμελημένον*⁷⁵¹.

13. *SGO* 14/07/04.1s. Γοῦρδος άνήρ άγαθός ένθ' εύδει· *ώστε πέλεια* (data incerta) *ην έν άνθρώποις ίερεὺς θεοῦ Ύψίςτου*

L'epitombio paragona Gurdo a una colomba riprendendo la clausola di *Hom. Il.* 21.493 *δακρυόεσσα δ' ύπαιθα θεά φύγεν ώς τε πέλεια*⁷⁵². Il sintagma *έν άνθρώποις* nella stessa sede metrica è già impiegato nella poesia arcaica, specialmente da Esiodo (*Th.* 204, 569); negli epigrammi, anche antichi, è associato a espressioni di superiorità del defunto, che si distingue «tra gli uomini» per determinate prerogative:

<i>CEG</i> 524.2	<i>εί τις έν άνθρώποις άρετῆς ένεκ' έστεφανώθη</i>	Atene, IV a.C.
<i>SEG</i> 2.424.5	<i>[κά]λλος έν άνθρώποις λιπών μετ' έμαυτὸν [ά]σαιν</i>	Macedonia, II d.C.
<i>SGO</i> 04/18/01.2	<i>έσθλὸν έν άν[θ]ρώποις, έσθλὸν έχοντα τόπον</i>	Lidia, II/III d.C.
<i>IGUR</i> 1330.5	<i>κλεινός έν άνθρώποις Δομεστικός, ός μ' έτι τυτθήν</i>	Roma, III d.C.

⁷⁴⁹ P. es. in *Or. Sel. in Ps.* in *PG* 12.1429.27, Eus. *D.E.* 5.1.28.48, Bas. *Hom. in Ps.* in *PG* 29.401.8. Un altro esempio della medesima espressione è in *Proc. Ep.* 103.10. La *προάτης* è una virtù apprezzata anche in altre iscrizioni, p. es. *CIG* 226.22-24 (Caria, data inc.).

⁷⁵⁰ Cf. anche *Or. Sib.* 8.474, *Opp. H.* 4.327 (stessa sede dell'epitaffio), Gr. Naz. *Carm.* 1.1.34.10; negli epigrammi compare, per lo più, il corrispondente aggettivo *γηθόσυνος*, p. es. *GVI* 1827.4 (Egitto, III a.C.), *SGO* 08/01/51.13 (Cizico, I d.C.). Per l'uso omerico di *γηθόσυνος* cf. SANTIN 2009, 197.

⁷⁵¹ Per la medesima espressione *θεῶ μεμελημένος* negli autori cristiani cf. p. es. Hipp. *Dan.* 1.21.2, Eus. *Is.* 2.29, *V.C.* 3.66.3. Per questo e altri formulari indicanti il favore di una divinità nei confronti degli uomini cf. ROBERT 1960, 458-461.

⁷⁵² Per il sostantivo *πέλεια* alla fine dell'esametro cf. anche p. es. *Hom. Od.* 20.243, *Ap. Rh.* 1.1050, *Antip. Sid. AP* 7.161.5, *QS* 1.199. Sull'utilizzo dell'emblema della colomba sui monumenti funebri della Licaonia tra III e IV secolo vd. W.M. RAMSAY 1906a, 255. Per la sua *simplicitas* rievocata da Mt. 10.16, la colomba è considerata dai cristiani «specchio di anima innocente libera dai lacci del corpo» ed esprime «l'augurio di vita beata»: sul suo uso nell'iconografia e il suo significato vd. TESTINI 1985, 1164-1168.

14. SGO 14/10/01.1s. τὸ[ν] κλυτὸν ἡ[γ]ητ[ῆ]ρα [θε]οῦ τόδε σῆμα κ[αλ]ύπτι
(IV/V d.C.) Δόμνον τὸ[ν μ]εγάθυμον ἐπ[ί]σκοπον ἐν[θ]ᾶδ' [ὀ]ρυ[κτό]ν

Il formulario dei primi versi dedicati al vescovo Domno trova vari paralleli con la produzione poetica tradizionale e piú recente, nonché con altri carmi dell'area orientale. Nella poesia esametrica il sostantivo ἡγητήρ, «guida», si trova a partire dagli *Oracoli Sibillini* (3.252 etc.)⁷⁵³. Un altro ἡγητήρ nell'Asia Minore, il vescovo Severo, è in *SGO 14/06/04.3*⁷⁵⁴. Per l'espressione τὸν κλυτὸν a inizio esametro vd. *supra SGO 16/32/03* (par. 6.1, n. 29); per l'epiteto μέγαθυμος vd. il par. 2.1, n. 15. Il termine ἐπίσκοπος, con il significato originario di «sorvegliante», ricorre prima dell'adonio finale in Omero (p. es. *Od.* 8.163, dove indica il guardiano delle merci)⁷⁵⁵; nel contesto cristiano si assiste a una sua risemantizzazione, che lo porta a indicare in senso tecnico l'incarico di pastore della comunità.

15. SGO 14/12/01.18 (data incerta) [θάψας προ(ε)βύτερος] Γάιος, ὄχ' ἄριτος ἐν ὕμνοις

Il secondo emistichio del verso, di cui riportiamo una possibilità di ricostruzione ipotizzata da Calder⁷⁵⁶, giustappone la formula omerica ὄχ' ἄριτος con una clausola, ἐν ὕμνοις, tipica soprattutto degli *Oracoli Sibillini* (3.715) e di Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1.2.1.2 etc.), anche se trova altre attestazioni epigrafiche piú antiche (*SEG 38.776.3*, Delo, III a.C.)⁷⁵⁷.

16. SGO 16/31/11.2-4 ἐνθάδε σῆμα τέτυκτο ἐπικόπου ἀνδρὸς ἀγαθοῦ
(data incerta) οὐνομα κληζόμενος Ἑορτάσιος φίλος ἀνδρῶν
τίμιος εὐνοῦχος ἀεὶ θεὸν λιτανεύων

Il termine ἐπίσκοπος nella sua collocazione metrica abituale è seguito al v. 2 da una clausola piuttosto ricercata, attestata in Ellanico (fr. 1a.4.F.149.3) e impiegata due volte da Quinto Smirneo (6.439, 7.231). Il v. 4 è invece interpretabile tenendo presente il contesto cristiano. Il termine εὐνοῦχος richiama infatti immediatamente il passo del *Vangelo* di Matteo in cui Cristo spiega che vi sono tre tipi di eunuchi, tra i quali quelli che «si sono resi tali per il regno dei cieli», invitando alla castità perpetua quanti vogliono consacrarsi al servizio del regno di Dio e della Chiesa (Mt. 19.12)⁷⁵⁸. Anche l'espressione Θεὸν λιτανεύειν trova varie attestazioni nella letteratura cristiana⁷⁵⁹.

⁷⁵³ Cf. anche Crin. *AP* 9.559.3, Man. 2.255, Gr. Naz. *Carm.* 1.1.9.11. Omero conosce il piú comune ἡγήτωρ (*Il.* 2.79 etc.).

⁷⁵⁴ Altri esempi del suo uso nei documenti epigrafici: *IG* II/III 2 3,1 3706.1 (Attica, III d.C.), *SB* 5.8304.9 (Egitto, età imp.).

⁷⁵⁵ Per altre attestazioni successive, sempre nella stessa sede metrica, cf. Phil. Thess. *AP* 9.22.5, *Or. Sib.* 11.264, Gr. Naz. *Carm.* 1.1.27.73, *SGO* 16/31/11 (Frigia, data inc.).

⁷⁵⁶ MERKELBACH-STAUER 2001, 114.

⁷⁵⁷ Aggiungiamo anche, per la poesia epigrammatica, *App. Anth.* 1.140.3.

⁷⁵⁸ Il passo è stato spesso commentato dagli autori cristiani, tra cui citiamo a titolo esemplificativo Or. *Comm. in Mt.* 15.1-5, *Epiph. Haer.* 1.244.22s., *Chrys. Hom. in Mt.* in *PG* 58.599.27-29. Cf. CALDER 1923, 90s. per un altro esempio dell'uso del termine εὐνοῦχος associato a un προεβύτερος, che pertanto va inteso non come nome proprio, ma come allusione al passo evangelico.

⁷⁵⁹ Cf. p. es. Aristeas Iud. 227.6, *Or. Sib.* 1.158s., *Hipp. Dan.* 3.11.3.3, *Chrys. Poen. Nin.* in *PG* 64.428.41.

17. SGO 16/31/11.10 (data incerta) [εὐδοκί]α λαοῦ πολὺ φέρτατον ---

L'epigramma sottolinea la buona fama di cui Eortasio gode all'interno del popolo cristiano. L'espressione πολὺ φέρτατον, che nell'esametro può occupare diverse sedi, è omerica (*Il.* 1.581, 2.769, 8.129) e impiegata anche in età tarda⁷⁶⁰. εὐδοκία invece non si trova nella poesia greca, ma ricorre con una notevole frequenza nei testi biblici e tra i Padri della Chiesa, nei quali è una caratteristica di Dio stesso. In particolare, nell'epigramma per Eortasio si potrebbe forse riconoscere un riecheggiamento di *Pss.* 105.4, un passo molto citato dagli autori cristiani: μνήθητι ἡμῶν, Κύριε, ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου⁷⁶¹.

**18. SGO 16/31/75.3s. εὐσεβείην ἐρίτιμον ἐνὶ φρεσὶν ἀκκήσαντι
(III d.C.) ζήσαντι εὐγέρωε χάριν μνήμης ἀνέθηκαν**

Il verso trova una forte corrispondenza lessicale e strutturale con *Or. Sib.* 4.170 εὐσεβείην περίτιμον ἐνὶ φρεσὶν ἀκκήσητε, che probabilmente ne costituisce il modello.

Il verbo ἀκκεῖν ha qui come oggetto una virtù: quest'uso è noto già alle iscrizioni attiche del IV secolo a.C., normalmente riferito ai valori convenzionali dell'*arete* e della *sophrosyne* (p. es. *CEG* 531.2 ωφροσύνην δὲ ἤκησα..., *CEG* 542.3 τὴν ἀρετὴν ἀκκεῖν ωφροσύνην τε ἔλιπεν). La pietà come oggetto del medesimo verbo (letteralmente una «vita pia») si trova in *CEG* 543.5 εὐσεβῆ ἀκκήσαα βίον καὶ κόφρονα θνήσκω⁷⁶².

L'aggettivo ἐρίτιμος, «prezioso», che connota l'*eusebeia* è proprio soprattutto della poesia e attestato in Omero prima della cesura trocaica (*Il.* 2.447 etc.), come pure l'espressione ἐνὶ φρεσὶν prima della dieresi bucolica (*Il.* 1.297 etc.); per quanto concerne la poesia funeraria, quest'ultima è forse associata a qualità interiori nel lacunoso *GVI* 963.1 (Atene, II/III d.C.) [Μ]ουσιῶν προφήτιν εὐκλό[ο]ν τ' ἐν[ὶ] φρεσίν || [κά]λλει τ' ἀκμαίαν πεντεκαίδε[κάτιν ἐμέ].

L'avverbio εὐγέρωε, piuttosto raro, si trova in un epigramma funerario di Callimaco (*Ep.* 40.6 Pf.) e, nella stessa sede dell'esametro del carne per Aurelio Stefano, negli epitimbi di Gregorio di Nanziano (*AP* 8.17.5 ὄλβιος, εὐγέρωε, εὐπαιε θάνον, ἀρχιερεῖος, da confrontare con il simile *AP* 8.111.1). Alla poesia letteraria vanno inoltre aggiunti altri epigrammi iscrizionali piú antichi, tra i quali *CEG* 579.1 (Attica, IV a.C.) e *IG* Π² 9052.14 (Attica, III a.C., integrato) presentano lo stesso *incipit* dei versi del Nazianzeno, ὄλβιος, εὐγέρωε...⁷⁶³. Il v. 4 è analogo anche a *MAMA* 10.52.3s. (Frigia, III/IV d.C.) ζήσαντ[ι] εὐγέρωε χάριν μνήμης ἀνέθηκα.

⁷⁶⁰ [Opp.] *C.* 1.398, *QS* 5.211, *IGUR* 468.2 (Roma, data inc.), *Comet. AP* 15.40.44.

⁷⁶¹ Vd. anche p. es. *Pss.* 50.20, *Ecclus.* 11.17, *Mt.* 11.26, *Lc.* 10.21, *Or. Fr. in Lc.* 163.4, *Epiph. Haer.* 1.429.16, *Gr. Naz. Or.* 42.3.45 (*PG* 36.461.35).

⁷⁶² Su quest'uso del verbo ἀκκεῖν vd. TSAGALIS 2008, 142-149. Forme del medesimo verbo metricamente equivalenti a quelle dell'epigramma sono assai rare nella clausola dell'esametro. Qui si segnalano *Antip. Sid. AP* 11.20.3, *Or. Sib.* 1.133, [Opp.] *C.* 4.424.

⁷⁶³ Altri esempi dai carmi iscrizionali per l'uso dell'avverbio εὐγέρωε nell'*incipit* del verso o a partire dal secondo *longum*: *SEG* 15.877.2 (Egitto, III a.C.), *GVI* 752.5 (Olbia, II a.C.), *SGO* 08/05/06.1 (Misia, I d.C.), *SGO* 01/20/26.2 (Mileto, data inc.). Peek (*GVI* 1699.6) integra *IG* Π² 9052.14 [εὐδαίμων] γ[ή]ρωε ἐεθλὸς ἀνήρ [γεγαός].

19. SGO 16/42/02.1 (data incerta) Πατρικίου τόδε σῆμα θ(εο)υδέος ἀρχιερῆος

Il secondo emistichio connette un epiteto tradizionale, ma – come abbiamo spiegato al par. 2.1, n. 13 – connotato in senso cristiano, θεουδής, a un nuovo sostantivo, ἀρχιερεύς. Quest'ultimo trova attestazione nella poesia greca a partire dagli autori che traggono ispirazione dalla nuova fede, in particolare in Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 2.2.6.101, *AP* 8.5.1 etc.) e Nonno (p. es. *Par.* 7.122 etc.), nei quali, se declinato nei casi diversi dal nominativo singolare, si trova regolarmente nella clausola del verso⁷⁶⁴.

**20. SGO 16/57/03.1s. Ματρώνης τόδε σῆμα ἐπικόπου δὲ θυγατρός
(dopo il 212 d.C.) Μνησιθέου, τὸν πάντες ἐτείμων, ὡς γὰρ ἔοικεν**

L'epigrammatista coglie l'occasione offerta dalla menzione del patronimico della defunta Matriona per una sorta di breve digressione di un verso sul membro piú illustre e influente della sua famiglia, il vescovo Mnesiteo. L'esametro a lui dedicato è costruito su formule dell'epica arcaica impiegate anche dagli autori piú recenti. L'espressione τὸν πάντες ἐτείμων varia in senso positivo *Od.* 23.28 ὁ ξεινος τὸν πάντες ἀτίμων ἐν μεγάροισι. Si riscontra anche una certa analogia lessicale, metrica e semantica con la formula arcaica πάντεςσι τετιμένος (*Hymn. Hom. Cer.* 397, *Hymn. Hom. Ven.* 205⁷⁶⁵, ripresa in Gr. Naz. *AP* 8.97.5, sempre dopo il secondo *longum*) e con il primo emistichio di Tyrt. fr. 12.37 W. e Theogn. 935 πάντες μιν τιμῶσιν...⁷⁶⁶. Anche la clausola ὡς γὰρ ἔοικεν ricalca formule arcaiche (*Hom. Od.* 20.293 ...ὡς ἐπέοικεν, 22.196 ...ὡς σε ἔοικεν), variate nello stesso modo dal Nazianzeno (*Carm.* 2.2.6.88).

**21. SGO 24/19.1-5 1 ἐνθάδε κῆτε ἀνὴρ μεγαλόνυμος, ἣν δ' ἐπίδοξος,
(età cristiana) ὄνομα Σιείνιος, ἀνὴρ κλυτός, ἄνεργ ἄριτος,
ᾧ Θεὸς οὐρανόθεν ἐν ἀνθρώπῳ χάριτας δούσ-
ον ἄρχοντες ἐτίμων κὲ βουλὴ σεμνύναντες
5 ἐν λόγῳ γλυκερῷσιν σοφίης δὲ πάσης ἐκέκαστο.**

L'elogio del presbitero Sisinnio è ottenuto tramite un catalogo di epiteti convenzionali (ma μεγαλόνυμος ed ἐπίδοξος, come vedremo, sono piú ricercati) e alcuni dettagli piú personali resi con un lessico raro in poesia: la benevolenza della divinità, la stima da parte dei notabili della città, l'abilità oratoria e la sapienza⁷⁶⁷.

Nella poesia greca, l'aggettivo μεγαλόνυμος ricorre soprattutto nell'età arcaica (*Alc.* fr. 304.col1.3 L.-P., *Bacchyl.* 9.55) e nel teatro di età classica (p. es. *Soph. Ant.* 148, *Aristoph. Nub.* 569), per venire sporadicamente ripreso nei secoli successivi⁷⁶⁸. L'aggettivo ἐπίδοξος, che si ripresenta con una certa frequenza nella prosa, in poesia è utilizzato da Pindaro (*N.* 9.46). Piú generici sono i nessi ἀνὴρ κλυτός e

⁷⁶⁴ Cf. anche *IG VII* 116.3 (Megara, IV/V d.C.), *Aeph* 1916.67.4 (Epiro, VI d.C.), *AP* 1.87.1; ma la sede può variare nelle iscrizioni, p. es. in *SGO* 18/01/07.1 (Pisidia, II d.C., in *incipit*) e *IGUR* 1260.1 (Roma, data inc., dopo la cesura trocaica).

⁷⁶⁵ Cf. CANTILENA 1982, 196, 276.

⁷⁶⁶ Un verso analogo a questi ultimi è *Phil. AP* 13.1.3 πάντες τιμῶσιν θνατοὶ ἐφαμέριοι.

⁷⁶⁷ MERKELBACH e STAUBER (2004, 33) interpongono il v. 5 ἐν λόγῳ γλυκερῷσιν σοφίης δὲ πάσης ἐκέκαστο.

⁷⁶⁸ Tra le iscrizioni segnaliamo *SEG* 8.548.2 (Egitto, I d.C., dove connota Iside), *SEG* 36.1344.2 (Palestina, VI d.C.), *MAMA* 7.451.1-6 (Frigia, data inc.).

ἀνήρ ἄριτος, per i quali vd. *SGO* 14/11/01.2 al par. 2.1, n. 14 e *SGO* 14/06/20.4 al par. 6.1, n. 16 (per il primo) e *SGO* 14/02/08.5s. al par. 2.1, n. 6 (per il secondo).

Il nesso λόγος γλυκερός è rarissimo. La letteratura cristiana conosce il sintagma γλυκέα λόγια, ripresa da *Pss.* 118.103 ὡς γλυκέα τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγιά σου. Anche l'aggettivo già omerico ἡδυεπής si trova negli autori cristiani, p. es. in Gr. Naz. *AP* 8.124.3⁷⁶⁹.

L'espressione κοφίης πάσης, le cui prime attestazioni in poesia si rintracciano in Theogn. 1.564 ἄνδρα χρεὼν κοφίην πᾶσαν ἐπιτάμενον e Pigr. fr. 1.2 W. ...cὺ γὰρ πάσης πείρατ' ἔχεις κοφίης e che insieme ad altre simili doveva essere quasi «tecnica», potrebbe indicare che il defunto doveva vantare una vasta e completa formazione culturale, ossia doveva essere versato sia nella *paideia* classica sia nella nuova cultura cristiana⁷⁷⁰. Tra gli altri passi esemplificativi appartenenti al contesto funerario si confronti in particolare *IG* XIV 2379.1 (Venezia, età cristiana) ὃς πάση κοφίῃ τε καὶ ἀγλαεῖῃ ἐκέκατο, che presenta un'analogia lessicale anche per quanto riguarda il verbo ἐκέκατο⁷⁷¹.

22. *SGO* 24/26.1s. ἐνθάδε κῆτ' ἱερεὺς περιφρῶν, τοῦνομα Παῦλος,
(età cristiana) **πιττὸς καὶ πιτυτός, πολλῆς δ' ἐκέκατο προσευχῆς**
***SGO* 24/26.7** πόλ(λ)' ὀλοφυρόμενος, σὴν ἄρετὴν ποθέων

L'epigramma per Paolo accumula aggettivi generici e tradizionali, anche connotati in senso poetico, come περιφρῶν (sul suo uso riguardo a personaggi maschili nella poesia greca vd. *infra SGO* 09/07/08.1 al par. 2.1, n. 20). Più degna di nota è l'espressione «molte preghiere», che trova varie attestazioni nei Padri della Chiesa⁷⁷².

L'ultimo verso del carme introduce la figura addolorata di Eraclio e la sua nostalgia per l'*arete* del fratello defunto. L'espressione ἄρετὴν ποθεῖν, in particolare con il verbo al participio, si trova in Hom. *Od.* 18.204s., dove Penelope esprime il proprio rimpianto per la virtù dello sposo: ...πόσιος ποθέουσα φίλιον || παντοίην ἄρετὴν, ἐπεὶ ἔξοχος ἦεν Ἀχαιῶν. La si incontra poi anche più tardi nella letteratura greca (p. es. Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.296), e nella poesia sepolcrale, soprattutto in *AP* 7.513.4, attribuito a Simonide⁷⁷³.

⁷⁶⁹ Per il participio del verbo σεμνύνειν, rarissimo in poesia, un'attestazione è *App. Anth.* 1.349.1 τῷ σεμνύνοντι τοῖς τρόποις τὴν ἀξίαν; per il nesso λόγος γλυκερός citiamo Hsch. η138. Per ἡδυεπής cf. Hom. *Il.* 1.248, Gr. Naz. *AP* 8.12.3, Nonn. *Par.* 12.89, *AP* 7.144.1 (anonimo); si aggiunga, fra l'altro, un'iscrizione per un vescovo, *JHS* 24.272.5 (Licaonia, IV d.C.).

⁷⁷⁰ AGOSTI 2010b, 331. Vd. qui alcuni esempi di espressioni analoghe tipiche degli epigrammi, come παντοίης κοφίης τέματα (*GVI* 1907.5, Mediolanum, IV/V d.C.); nel carme giudaico *BS* II 127.2 l'allusione a «tutta la sapienza» potrebbe indicare che il *laudandus* era «versato nella Torah e in Omero». Per quest'ultimo aspetto vd. inoltre VAN DER HORST 1993, 8. Sull'uso del nesso κοφίης πάσης cf. anche CAIRON 2009, 185s.

⁷⁷¹ Vd. anche *IGUR* 1310.2 (Roma, I/II d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.93.2, *SGO* 11/06/02.1 (Ponto, data inc.). Il verbo ἐκέκατο, tipicamente omerico, occupa normalmente la clausola dell'esametro: cf. p. es. Hom. *Il.* 23.289, *Od.* 9.509, *Ap. Rh.* 3.586, *QS* 3.426.

⁷⁷² Cf. p. es. Eus. *Ps.* in *PG* 23.1033.6, Ephr. *Adv. Dom.* 180.10, Didym. *Trin.* in *PG* 39.857.17-19, Chrys. *Hom. in I Thess.* in *PG* 62.397.51. La posizione metrica del verbo ἐκέκατο è assai inconsueta; cf. un verso di Cristodoro, *AP* 2.1.272.

⁷⁷³ Vd. anche *IG* V,1 960 (Laconia, data inc.) e *GVI* 1474 (Renea, I d.C.), tra i quali si può riconoscere una differenza: nel primo epigramma sono i parenti della defunta a provare nostalgia per la sua virtù che è scomparsa con lei, mentre nel secondo è il morto ad aver coltivato in vita l'*arete*, un valore amato da pochi.

7. PARADIGMI MITOLOGICI E BIBLICI

Tra i nostri epitaffi i paragoni espliciti con i personaggi del passato, mitologici e biblici, sono alquanto rari. Come abbiamo sottolineato piú volte, in questi testi accostare un vivo o un defunto cristiano a un eroe del mito non costituisce un problema per il poeta e la committenza: figure come Fetonte in *SGO* 21/07/02 sono da considerarsi assolutamente neutre e tradizionali, dovute al conservatorismo del linguaggio funerario, e non implicano alcun legame del *laudandus* con il paganesimo: è tipico del linguaggio encomiastico servirsi di paragoni mitologici «a scopo elogiativo, senza alcuna implicazione politeista»⁷⁷⁴.

Il defunto Menandro *loquens* di *SGO* 16/31/83 (300 d.C. circa) lamenta non tanto di essere morto, secondo il *topos* della sorte comune a tutti, ma di essere stato separato a causa di Plutone dalla moglie Demetria, di cui ricorda anche tra gli estinti l'affetto sponsale (v. 7 ἦς ἰστοργὴν οὐδ' ἐκ νεκρῶν λυθούμην) che la rende degna di essere paragonata a Penelope: v. 8 καὶ γὰρ φίλαιέν με πόσιν Ἰκα Παινελόπης. Si riconosce qui l'inserimento in un carme cristiano di un ulteriore motivo tradizionale, finalizzato a porre in una luce positiva chi resta sulla terra (per l'uso di paragonare le donne alla sposa di Odisseo vd. introduzione, par. 4.2.6).

In *SGO* 21/07/02.6 (età cristiana) è un personaggio maschile, il defunto Giorgio morto prematuramente, a essere definito νέος Φαέθων Ἐλικώνιος, «giovane Fetonte Eliconio». L'espressione, alquanto problematica, allude con il nome Φαέθων alla *mors immatura* del figlio del Sole, condivisa dal defunto, mentre l'aggettivo Ἐλικώνιος si riferisce alla vasta cultura di quest'ultimo⁷⁷⁵. In tal caso con il paragone mitologico vengono giustapposti due aspetti relativi allo scomparso, uno positivo e l'altro negativo, ossia rispettivamente la sua buona formazione culturale e la fine precoce.

Con un procedimento insolito, un nuovo aspetto negativo viene enfatizzato in *SGO* 16/31/15.10s. (III d.C.) tramite il riferimento a un personaggio del mito. La moglie e la figlia di Acacio conoscono una fine simile decretata dalle Moire, ossia muoiono entrambe in gioventú lasciando vedovi i rispettivi mariti, come Protesilao: durante la guerra di Troia il capo tessalo è il primo degli Achei a balzare dalla nave e a essere ucciso (Hom. *Il.* 2.698-709); morendo – l'abbiamo già accennato al par. 4.1.d, n. 9 – lascia la dimora «incompiuta» e soprattutto la sposa «dalle guance graffiate» per il lutto. Si ha dunque uno scambio di genere (procedimento già familiare, come abbiamo visto per Nonna nell'introduzione, par. 4.2.6, al Nazianzeno), che coinvolge un modello mitologico maschile e le due donne reali scomparse. Il testo del carme recita: πικραὶ γὰρ Μοῖραι ἴσους μίτους ἐπέκλωσαν || μητρὶ καὶ θυγατρὶ ὅμοια Πρωτεσιλάου. Da rilevare è la posizione in clausola del nome dell'eroe, la stessa che esso occupa nell'epica arcaica e successiva se declinato al genitivo⁷⁷⁶.

Si potrebbe forse riconoscere un'allusione a un personaggio evangelico nel già analizzato *SGO* 16/41/15.3-12 (data incerta; vd. par. 6.3.8), che ricorda la profetessa Nana con tratti molto simili a quelli dell'anziana Anna del *Vangelo* di Luca: entrambe sono profetesse e trascorrono le giornate e le notti in preghiera. Ma, come abbiamo visto nel paragrafo dedicato agli epiteti (2.2, n. 2), Nana condivide una

⁷⁷⁴ AGOSTI 2010b, 345. Cf. anche AGOSTI 2008a, 5s. (l'osservazione riguarda i pavimenti musivi, ma si può estendere ai carmi epigrafici): «la scelta di temi mitologici e letterari non è [...] un indizio di opposizione al cristianesimo, o comunque di *revival* del paganesimo letterario: essa testimonia invece la volontà dei committenti di far sfoggio della propria cultura, cioè di dimostrare di appartenere all'*élite* dell'impero», ed è «il marchio dell'appartenenza sociale che il committente ricorda ai destinatari». Cf. anche CALDER 1955, 32, il quale commenta l'allusione al mito di *SGO* 16/31/15 osservando che i cristiani del IV secolo amano mostrare di conoscere Omero.

⁷⁷⁵ AGOSTI 2005b, 7-9, con esempi di passi di opere letterarie in cui compare il paragone tra Fetonte e il personaggio elogiato.

⁷⁷⁶ Hom. *Il.* 2.706, 13.681, 16.286, QS 1.816, 4.469, 7.408. Sulla ripresa del personaggio di Protesilao nell'epigramma ellenistico vd. HARDER 2007, 415.

caratteristica anche con la Madre di Dio: è ἠλλογημένη, come pure εὐλογημένη cὺ ἐν γυναιξίν è la Vergine salutata dalla cugina Elisabetta nella visitazione.

8. LA LODE DELLE VIRTÚ DEL DEFUNTO E LA GLORIA

Prendiamo ora in considerazione il lessico dell'elogio e della gloria⁷⁷⁷.

8.1. La δόξα

Il primo termine che indica la gloria del defunto nei nostri testi è δόξα. Il significato primario di questo termine è «opinione»; dall'accezione positiva di «buona fama» di un personaggio si passa al significato, che qui interessa, di «gloria» e «onore»⁷⁷⁸.

SGO 08/08/13.2 (IV-V d.C.) ἀνδράειν [ἐπι]γίοις· δόξαν ἐφειλάμ[ε]νος

SGO 08/08/13.11 δόξαν ἄχραντον ἔχων] ---

L'epigramma afferma al v. 2 che il defunto ottenne la fama tra il popolo cristiano, specificandone poco dopo il motivo, ossia il suo ruolo di lettore. La conclusione del testo conservato connota poi la δόξα con l'aggettivo ἄχραντος, «intatto», «incontaminato». Questo nesso, δόξα ἄχραντος, piuttosto raro, è usato dagli autori cristiani. I passi piú notevoli sono quelli in cui è attribuito alle persone della Trinità. È riferita a Cristo in Basilio (*Eun.* 1.17 τῆ ἄχράντῳ δόξῃ τοῦ Μονογενοῦς) e allo Spirito Santo in un testo attribuito a Didimo di Alessandria (*Trin.* 617.29 τὴν περὶ τῆς θεότητος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἄχραντον δόξαν; 685.18 ἀλλ' ὡς Πνεῦμα αὐτοῦ... καὶ πλήρης ἀχράντου δόξης ὑπάρχων)⁷⁷⁹. Se l'autore dell'epigramma conosceva questi o altri testi simili, potrebbe intendere che il defunto gode ora di una prerogativa di Dio stesso.

8.2. Π κλέος

1. SGO 16/06/02.4s. δῶκε δέ σοι σοφίην θεός οὐρανῷ ἐνβα[σιλεύων],
(II/III d.C.) ὄφρα τεὸν φιλέουσα πόσι[ν κλέος] ἄφθιτον ἔξει

⁷⁷⁷ Sul quale vd. in partic. l'ampio studio di GREINDL 1938. Sul lessico della lode in Omero vd. NAGY 1979, 222-224, 235-242; cf. anche RAINA 2008, 84s.

⁷⁷⁸ Vd. *ThGL* III, 1632, s.v. δόξα; un'analisi dei suoi usi è in GREINDL 1938, 87-94. Sul suo significato di "popolarità" e "consenso" in ambito politico e sociale vd. BEARZOT 1996, 28s., 32; sulle sue sfumature di significato in partic. in Luciano ("rinomanza", "buona o cattiva reputazione", "successo" e "celebrità", ma anche "apparenza esteriore") e sulla sua costruzione graduale da parte dell'individuo, che non la ottiene per dono divino, vd. RAINA 2008, 86, 88s. Il corrispondente verbo δοξάζειν richiama subito per un cristiano la gloria attraverso le sofferenze della passione evocata da Cristo in Io. 12.23, 13.31s.: WILKEN 2006, 98s.

⁷⁷⁹ Altre occorrenze si trovano in Mac. Aeg. *Hom.* 1-50 25.39, Ephr. *Ren.* 284.12.

Uno degli aggettivi piú significativi che accompagnano il *kleos* nella letteratura greca è ἄφθιτος⁷⁸⁰. La clausola del v. 5 riprende un verso di Ibico, fr. 1a.47 P. καὶ κύ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἐξεῖς, ma il nesso κλέος ἄφθιτον si trova nella stessa sede dell'esametro nel precedente Hom. *Il.* 9.413 ὄλετο μὲν μοι νότος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται⁷⁸¹, in cui Achille prospetta per se stesso la gloria che otterrà nella guerra a Troia. Il medesimo premio attende i militari caduti combattendo contro i persiani di un problematico epigramma arcaico: *CEG* 2.1 (Attica, V a.C.) ἀνδρῶν τῶνδ' ἀρετῆ[ς ἔσται κλέ]ος ἄφθι[των] αἰεῖ⁷⁸².

Anche alcuni defunti di altre poesie sepolcrali iscrizionali e letterarie ottengono la gloria che non appassisce; la posizione del sintagma κλέος ἄφθιτον coincide sempre con quella di Hom. *Il.* 9.413. In *AP* 7.43, di Ione di Chio, Euripide si trova ora sottoterra e avvolto dalle tenebre eterne, ma presso i vivi permane il suo κλέος, grazie al quale egli merita di essere paragonato al sommo poeta, Omero: v. 3 ἴσθι δ' ὑπὸ χθονὸς ὄν, ὅτι σοι κλέος ἄφθιτον ἔσται. La gloria di un'altra defunta vissuta molti secoli dopo, Telesilla, è invece garantita dal gran numero delle sue doti, cui è dedicato un intero verso dell'epitaffio che la ricorda: *GVI* 1436.2-4 (Patavium, II/III d.C.) ...η οἱ πάντοτ' ἔπαινον || πίστεος, εὐνοίης, ἀρετῆς τε μ[άλιττα], || ὄφρα καὶ ἐκκομένοισι τεδὸν κλέος ἄφθιτον [εἴη]. Per la sua contemporanea Gellia il κλέος si ottiene piú semplicemente con una prerogativa tipicamente femminile, ossia coltivando l'amore allo sposo che deriva dalla sapienza donatale a sua volta da Dio⁷⁸³.

Aggiungiamo qualche breve annotazione sull'uso del nesso da parte dei poeti cristiani, con i quali si nota un importante mutamento rispetto alla poesia classica. In Gregorio di Nazianzo il κλέος ἄφθιτον non appartiene piú a personaggi del mito o a grandi uomini del passato, ma a Cristo, la divinità, che lo ottenne non con imprese eroiche, bensí con la passione; il Nazianzeno lo predilige come nuovo oggetto di canto, tralasciando tutti i vani temi trattati dalla poesia precedente: *Carm.* 2.1.34.77-83 μέλω... || καὶ Χριστοῦ παθέων κλέος ἄφθιτον, οἷς μ' ἐθέωσεν. Piú tardi, in un epigramma di Cometa che narra vivacemente la risurrezione di Lazzaro (*AP* 15.40), Cristo invita i discepoli ad affrettarsi con lui verso Betania, dove il suo amico è sepolto ormai da giorni; restituendogli la vita otterrà, di nuovo, una gloria imperitura: vv. 28-30 δεῦτ' ἐς Βηθανίην, ὅθι Λάζαρον ἔλλιπε θυμός || σπεύσομεν ὅττι τάχιτ', ὄφρα κλέος ἄφθιτον ἴσχω· || ἀντιῆσαι γὰρ ἔπειμι καὶ ἐξ Ἑρέβευς φίλον ἄμόν. Il testo si conclude descrivendo Lazzaro che esce dal sepolcro e lo stupore degli astanti che hanno assistito al miracolo e lodano Dio; la gloria passa quindi dal Figlio al Padre, dal quale il Figlio stesso è stato inviato: vv. 56s. αὐτίκα δ' ὑψιμέδοντα ἐκυδαινον θεὸν ἐσθλόν || καὶ κλέος ἄφθιτον ἔσχε πατὴρ μέγας υἱὸς ἐῆος⁷⁸⁴.

⁷⁸⁰ Sul significato e l'uso di ἄφθιτον in Omero vd. NAGY 1979, 175-189. Sugli epiteti di κλέος (tra cui ἄβροστον, ἐσθλόν, μέγα) vd. GREINDL 1938, 5s., 20s., ECKER 1990, 35-38 e pp. 205-209 per ἄφθιτον, DEE 2002, 302s., BRAVI 2006, 57s. Per un esempio antico di κλέος ἄφθιτον, *CEG* 344 (Delfi, 600-500 a.C.), cf. FEARN 2013, 245 e, sull'eredità linguistica soggiacente alla formula, HAINSWORTH 1993, 117, KATZ 2010, 361, 365. Ma si aggiunga anche il κλέος ἀθάνατον, guadagnato p. es. dalla defunta attraverso la *sophrosyne* in *CEG* 486.2 (Atene, IV a.C.): LEVEN 2013, 277. I sintagmi κλέος ἄφθιτον e κλέος ἀθάνατον conferiscono una sfumatura epica all'epigramma: in VERMEULE 1979, 23 il κλέος ἄφθιτον è definito «the oldest ambition in Greek poetry»; sul κλέος ἄφθιτον come *topos* nella letteratura greca a partire da Omero vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 374; su questi argomenti vd. anche TSAGALIS 2008, 158s.

⁷⁸¹ Cf. anche Hes. fr. 70.5 M.-W. []. ἵνα οἱ κλέος ἄφθιτων εἴη, che continua, al v. 7, ribadendo l'immortalità della gloria: ...τοῦ μὲν κλέος οὐ π[ο]τ' ὀλεῖται (per quest'ultima espressione formulare cf. anche Hom. *Il.* 2.325, 7.91, *Od.* 24.196). Citiamo inoltre, per la poesia arcaica, Sapph. fr. 44.4 V. τὰς τ' ἄλλας Ἀκίαιας [.]δε.αν κλέος ἄφθιτον. Cf. GREINDL 1938, 20, 22.

⁷⁸² DERDERIAN 2001, 102-113. La stessa clausola κλέος ἄφθιτον αἰεῖ si ha in *GVI* 904.2 (Rodi, III/II a.C.) e *GVI* 1998.9 (Atene, III/IV d.C.).

⁷⁸³ Sull'amore coniugale negli epigrammi cf. CAIRON 2009, 64. Un eloquente esempio piú antico è in *CEG* 530.2 (Attica, IV) φιλοῦντα ἀντιφιλοῦσα τὸν ἄνδρα Ὀνήσιμον ἠεθα κρατίστη. Sul *kleos* femminile nella classicità, ben rappresentato in Hom. *Od.* 18.255, vd. VÉRILHAC 1985, 105.

⁷⁸⁴ Su questo testo vd. CAPRARA 2000. Un concetto simile – la glorificazione del Padre attraverso il Figlio – si ha in Nonn. *Par.* 14.56, sebbene con un lessico diverso (l'aggettivo κύδιμος), ma sempre inerente alla gloria: ὄφρα πατὴρ ἄχραντος ἐν υἱεῖ κύδιμος εἴη.

2. SGO 16/42/02.3s. θεσπεσίων πατέρων ἱερὸν κλέος ἔλλα[χεν α]υτικ,
(data incerta) ναιτάειν αὐλῆς ἔνδοθεν οὐρανίης

Ad accompagnare il κλέος è ora un aggettivo insolito, ἱερός, significativo se si tiene presente che l'epitombio è dedicato a un presbitero, Patrizio: il nesso ἱερὸν κλέος, a quanto ci risulta, non è attestato nella poesia greca. L'autore di quest'epigramma avrebbe dunque creato una *unctura* inedita, benché prevedibile. L'unione del sostantivo κλέος con il verbo λαγχάνειν è invece conosciuta già dal Nazianzeno, che in *AP* 8.27.2 descrive la gloria della madre Nonna, paragonabile a quella delle due Anne: Νόννα δ' ἀμφοτέρων ἔλαχε κλέος...⁷⁸⁵.

Per quanto riguarda l'allusione ai «padri divini», l'aggettivo θεσπέσιος – con il significato di «straordinario», «prodigioso», quindi «terribile», oltre che di «divino» – è ampiamente usato in tutta la letteratura greca a partire da Omero ed Esiodo, in cui caratterizza maggiormente oggetti, luoghi e realtà più o meno concrete piuttosto che personaggi e divinità, se si eccettuano le Sirene di *Hom. Od.* 12.158 *Κειρήνων... θεσπεσιῶν*⁷⁸⁶. In ambito cristiano è molto usato soprattutto da Cirillo di Alessandria (o nei testi a lui attribuiti), che prendiamo come punto di riferimento principale per gli esempi che seguono. Egli lo accosta frequentemente ai personaggi biblici e agli apostoli:

<i>Comm. Io.</i> 2.719.30	ἔφη τοίνυν Μωυσεῖς ὁ θεσπέσιος περὶ αὐτοῦ
<i>Ador.</i> 68.1109.46	ἀνακεκράγει δέ που καὶ ὁ θεσπέσιος ἡμῶν Δαβίδ
<i>Comm. Is.</i> 70.1357.3	εὐρήσομεν δὲ καὶ τὸν θεσπέσιον Ζαχαρίαν
<i>Comm. Proph.</i> 1.154.25	ἔφη γάρ που καὶ ὁ θεσπέσιος Πέτρος
<i>Ador.</i> 68.201.39	οἷς καὶ ὁ θεσπέσιος Ἰωάννης προεφώνει
<i>Comm. Proph.</i> 1.534.10	ὡς ὁ θεσπέσιος γράφει Παῦλος

In particolare, relativamente ai «padri», ossia ai patriarchi, l'aggettivo viene associato ad Abramo p. es. in *Comm. Proph.* 1.27.9 τὸν θεσπέσιον Ἀβραάμ e in *Syn. Def.* 76.1421.11-12 Ἀβραμ... ὁ θεσπέσιος πατριάρχης. Per quanto riguarda Giacobbe citiamo *Comm. Proph.* 1.248.20 ὁ θεσπέσιος Ἰακώβ, per Isacco *Glyph. Gen.-Dt.* 69.181.55 ὁ θεσπέσιος Ἰσαάκ. Per i patriarchi in generale riportiamo *Syn. Def.* 76.1421.5-8 τοῖς θεσπεσίοις πατριάρχεις⁷⁸⁷.

Per il v. 4 dell'epigramma, che spiega quale sia la gloria ottenuta dal defunto presbitero, vd. cap. 3, par. 4.3.5.

⁷⁸⁵ Cf. anche *SGO* 19/17/03.5 (Cilicia, II d.C.) ...οὐκ ἄν τις τινος κλέος ἔλλαχεν ἐν χθονὶ φωτῶν, su cui vd. MAGNELLI 2004a. Sul verbo λαγχάνειν («ricevere una parte di qualcosa», «ottenere in possesso qualcosa») nell'epigramma vd. TSAGALIS 2008, 138s.: l'iscrizione per Frasiclea è una delle attestazioni più antiche del suo uso in senso metaforico, in cui l'assegnazione del destino è espressa con lo stesso lessico di quella di una proprietà.

⁷⁸⁶ P. es. *Hom. Il.* 1.591 βηλοῦ θεσπεσιῖοιο, 2.509s. αἰοιδῆν... θεσπεσίην, *Od.* 2.12, 8.19 θεσπεσίην... χάριν; nella poesia successiva l'aggettivo può descrivere uomini e divinità: *Or. Sib.* 1.23s. ...νέον ἄνδρα || καλὸν θεσπέσιον..., Gr. Naz. *Carm.* 1.1.34.8 θεσπεσίων ἄνδρῶν, QS 7.400 θεσπεσίη... Ἠώς, Nonn. *D.* 14.78 θεσπέσιος Πάν; nei carmi iscrizionali può connotare personaggi o attributi del defunto: *SGO* 18/15/05.3 (Panfilia, V/VI d.C.) θεσπέσιον Θεόδωρον, *GVI* 1996.1 (Atene, II/III d.C.) θεσπέσιον κῆρ. Altri usi nei carmi epigrafici tardoantichi: *IG* XIV 2525.3 (Gallia, II-IV d.C.) θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν, *SGO* 02/14/06.2 (Laodicea sul Lico, V d.C.) θεσπεσίης ἀρετῆς, *SEG* 20.705.c.1 (Cirenaica, VI d.C.) θεσπέσιον ἔργον, *AP* 1.10.61 (Costantinopoli, VI d.C.) θεσπεσίους λειμῶνας.

⁷⁸⁷ Cf. inoltre il più tardo *Thdr. Stud. Ep.* 538.32. L'aggettivo viene attribuito anche ai Padri e ai pastori della Chiesa, come in *Oecum. Apoc.* 255.17-18, *Cyr. S. V. Sab.* 105.18-19. Per quanto riguarda la poesia epigrammatica, in *AP* 1.90.1s. sono definiti θεσπέσιοι i martiri Ciro e Giovanni (μάρτυρι θεσπεσίοι).

Altri aggettivi connessi al κλέος sono ἀγαθός e termini indicanti la qualità di «celeste». Il primo è utilizzato in due versi analoghi – differenti solo per qualche variante ortografica – di altrettanti testi provenienti da Klaneos, in Frigia.

3. *SGO 16/45/06.2 (data incerta)* ὄφρα μὲν ρ[υν] μ[νή]μης ἀ{ν}γαθὸν κλέος ἔχετε το[ύ]τοις]
 4. *SGO 16/45/07.8 (IV d.C.)* ὄφρα μὲν οὖν μνήμης ἀγαθὸν κλέος ἔχετε τοῦ[τ]υς

Il nesso ἀγαθὸν κλέος è usato, in poesia, da Teocrito, secondo il quale la gloria viene concessa agli uomini dalle Muse: 16.58 ἐκ Μοιῶν ἀγαθὸν κλέος ἔρχεται ἀνθρώποισι. Si può forse connettere questo passo con il fatto che uno dei defunti ricordati in *SGO 16/45/06.2*, Zotico, era un lettore, ovvero svolgeva un'attività legata anche alla composizione poetica e alla scrittura. Nel secondo testo invece la gloria sembra essere augurata ai familiari della defunta Matrona (τοῦ[τ]υς) piú che alla defunta stessa.

Altri due epigrammi per sacerdoti che presentano una notevole analogia (anche in questo caso la provenienza è la stessa, Iconio) sono i seguenti:

5. *SGO 14/07/03.2 (data incerta)* ὃς ἔνεκεν προάτητος [ἐπουράνι]ον κλέος ἦρεν
 6. *SGO 24/21.2 (età cristiana)* ὃς ἔνεκεν προάτητος ἐπουράνιον κλέος ἦρεν

Il nesso ἐπουράνιον κλέος riprende l'omerico ὑπουράνιον κλέος, riproducendone anche la posizione nell'esametro. L'espressione si trova una volta nell'*Iliade* e una nell'*Odissea*⁷⁸⁸: nel primo caso Nestore prospetta una «grande gloria che si eleva sino al cielo» per chi abbia il coraggio di penetrare fra i Troiani come spia (*Il.* 10.212); nel secondo il κλέος è attribuito ad Agamennone, ricordato da Odisseo che presenta se stesso e i suoi compagni al Ciclope (*Od.* 9.264). Si può quindi riconoscere uno scarto notevole tra i modelli e l'epitaffio cristiano: mentre gli eroi omerici conquistano la gloria con imprese audaci e con il valore militare⁷⁸⁹, dei presbiteri Apollinario e Gregorio si ricorda una virtù opposta, la mitezza⁷⁹⁰.

7. *SGO 15/02/08.5s. (data incerta)* τούνεκα τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν πληθεῖσα μετῆλθεν
 ἐκ βροτέης δόξης ἐς κλέος οὐράνιον

Un κλέος simile, οὐράνιος, appartiene anche a una virtuosa donna di cui non conosciamo il nome. L'epigramma si concentra sul duplice contrasto fra la gloria terrena e quella celeste – letteralmente sul «passaggio»⁷⁹¹ dall'una all'altra, ossia dalla vita sulla terra a quella nel paradiso – e tra i beni del mondo e quelli della vita eterna. Il nesso βροτέης δόξης trova un parallelo in un altro pentametro, ora del Nazianzeno, in cui il poeta ribadisce l'inconsistenza e la negatività dei beni considerati importanti dai mortali, come ricchezza, potere, fama: *Carm.* 2.1.17.29s. οὐδ' ὅ γ' ἐπιτρέφεται πλούτου μεγάλων τε

⁷⁸⁸ DEE 2002, 303.

⁷⁸⁹ Per la prosa cf. anche Plut. *Caes.* 15.3 per la gloria militare di Pompeo (κλέος ὑπουράνιον).

⁷⁹⁰ Cf. anche *SEG* 8.551.10 (Egitto, I a.C.) ὃς κλέος καὶ ἀρετὴν ἔσχεν ἰουράνιον.

⁷⁹¹ Nella poesia esametrica, il verbo μετέρχεσθαι all'aoristo è assai comune nella clausola del verso: cf. p. es. Hom. *Il.* 21.422, *Od.* 1.134, Ap. Rh. 3.438, QS 6.132.

θοάκων || οὐ δόξης βροτέης ἐνθάδε κυρομένης⁷⁹². La defunta del carne ha dunque rifiutato il desiderio della celebrità mondana per mirare a un ben altro tipo di gloria⁷⁹³.

Come accennato poco sopra, l'immagine del κλέος – di persone e oggetti – che giunge fino al cielo è nota sin da Omero, per esempio riguardo ad Agamennone (*Od.* 9.264), a Penelope (*Od.* 19.108 ἡ γὰρ εὖ κλέος οὐρανὸν εὐρὸν ἰκάνει) e allo scudo di Nestore (*Il.* 8.192 ἀπίδα Νεστορέην, τῆς νῦν κλέος οὐρανὸν ἴκει)⁷⁹⁴. Il sintagma κλέος οὐράνιον è adottato invece da Eliodoro, che celebra il divino Achille in *AP* 9.485.7 δῖον Ἀχιλλῆα, τοῦ κλέος οὐράνιον. Se vi fosse effettivamente un contatto tra i due epigrammi, in questo caso il contrasto coinvolgerebbe il valore guerriero dell'eroe e la nascosta virtù domestica della donna che ha vissuto piamente la propria esistenza nel mondo. Ma l'anonima defunta ha ottenuto una gloria che non raggiunge semplicemente il cielo, nel senso di una sua straordinaria grandezza, ma che si gode nel cielo, tra i beati del paradiso⁷⁹⁵.

8.3. Π κῶδος

1. SGO 22/61/02.3 (età cristiana) ἐξ ἐτέων [δε]κάδας, πά[τρ]ης μέγα κῶδος ἔχοντα

La clausola riecheggia un epigramma attribuito a Simonide che celebra il sacrificio dei giovani cavalieri ateniesi per la patria: *CEG* 4.1s. = *AP* 7.254 = 49 Page χαιρετε ἀριστεροί πολέμο μέγα κῶδος ἔχοντες, || κῶδοι Ἀθηναίων, ἔχοχοι Ηιπποδόναι⁷⁹⁶. Nel modello, ancora una volta, la gloria si guadagna combattendo e cadendo in guerra, specialmente in giovane età; lo stato di conservazione del testo non consente di comprendere quali siano invece le virtù di Ausibio, di cui sappiamo solo che morì a sessant'anni (non più giovane, quindi, contrariamente agli Ateniesi di Simonide) e fu un ἐπικυδέα φῶτα (v. 2).

Troviamo ripetutamente il più semplice sintagma μέγα κῶδος anche nella poesia epica, soprattutto in Omero (*Il.* 8.176 etc.)⁷⁹⁷; nei passi formulari più frequenti e significativi un eroe è definito «grande gloria» del suo popolo, nella fattispecie degli Achei, μέγα κῶδος Ἀχαιῶν, p. es. in *Il.* 9.673 εἶπ' ἄγε μ' ὦ πολύαιν Ὀδυσεῦ μέγα κῶδος Ἀχαιῶν e 10.555 ὦ Νέστορ Νηληϊάδη μέγα κῶδος Ἀχαιῶν. In questi casi il nesso si trova nella stessa sede dell'epigramma analizzato ed è accompagnato da un genitivo, come per il πά[τρ]ης μέγα κῶδος di Ausibio.

Un contesto bellico analogo a quello epico si trova nell'epigramma iscrizionale dedicato a Cairippo, onorato dalla città natale per aver perso la vita al fine di risparmiare il δούλιον ἡμῶν: *GVI* 40.3s. (Atene, III

⁷⁹² Qualche altro esempio per la δόξα dei mortali: Eur. *Hipp.* 432 (detto della moderazione), *App. Anth.* 2.754.2. È famoso anche Parm. fr. 1.29s. ἡμὲν Ἀληθείης εὐκλυκλέος ἀτρεμέεσ ητορ || ἡδὲ βροτῶν δόξασ, ταῖς οὐκ ἔνι πίετις ἀληθείης, sebbene con il significato di «opinione». Sulla brama degli onori terreni come «ultima tunica» che dev'essere deposta vd. GIGANTE 1973, 11-15.

⁷⁹³ Cf. ZUMIN 1961 sul «processo di disgregazione del concetto di gloria [...] portato al totale compimento col Cristianesimo, in seguito alla svalutazione del mondo terreno ed al maggiore apprezzamento dell'anima individuale»; sulla proiezione cristiana verso l'aldilà e lo svilimento della dimensione terrena cf. CAPONE - UGENTI 2014, 110.

⁷⁹⁴ Aggiungiamo il canto del *neikos* tra Odisseo e Achille in Hom. *Od.* 8.74 οἴμης, τῆς τότ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὸν ἴκανε. La clausola omerica κλέος οὐρανὸν ἴκει è ripresa in *IGUR* 1336.C.11 (Roma, I/II d.C.). Cf. GREINDL 1938, 23.

⁷⁹⁵ Vd. anche *SGO* 01/19/41 (Didima, IV d.C.), in cui al v. 5 è riconoscibile il nesso κλέος οὐρά[νιον].

⁷⁹⁶ Sul quale vd. BERTELLI 1968, 60-71, CLAIRMONT 1983, 138, BRAVI 2006, 85-87, PETROVIC 2007b, 178-193. Sull'associazione κῶδος ἔχειν vd. GREINDL 1938, 50s.

⁷⁹⁷ GREINDL 1938, 31, 39, DEE 2002, 318.

a.C.) καὶ γὰρ σοί, Χαίριππε, καταφθιμένωι μ[έ]γα κῦδος || εἰκόνα δημοσία τε εἶσατο σῆμα πόλις⁷⁹⁸. Il contrasto tra la gloria che deriva alla patria dalla morte dei defunti e i sentimenti privati compare invece in un epigramma di Nicandro (*AP* 7.435). Sei fratelli spartani, di cui vengono diligentemente riportati i nomi e il patronimico, muoiono a Messene in circostanze che non ci sono chiare. Per la loro città natale essi sono un μέγα κῦδος, ma un μέγ' ἄχθος per la madre⁷⁹⁹: Σπάρτα μὲν μέγα κῦδος, Ἄλεξιππα δὲ μέγ' ἄχθος || ματρί...

Per quanto riguarda la poesia tardoantica, Quinto Smirneo e Nonno rimangono vicini alla tradizione nella concezione della gloria militare. Ad esempio, per il primo autore la fama non si può ottenere se non con la guerra e la fatica (QS 2.76s. οὐ γὰρ νόσφι πόνοιο καὶ ἀργαλέου πολέμοιο || ἀνθρώποισι μέγα κῦδος ἀέξεται ἠδὲ καὶ ἔργον), mentre per il secondo è necessario sopprimere il capo dei nemici (Nonn. *D.* 40.217 ἠράμεθα μέγα κῦδος· ἐπέφνομεν ὄρχαμον Ἰνδῶν). Nel Nazianzeno si ha invece pure in questo caso, come per il κλέος ἄφθιτον, un esempio di trasferimento della gloria dalle figure del mito alla nuova divinità cristiana; nella fattispecie il poeta celebra l'unità indissolubile della Trinità: *Carm.* 1.1.3.87-89 τῆς δ' ἄρ' ἐμῆς Τριάδος ἔν μὲν εἰσένος, ἔν δὲ νόημα, || ἔν κλέος, ἔν δὲ κράτος. τῷ καὶ μονάς ἐστιν ἄρυστος, || ἀρμονίη θεότητος ἢ μέγα κῦδος ἔχουσα⁸⁰⁰.

2. SGO 14/03/01.10s. οὐρανόθεν μέγα κῦδος θεοῦ χαριν ἔλαβον αὐτό
(375-450 d.C.) βασιλίην οὐρανῶν Χριστοῦ πανβασιλῆ χέροντες

In questo testo, di scarsa qualità e talvolta oscuro, si può rilevare che il κῦδος è concesso ai figli del defunto dalla divinità, ora – come in Gr. Naz. *AP* 8.80.5s. – il Dio cristiano; qui non si tratta però del possesso della gloria tra gli uomini, bensì del regno dei cieli.

3. SGO 14/07/03.4 (data incerta) Γρηγόριος τοῦνομ' ἔχων, [λα]οῦ σεμνοῦ μέγα κῦδος
4. SGO 24/21.4 (età cristiana) Ἀπολιναρίου τοῦνομ' ἔχων, λαοῦ σεμνοῦ μέγα κῦδος

Per i sacerdoti Gregorio e Apollinario la gloria continua a vivere presso quello stesso λαός cristiano⁸⁰¹ da cui sono stati allontanati, ovvero – come di consueto – sulla terra, ma nel nuovo contesto cristiano.

5. SGO 16/31/93D.16s. [ἐώνιον] ἤματι τοῦ[τ]ῷ [κ]ῦδος [ὀνηθεῖ]σα, διὰ πρ[ε]βυτέρου[υ]
(300-350 d.C.) [χειρ]ῶν β[ά]πτισμα λαβοῦ[σα], ἔνδικον τιμὴν παρθενίης

Se la ricostruzione è corretta, il testo ricorda la gloria «eterna» della vergine Ammia. Nel caso di κῦδος αἰώνιον, l'aggettivo αἰώνιος, che di norma negli autori cristiani accompagna il sostantivo κλέος⁸⁰², è stato trasferito all'altro termine indicante la gloria. Ma per un cristiano il medesimo aggettivo richiama

⁷⁹⁸ Altri esempi dagli epigrammi iscrizionali in cui il nesso μέγα κῦδος occupa varie sedi dell'esametro: *IG* XI,4 1299.91 (Delo, III a.C.), *IG* V,1 1399.5 (Messenia, età rom.), *SGO* 01/15/04.7 (Caria, età imp.).

⁷⁹⁹ Stranamente per essere una donna di Sparta: è nota la propensione topica delle madri di questa città a vedere di buon grado il sacrificio dei figli per la patria, sino ad arrivare a ucciderli se si dimostrano vili in battaglia; vd. Eryc. *AP* 7.230, Antip. Thess. *AP* 7.531, Tymn. *AP* 7.433.

⁸⁰⁰ Cf. anche *Or. Sib.* 4.30 ...λεύκουσι δ' ἐνὸς θεοῦ εἰς μέγα κῦδος.

⁸⁰¹ Il popolo cristiano è definito σεμνός p. es. in Eus. *Is.* 1.37.13 τὸν δὲ κόφρονα καὶ σεμνὸν τοῦ Χριστοῦ λαόν.

⁸⁰² P. es. Ephr. *Enc. Martyr.* 142.10; cf. anche Ioseph. *AI.* 4.122, *BI.* 3.374 e il tardo Thdr. Stud. *Ep.* 223.86, 268.20, 307.14. Presso gli scrittori cristiani l'aggettivo può accompagnare anche altri termini legati alla lode, p. es. ἔπαινος in Ephr. *Serm. Asc.* 160.7 e [Chrys.] *Lei.* in *PG* 61.790.4.

subito l'eternità di una realtà assai più importante, il regno di Dio e la vita senza fine promessa dal Salvatore, il vero premio per un fedele di Cristo. Dell'αἰώνιος βασιλεία parla già Pietro nella sua seconda *Lettera* (1.11), spiegando ai fratelli nella fede come non cadere nel peccato ed entrare nel regno di Cristo⁸⁰³. La promessa della ζωὴ αἰώνιος attraversa tutti i quattro *Vangeli*, soprattutto quello di Giovanni, e molti altri libri del *Nuovo Testamento*; qui basti citare a titolo esemplificativo due passi in cui Cristo garantisce che chi crede in lui e lo segue non morirà, ma avrà la vita eterna, Mt. 19.29 e Io. 6.40.

Si noti che Ammia, dialogando con i genitori, dichiara di essere stata giustificata dal Salvatore e di aver guadagnato la gloria eterna «in questo giorno» (ἡματι τού[τ]ω). Si potrebbe forse riconoscere un'allusione all'«ultimo giorno» (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) di cui parla spesso Giovanni a proposito della risurrezione e della vita eterna promesse da Cristo: nel suo *Vangelo* Gesù ripete più volte, riguardo a chi accoglie il suo annuncio di salvezza e si nutre di lui, ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ⁸⁰⁴. In ogni caso, il κῦδος della ragazza è garantito dalla sua condizione di vergine e dal battesimo che ha ricevuto «per mano di un sacerdote», espressione che si trova nei Padri della Chiesa⁸⁰⁵.

8.4. Altre espressioni

Altre espressioni più complesse celebrano la fama dei defunti all'interno della comunità cristiana. Una tra le più efficaci, che paragona a una stella l'ecclesiastico Nestorio⁸⁰⁶, elevato al grado di «apostolo», riecheggia uno stilema omerico:

1. SGO 14/06/15.1 (III d.C.) ἀκτήρ ὄς ἐν[έλ]αμπεν ἐν ἐκκλησίῃσιν θεοῦ

Il verso ἀκτήρ δ' ὄς ἀπέλαμπεν ἔκειτο δὲ νεΐατος ἄλλων, di cui è ripreso l'*incipit*, compare nell'*Iliade* (6.295) e nell'*Odissea* (15.108), ma non caratterizza una persona, come avviene invece nell'epitombio. Nel primo passo, Ecuba sceglie il migliore dei pepi che possiede da offrire in dono ad Atena, impreziosito da ricami, splendido e lucente «come una stella»; una scena simile è narrata nell'*Odissea*, dove il peplo, che presenta le stesse caratteristiche di quello di Ecuba, appartiene a Elena. La stessa formula occupa inoltre il secondo emistichio di *Il.* 19.381 κρατὶ θέτο βριαρῆν ἢ δ' ἀκτήρ ὄς ἀπέλαμπεν: in questo caso la similitudine riguarda l'elmo adorno di una coda equina, opera di Efesto, indossato da Achille che si arma per il combattimento⁸⁰⁷. L'autore dell'epigramma riutilizza quindi l'emistichio omerico che gli

⁸⁰³ Per l'*Antico Testamento* cf. anche *Dan.* 4.3. L'espressione è poi largamente citata e riutilizzata dagli autori cristiani; qui segnaliamo, a titolo esemplificativo, *Ath. Ar.* 1-3 in *PG* 26.112.18, [Chrys.] *Ascens.* in *PG* 52.802.35.

⁸⁰⁴ Io. 6.39, 6.40, 6.44, 6.54. Si aggiungano la dichiarazione di Marta riguardante il fratello Lazzaro morto da poco (Io. 11.24 οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) e la prospettiva di giudizio nell'ultimo giorno per chi non accoglie le parole di Cristo (Io. 12.48 ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ).

⁸⁰⁵ Vd. p. es. [Chrys.] *Io. Praec.* in *PG* 50.801.45 (Gesù è battezzato da Giovanni, che impone su di lui la propria mano), Chrys. *P. Redit.* 2 in *PG* 52.445.50s., Thdt. *Rom-Philm.* in *PG* 82.716.25s. Un'analogia notevole con l'epigramma e una menzione dei novaziani sono in *Socr. H.E.* 7.17.20-26. Sul battesimo vd. TESTINI 1958, 417-419, KELLY 1972, 255-260, WILKEN 2006, 32-36 e sulla salvezza attraverso questo sacramento SANDERS 1991, 250-262; sulla sua amministrazione poco prima della morte vd. CARLETTI 1999, 597 e sulla sua definizione di evento principale nella vita spirituale di un cristiano vd. ILLUMINATI 1999, 687.

⁸⁰⁶ Cf. SAMELLAS 2002, 125.

⁸⁰⁷ Cf. CIANI 1974, 136. La clausola simile ἐπιλάμπεται ἀκτήρ si trova anche in *Arat.* 1.55, 1.206.

interessa, completando il verso con un elemento che inserisce il defunto – e il testo stesso – nel contesto della Chiesa cristiana⁸⁰⁸.

In ambito poetico, il paragone di una persona con una stella ottenuto tramite un lessico analogo a quello dell'epitaffio si trova in particolare in altri due luoghi degni di menzione. Il primo è costituito da un celebre epigramma attribuito a Platone, in cui la persona amata, quando ancora viveva, brillava come la stella del mattino: *AP* 7.670 = 2 Page ἀστὴρ πρὶν μὲν ἔλαμπες ἐνὶ ζωιοῖσιν Ἑῶιος, || νῦν δὲ θανὼν λάμπεις Ἑπερος ἐν φθιμένοις⁸⁰⁹. Il secondo passo è di Gregorio di Nazianzo, il quale riprende in modo più puntuale la formula omerica vista sopra. Parlando del fratello Cesario, scomparso in giovane età, il poeta lo assimila all'astro del mattino per la sua eminente posizione alla corte imperiale e le sue virtù che ne hanno reso celebre il nome: *Carm.* 2.1.1.177s. ὦ μοι Καίσαρῖο! πάρος γε μὲν ἐν βασιλείοις || ἀστὴρ ὡς τις ἐλαμπες ἐωσφόρος, οὖνομα σεμνόν⁸¹⁰.

**2. SGO 08/08/13.4s. [ο]ε τιμὴν πλείστην ἐκτὴ[ς]ατο πᾶσι βροτοῖσιν
(IV-V d.C.) ἐν [ὄλ]φ τε λαῶ θεοῦ ὑ[ψί]ε[τ]ου**

L'onore (τιμὴ) è una ricompensa per le virtù del defunto, anche nel mondo dell'oltretomba, già negli epigrammi iscrizionali più antichi. I vv. 4s. di *CEG* 571 (Attica, IV a.C.), per la χρηστὴ τίτθη Melitta, sono costruiti, oltre che sul contrasto tra la vita e la morte e tra passato, presente e futuro e su una composizione ad anello che interessa i due verbi ζῶσαν e ζῶ, sull'insistenza sul verbo τιμᾶν. Ipsostrate, la *persona loquens*, dichiara di aver amato la scomparsa quando viveva, di onorarla nel presente e per tutto il tempo che le rimarrà; ne risulta una struttura a chiasmo assai studiata: καὶ ζῶσαν εἰ ἐφίλου (passato), καὶ νῦν εἰ ἔτι τιμῶ (presente), οὐσαν καὶ κατὰ γῆς (presente), καὶ τιμήσω σε ἄχρι ἂν ζῶ (futuro). La preghiera del tipo *da quia dedi* rivolta a Persefone e Plutone si trasforma in una certezza, espressa dal verbo οἶδα, e la τιμὴ diviene il giusto γέρας di Melitta nel mondo dei morti: vv. 6s. οἶδα δὲ κοὶ ὅτι καὶ κατὰ γῆς, εἶπερ χρηστοῦς γέρας ἔστιν, || πρῶται κοὶ τιμαί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κείνται⁸¹¹.

L'epigramma per il lettore Nicatorio contiene un'espressione, τιμὴν πλείστην, rintracciabile in un verso di Esiodo, in cui è Zeus stesso a tributare l'onore alle Moire: *Th.* 904 Μοίρασ θ', ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς. Neppure nella prosa, tuttavia, risulta molto frequente; è assai probabile dunque che l'autore dell'epigramma avesse in mente proprio il verso esiodico⁸¹². L'associazione della τιμὴ e di «tutti i mortali» espressi con βροτοί compare invece nel successivo *Or. Sib.* 3.120 ὅς πάντεσσι βροτοῖσιν ἔχων βασιλῆδα τιμῆν.

⁸⁰⁸ Analogamente a quanto abbiamo visto, p. es., in *SGO* 14/02/04.7 θήειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἐν Παραδίσσῳ. Sull'inserimento del cristiano nella comunità della Chiesa cf. SANDERS 1991, 48.

⁸⁰⁹ Un analogo paragone con le stelle si ha nell'altrettanto celebre *AP* 7.669.1 = 1 Page, sempre attribuito a Platone: ἀστέρων εἰσαθροῖς, Ἄστὴρ ἐμός... Vd. PAGE 1981, 162. Altri esempi della tematica sono in VÉRILHAC 1982, 41s., 367.

⁸¹⁰ Sulle virtù di Cesario elogiate nell'orazione dedicatagli da Gregorio, in particolare l'acutezza intellettuale nelle più diverse discipline, cf. NORRIS 2000, 148s.

⁸¹¹ Vd. TSAGALIS 2008, 100-108. Sulla τιμὴ in Omero vd. NAGY 1979, 151s.

⁸¹² Su cui vd. GREINDL 1938, 69. Per la prosa cf. p. es. Diod. S. 3.47.5.6 (il termine τιμὴ assume il significato di «prezzo» nell'ambito del commercio), Eus. *Ps.* in *PG* 23.1117.30, Hesych. H. *M. Long.* 4.11. Un'analisi dell'uso del termine τιμὴ è in GREINDL 1938, 59-82. Per la sua definizione come «gloria personale» vd. DE HEER 1969, 1.

Secondo l'analisi di Calder, i primi due versi presentano la dichiarazione di fede dei novaziani espressa in forma di inno, ovvero la dottrina della Trinità. Lo studioso pone in relazione la clausola del primo esametro con il v. 5 dell'epitaffio per Abercio, riferito al santo Pastore: ὀφθαλμοῦς ὡς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας. Il πρῶτος ἄγγελος menzionato al verso successivo sarebbe invece la seconda persona della Trinità, così chiamata per via dell'uso del termine ἄγγελος nei passi messianici dell'*Antico Testamento*⁸¹⁹.

Il verbo ὑμνεῖν avente come oggetto le divinità – indicate con i generici θεοί e μάκαρες oppure più puntualmente con il loro nome proprio – si trova nella poesia arcaica (si noti l'analogia del v. 1 con *Hymn. Hom. Ap.* 158 αἶ τ' ἐπεὶ ἄρ πρῶτον μὲν Ἀπολλων' ὑμνήσωμεν e Xenoph. fr. B1.13 W. χορὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας)⁸²⁰ e viene ripreso successivamente anche per il Dio cristiano e Cristo, come ben dimostrato soprattutto nel Nazianzeno (*Carm.* 2.2.5.63 ἡμεῖς δ' ἐν πάντεσσι Θεὸν μέγαν ὑμνείωμεν, 1.2.10.434 χορός τ' ἅπαντα Χριστὸν ὑμνοῦντων μέγαν). Per la prosa neotestamentaria e cristiana, assai ricca di esempi, segnaliamo un passo dagli *Atti degli apostoli*, in cui Paolo e Sila in carcere cantano inni a Dio (16.25 Παῦλος καὶ Σύλας προσευχόμενοι ὑμνοῦν τὸν θεόν)⁸²¹.

Più insolita è la *unctura* ὑμνεῖν ἄγγελον. L'espressione può considerarsi sottilmente rovesciata, dal momento che normalmente gli angeli sono cantori, non oggetto di canto, come in questi esempi⁸²²:

Eus. <i>L.C.</i> 1.5.17	ὑμνοῦσι δ' ὕμνοις ἀρρήτοις ἀγγέλων στρατιαί
Eriph. <i>Haer.</i> 1.373.5	διὸ καὶ οἱ ἄγγελοι εὐθὺς ὑμνοῦσι λέγοντες
[Ath.] <i>Pass.</i> 28.232.4-5	καὶ ἄγγελοι γὰρ, καὶ πᾶσα ἡ στρατιὰ τῶν ἀγγέλων ὑμνοῦντες ἦσαν

Si può intendere sottintesa nel carme l'intenzione del poeta di esaltare come terza persona, dopo Dio e il «primo angelo», il pastore dei Catari. È utile considerare a questo proposito un passo di Lisia che, facendo pure uso del verbo ὑμνεῖν, esplicita un concetto frequente anche nella poesia sepolcrale, ossia che i defunti sono compianti come mortali per la loro natura intrinseca, ma sono celebrati come immortali per la loro virtù: *Lys.* 2.80 οἱ πενθοῦνται μὲν διὰ τὴν φύσιν ὡς θνητοί, ὑμνοῦνται δὲ ὡς ἀθάνατοι διὰ τὴν ἀρετήν⁸²³.

Vi sono altri casi in cui un defunto è oggetto del verbo ὑμνεῖν o di un ὕμνος per virtù particolari: il protagonista di *SEG* 15.220.2 (Sparta, I/II d.C.) è celebrato dai vivi che lo amano per la φιλία (ὑμνεῖται πᾶσιν, πᾶσι φίλος γὰρ ἔφυ)⁸²⁴, mentre quello di *SGO* 01/20/43.3s. (Mileto, data inc.) viene ricordato per la sua giustizia ([- ὄν πάν]τες ὑμνησαν βροτοί || δίκαιο]ν ἀκήσαντα νοῦν). In *IGUR* 1218.4s. (Roma, II/III d.C.) sono i vivi che parlano in prima persona a lodare l'estinto (ὑμνήσωμεν), del quale sono enumerate, anche in questo caso, le virtù in un elenco che occupa i tre versi iniziali del carme; un simile diligente catalogo delle qualità della donna scomparsa è offerto anche in *SGO* 08/02/02.1-4 (Misia, età imperiale) dallo sposo, che si accinge a cantare per lei un ἄξιον ὕμνον. Merita inoltre attenzione un'iscrizione metrica

⁸¹⁸ LATTIMORE 1942, 333.

⁸¹⁹ CALDER 1923, 76-81, che offre anche una ricostruzione del v. 2 e un'interpretazione del v. 8.

⁸²⁰ Cf. anche *Hymn. Hom.* 19.27 ὑμνεῦσιν δὲ θεοῦς μάκαρας καὶ μακρὸν Ὀλυμπον, Hes. *Th.* 33 καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, 101 ὑμνήσει μάκαράς τε θεοῦς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν e il successivo *Or. Sib.* 5.497 στρέψωμεν ψυχὰς θεὸν ἄφθιτον ἐξυμνοῦντες. Sulle caratteristiche degli inni nella poesia arcaica vd. NAGY 2009, 189-248, 312-326; sull'uso del verbo ὑμνεῖν cf. SOWA 1984, 142.

⁸²¹ Cf. anche il più tardo Rom. Mel. 84.34s. M.-Tr. τὸν υἱὸν σου ὑμνοῦμεν καὶ κύριον, τὸν Χριστὸν καὶ τὸν μόνον φιλόνητον.

⁸²² Sugli angeli come ὑμνοπόλοι della gloria di Dio in cielo (mentre l'uomo lo è sulla terra) nel Nazianzeno cf. FAULKNER 2010, 86; sull'unione dei cristiani con gli angeli nella preghiera vd. WILKEN 2006, 39-41.

⁸²³ TSAGALIS 2008, 126.

⁸²⁴ Cf. anche l'analogo *IG* V,1 725.5 (Sparta, data inc.).

proveniente da Roma in cui si nota un uso rovesciato del medesimo verbo, *IGUR* 1310.3s. (I/II d.C.): qui è la defunta Popilia *loquens* a dichiarare di voler celebrare dall'aldilà la pietà dello sposo ancora vivo, il quale le ha tributato il τάφος: ...ἐν δ' Ἀχέροντι || ὑμνήσω τὴν εὐνὴν, ὡ ἄνεο, εὐσεβίην.

L'espressione «tutti conoscono» del v. 4 dell'epitaffio per Eugenio è presente, con lo stesso lessico, in alcuni versi di Omero: *Il.* 24.688 γνώη εἰ Ἀτρείδης, γνώωσι δὲ πάντες Ἀχαιοί, *Od.* 18.30 ζῶσαι νῦν, ἵνα πάντες ἐπιγνώωσι καὶ οἶδε. Il v. 5 riprende invece un formulario diffuso nella poesia piú recente: è infatti confrontabile con alcuni versi degli *Oracoli Sibillini* (tra cui 3.26, 8.321 ἀντολίην τε δύειν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον, la prima attestazione che ci risulta di tale formulario; cf. anche il secondo emistichio di 14.180) e di altra poesia epigrammatica (gli interi versi *SGO* 22/15/02.3, Arabia, II/III d.C., e *AP* 16.369.1, anonimo). Lo si può inoltre dividere in due emistichi, ἀντολίην τε δύειν τε e μεσημβρία τε καὶ ἄρκτος: il primo compare anche piú volte nel Nazianzeno (*Carm.* 2.1.1.97, *AP* 8.36.; risulta invece spostato nel secondo emistichio in *AP* 9.9.692.1s., anonimo)⁸²⁵, mentre il secondo è assai piú raro. Quinto Smirneo (13.341 ἄρκτος ἐπ' Ἀντολίην τε καὶ ἀκάματον Δύειν ἔλθειν) e Nonno (*D.* 41.283-285) usano espressioni simili per indicare l'oriente e l'occidente. Per la menzione delle quattro parti del mondo si può ricordare anche un epigramma che gioca sulle quattro lettere del nome Ἀδάμ: *AP* 1.108.3s. (anonimo) ἄλφα γὰρ ἀντολίης ἔλαχεν, δύσεως δὲ τὸ δέλτα, || ἄλφα πάλιν δ' ἄρκτοιο, μεσημβρίας δὲ τὸ λοιπὸν⁸²⁶.

6. *SGO* 14/12/01.20 (data incerta) [ἄρ]ματα καλὰ φράσσουσι καὶ ἐκκομμένοις[ι πυθέσθαι]

La conclusione dell'epigramma per Nestore è lacunosa, ma vi si percepisce la speranza del defunto di essere conosciuto e celebrato anche dai posteri che verranno.

L'integrazione che riconosce il termine ἄρματα nell'*incipit* di questo verso è di Calder⁸²⁷. Il sostantivo ἄρμα, «canto», piuttosto raro in poesia, è adottato da Gregorio di Nazianzo; riportiamo un esempio in cui è accompagnato da un aggettivo⁸²⁸: *Carm.* 1.2.2.321 θείοις ἐν λόγοις, σοφίη, καὶ ἄρματα θεῶα.

La clausola, invece, è una formula omerica che valorizza il ruolo della posterità e della memoria collettiva garantita dal monumento funebre. Di particolare rilievo sono i passi in cui Ettore dichiara che non morirà senza gloria (ἀκλειῶς), ma la sua impresa sarà nota anche agli uomini del futuro (*Il.* 22.304s. μὴ μὰν ἀππουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην, || ἀλλὰ μέγα ῥέξασ τι καὶ ἐκκομμένοις πυθέσθαι) e in cui Elpenore nell'aldilà chiede a Odisseo di ergergli un *sema* sulla riva del mare perché la sua sorte infelice sia nota anche a chi verrà dopo di lui (*Od.* 11.75s. εἴμ' ἄ μοι χεῦται πολίτης ἐπὶ θινὶ θαλάσσης, || ἀνδρὸς δυστήνοιο, καὶ ἐκκομμένοις πυθέσθαι)⁸²⁹.

⁸²⁵ Su questo formulario vd. CAMERON 1973, 61s.; per altri esempi vd. ROBERT 1960, 302-305 e cf. DEMOEN 1993, 236. Sull'uso del primo emistichio nel Nazianzeno e alcuni precedenti a lui noti vd. CRISCUOLO 2007, 46.

⁸²⁶ Cf. BENTWICH 1932, 185.

⁸²⁷ MERKELBACH-STAUER 2001, 114, con relativa bibliografia; vd. in partic. BUCKLER-CALDER-COX 1924, 54-58, *MAMA* 8.135, *SEG* 6.488.

⁸²⁸ Cf. anche *Stud. Pont.* III 101.A.6 (Ponto, VI d.C.) τοῖς θεοτεύκτοις ἄρμασιν e *App. Anth.* 3.418.23. τῶν ἀγγελικῶν ἄρμάτων.

⁸²⁹ Su questa formula e il ruolo delle generazioni future nel legame tra il *sema* e il *kleos* vd. ECKER 1990, 28-30 e cf. DERDERIAN 2001, 51, CARDIN 2007, 182s. Altre attestazioni della formula καὶ (ἐπ') ἐκκομμένοις πυθέσθαι: Hes. fr. 212b.6 M.-W., *Or. Sib.* 3.774, *SGO* 09/09/10.4 (Bitinia, II d.C.), *SGO* 16/45/04.7 (Frigia, III d.C.), *Orph. A.* 95.

CAPITOLO 3

LA MORTE

L'ambito della morte e dell'aldilà è forse quello in cui, negli epitaffi, risulta più evidente l'accostamento di elementi recati dalla nuova fede e tipici esclusivamente di essa e di altri riconducibili al paganesimo; alcuni di questi, anzi, sembrerebbero in netto contrasto con il pensiero cristiano. Non solo a livello formale, ma anche nell'immaginario si rintracciano spesso antiche idee che popolavano la poesia sepolcrale ben prima dell'avvento del cristianesimo⁸³⁰.

Come anticipato nell'introduzione (par. 4.3.2), nei testi sepolcrali cristiani si possono riconoscere due interpretazioni della fine della vita terrena: la morte come separazione dell'anima dal corpo e come sonno e riposo⁸³¹.

1. LA MORTE COME SEPARAZIONE DELL'ANIMA DAL CORPO

SGO 14/06/22.6s. descrive la morte di Venavia come un «essere privata di αἰών»: πῆδά τε νηπίαχ[ον] ἀριετῆρόν τ' ἅμα πόειν || [ἐ]κπάγλωσ ἀκάχησεν ἐπ[ὶ] ἔ[ῶ]νος ἀμέρθη⁸³². La clausola ἐῶνος ἀμέρθη riprende Hom. *Il.* 22.58, in cui il vecchio Priamo prega Ettore di desistere dal combattimento con Achille per non perdere la «cara vita»: Πηλεΐδη, αὐτὸς δὲ φίλης αἰῶνος ἀμερθη⁸³³. In Omero il termine αἰών indica «la 'vita', vista tuttavia non tanto nella sua durata, bensì come 'forza vitale': è il principio attivo, interno all'uomo, che ne rende possibile la sopravvivenza, e senza cui c'è la morte. Quando appunto uno muore, Omero dice che αἰών lo abbandona». Viceversa, negli autori postomerici, con un'inversione sintattica, sarà il defunto ad abbandonare il proprio αἰών come un oggetto, una «cosa» inanimata che si lascia da parte. Sempre in Omero αἰών e ψυχή nel significato di «soffio vitale» sono talora associati (p. es. in *Il.* 16.453 αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τὸν γε λίπη ψυχὴ τε καὶ αἰών e *Od.* 9.523 αἶ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός γε δυοίμην) e si può affermare che tra essi vi sia una sostanziale equivalenza e convergenza semantica, almeno finché il primo mantiene la propria connotazione vitalistica⁸³⁴.

Gli epigrammi dell'Asia Minore in cui affiora la tematica dello scioglimento dell'anima dal corpo sono i seguenti. Nella maggior parte dei passi il contrasto tra il destino delle due parti costitutive del defunto è rimarcato dall'indicazione delle destinazioni della *psyche*, legate al cielo e alla dimora di Dio (che verranno analizzate più nel dettaglio al par. 4.3), e dai deittici riferiti all'elemento fisico, che rimane sulla terra e nello specifico «qui», ossia nella sepoltura davanti alla quale si trova il *viator*-lettore e che reca l'iscrizione.

⁸³⁰ Per un'introduzione generale agli elementi pagani negli epitaffi cristiani vd. LATTIMORE 1942, 301; sulla concezione della morte per i pagani e i cristiani come emerge dalle iscrizioni tombali vd. SANDERS 1991, 277-292, 360-391, in partic. p. 383 per i temi e gli elementi nuovi legati alla fede in Cristo.

⁸³¹ Sull'idea della morte presso i cristiani, concepita come «separazione», «rottura» e «trasformazione» e come mezzo per raggiungere Dio e la vita eterna, vd. L.-V. THOMAS 1989, 194s.

⁸³² LATTIMORE 1942, 319 riconosce nel dolore evocato dall'espressione ἐπ[ὶ] ἔ[ῶ]νος ἀμέρθη un dubbio sull'immortalità dell'anima e sull'esistenza dell'aldilà.

⁸³³ Lo stesso verbo ἀμέρδεν al passivo si trova nella clausola dell'esametro anche in altri casi successivi, p. es. Gr. Naz. *Carm.* 2.2.7.251 e Orph. *L.* 23.73.

⁸³⁴ DEGANI 2001, 11s. Per l'uso più antico del termine, soprattutto in Omero, dove esso può significare non solo «forza vitale», ma anche «midollo spinale» e «durata della vita», vd. pp. 11-19; vd. anche il precedente DEGANI 1961, 18-25. Cf. inoltre MONSACRÉ 2003, 130s.

1. SGO 02/09/28.5 [Κλα]υδίη... || [ο]ύρανὸν εἰκανό[ρ]ουσε, δέμας δέ οἱ [ἐ]νθάδε Μοίρη (IV/V d.C.)

L'epigramma sottintende che la parte della donna estinta che ha raggiunto il cielo, l'anima, è la sua vera essenza, pertanto vi fa riferimento con il suo nome, Claudia; il corpo resta invece ἐνθάδε, nella sepoltura. Al testo possono essere accostati altri due epigrammi dell'area orientale, strutturati sulla stessa tematica (l'opposizione tra la diversa sorte di anima e *demas*) e che contengono l'espressione δέμας ἐνθάδε:

SGO 08/08/09.3	ψυχῆς ἐκιτταμένης ἄλαλον δέμας ἐνθάδε κεῖμαι	Misia, età imp.
SGO 16/22/03	οὔνομά μοι Μενέλαος, ἀτὰρ δέμας ἐνθάδε κείται· ψυχὴ δ' ἀθανάτων αἴθερα ναιετάει	Frigia, III d.C.

2. SGO 14/04/03.4s. οὗ δὴ λίψανα κῆτε ὑπὸ χθόνα πορ[λ]υβοτίρην, (dopo il 312 d.C.) ψυχὴ δ' αὐτοῖο ἴν' ἀθάνατος [θ]εὸς ἔστιν.

I resti mortali⁸³⁵ del presbitero Menandro giacciono sottoterra, mentre l'anima è divenuta una compagna della divinità che egli ha devotamente servito in vita.

Il suolo viene indicato con una frequente formula omerica, che occupa regolarmente la clausola del verso⁸³⁶, per esempio in *Il.* 14.272 χειρὶ δὲ τῆ ἑτέρη μὲν ἔλε χθόνα πούλυβότειραν. In particolare, il v. 4 dell'epigramma presenta una forte analogia con *Il.* 3.195 τεύχεα μὲν οἱ κεῖται ἐπὶ χθονὶ πούλυβοτείρη, rispetto al quale opera una variazione tramite la sostituzione del soggetto τεύχεα con λίψανα e della preposizione ἐπὶ con ὑπὸ; quest'ultima è richiesta dal contesto funerario che vede le spoglie di Menandro giacere non «sopra» la terra, come le armi di Odisseo, bensì «sotto» la terra⁸³⁷.

3. SGO 15/02/07.5s. cōm' ἄρετῆς τόδε ἀνδρὸς ἀμόμονος ἔνδον ἐλοῦσα (IV d.C.) γῆ κατέχει ψυχῆς πρὸς θεὸν ιπταμένης.

Il nesso cōμα τόδε, «questo corpo», marca il contrasto e la distanza tra la salma, che giace nella tomba vicino al *viator*-lettore, e la *psyche* che è volata in cielo verso Dio. L'espressione γῆ κατέχει, come abbiamo visto nell'introduzione (par. 4.1.2), è invece notoriamente topica nella poesia funeraria in relazione alla componente fisica dell'uomo⁸³⁸. L'avverbio ἔνδον seguito da un participio nell'adonio finale dell'esametro e il participio ἐλοῦσα in clausola sono attestati in Omero⁸³⁹.

⁸³⁵ Tra gli esempi in cui le spoglie del defunto sono indicate con il termine λείψανον si possono ricordare SGO 08/05/01.2 (Misia, II d.C.), GVI 377.1 (Gallia, II d.C.), SGO 15/02/12.1 (Galazia, età imp.), SEG 18.425.5s. (Roma, IV d.C.).

⁸³⁶ Per la medesima clausola nella poesia successiva a Omero cf. p. es. Hes. *Th.* 531, GVI 552.1 (Egitto, III/II a.C., nella forma ...κατέ]χει χθὼν πούλυβότειρα), *Or. Sib.* 3.617, SGO 16/41/15.17 (Frigia, data inc.); a nostra conoscenza essa non è attestata in altri autori tardoantichi a eccezione di Eudocia (3.83 etc.).

⁸³⁷ Cf. anche Hom. *Il.* 21.426 τὸ μὲν ἄρ' ἀμφὸς κεῖντο ἐπὶ χθονὶ πούλυβοτείρη.

⁸³⁸ Cf. p. es. Mnasalc. *AP* 7.54.2 e, per la poesia iscrizionale, CEG 483.2 (Atene, IV a.C.), SEG 28.528.4 (Tessaglia, III a.C.), SGO 16/31/80.1s. (Frigia, IV d.C.). In Gr. Naz. *AP* 8.121.1 il soggetto del verbo κατέχει è invece la κόνις.

⁸³⁹ Per ἔνδον seguito da un participio cf. p. es. Hom. *Od.* 16.202 Τηλέμαχ', οὐ σε ἔοικε φίλον πατέρ' ἔνδον ἑόντα; altri esempi successivi: Hes. *Op.* 476, Ap. Rh. 1.991, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.32.33, QS 14.477, Nonn. *D.* 25.560. Per il participio ἐλοῦσα in clausola cf. p. es. Hom. *Il.* 15.126, Ap. Rh. 1.691, GVI 1511.7 (Corcira, II a.C.), *Or. Sib.* 3.140, SGO 09/09/17.3 (Bitinia, II/III d.C.), QS 12.569, Nonn. *D.* 36.271.

**4. SGO 16/31/17.7s. κάρξ ἐν γῆ ἀ[π]όκειτη [ο]θεν καὶ ἐλήφθη,
(data incerta) ψυχὴν δὲ θεὸς κῶεν οὐρανίοις ἐνὶ [ζ]ῶειν**

Una formula simile con il termine κάρξ al nominativo e il verbo κείσθαι si ha in *ICUR* 6.15874.3 (Roma, 300 d.C.?) η κάρξ ἐνθάδε κείται. Più normalmente la «carne» si trova in caso accusativo in quanto oggetto di azioni specifiche, come l'essere «abbandonata» dal defunto che muore e si trasferisce in un'altra dimensione (p. es. *GVI* 1108.3, Tracia, I d.C. λιπὼν <δ>ὲ θνητὴν κάρκα...), l'essere consumata dal fuoco (p. es. *IGUR* 1204.6, Roma, I/II d.C. κάρκακ μὲν πῦρ νῶ[ιν] ἐδαί[κατο...]) o accolta nella tomba (p. es. *SEG* 30.269.3, Attica, II/III d.C., integrato: [ὀκτέα γὰρ κάρκακ τε ὄδε] ἔδεκτο τάφος Θεοδώρη). Il v. 7 può essere ispirato a *Gen.* 3.19, che prospetta il ritorno dell'uomo alla terra: ἕως τοῦ ἀποτρῴψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθη: ὅτι γῆ εἰ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύει⁸⁴⁰.

**5. SGO 20/07/02 [Ζω]είμη ἢ πρὶν ἐοῦσα μόνωι τῶι σώματι δούλη
(537/8 d.C.) καὶ τῶι σώματι νῦν ἠῶρον ἐλευθερίην**

La schiava Zosima da viva era libera nell'anima, legata solo ai fragili vincoli del corpo; ora che è morta ha trovato la libertà anche da questi⁸⁴¹. Dal punto di vista formale, va notato che l'espressione ἢ πρὶν ἐοῦσα si trova, in clausola, in [Opp.] *C.* 4.253⁸⁴² e che il termine δούλη occupa assai raramente la fine dell'esametro: l'antecedente più significativo è *Hom. Il.* 3.409. Più frequente è invece il sostantivo ἐλευθερία nella clausola del pentametro; tra i molti epigrammi dell'*Antologia Palatina* si può citare un componimento per i caduti in difesa di Tegea attribuito a Simonide, *AP* 7.442.4, oltre a un passo del Nazianzeno in cui il Cristo, distruggendo le porte degli inferi, restituisce alle anime la libertà, la stessa ottenuta anche dall'anima di Zosima con lo scioglimento dal corpo: *Carm.* 2.1.38.41s. καὶ ζοφεροῦς πυλεῶνας ἀμειδίτου αἵδαο || ῥήξατο, καὶ ψυχαῖς δῶκεν ἐλευθερίην⁸⁴³.

6. SGO 22/71/04.1 537/8 d.C. ἐνθάδε κῶμα τέ[θαπται] Ἄριετονόοι<ο> γυναικό[ε]

L'epigramma riferisce solo la sorte del *soma*, seppellito «qui», sottintendendo che la parte più importante della defunta è altrove, in una condizione migliore. Come abbiamo già osservato al cap. 1, par. 3.1, il primo emistichio è confrontabile con quello di *AP* 7.689.1 (anonimo) ἐνθάδε κῶμα λέλοιπεν Ἄπελλιανὸς μέγ' ἄριετος.

⁸⁴⁰ OBRYK 2012, 26.

⁸⁴¹ Cf. anche *1 Cor.* 7.22: «Lo schiavo che è stato chiamato nel Signore è un uomo libero, a servizio del Signore!». Sulla libertà morale del cristiano vd. WILKEN 2006, 126.

⁸⁴² Per la stessa formula diversamente declinata cf. p. es. *AP* 9.615.1 (anonimo) ...τὸ πρὶν ἐόντα; cf. anche *Theogn.* 503 ...καὶ πρὶν ἐόντα σοφόν, *Or. Sib.* 3.16 ὄντα τε καὶ πρὶν ἐόντα..., *Gr. Naz. Carm.* 1.1.8.56 ...οὐ πρὶν ἐόντα.

⁸⁴³ Una struttura simile al pentametro del Nazianzeno, con una clausola analoga preceduta da un dativo, si trova in un verso ironico di Giuliano Egizio, *AP* 7.605.4, in cui il marito onora con una sepoltura la sposa scomparsa precocemente (alla quale si rivolge il poeta) per ringraziarla di avergli restituito, morendo, la libertà dai vincoli coniugali: ὠκύμορος κείνῃ δῶκεν ἐλευθερίην. Sempre per il termine ἐλευθερία nella clausola del pentametro cf. anche p. es. *Bianor AP* 7.388.6, *Antiphil. AP* 9.294.6, *SGO* 01/01/05.4 (Cnido, prima età imp.), *Gr. Naz. Carm.* 2.2.1.26, *SEG* 15.218.4 (Sparta, IV d.C.), *Iul. Aegypt. AP* 6.24.6; su questa posizione e il suo significato nel tema propagandistico della libertà dei Greci vd. VOTTÉRO 2002, 86, 92.

2. LA MORTE COME UN SONNO E UN RIPOSO

SGO 11/10/03.2 (III-IV d.C.), uno tra i testi in cui è piú esplicito il riferimento al sonno letterale, utilizza il verbo κοιμᾶν; la defunta Sofoclea vi dichiara di dormire nel luogo della sepoltura fino a quando giungerà il momento della risurrezione: ἐνθάδε κοιμῶμε μέχρῃς ἀναστάσεω[ς] τόπω χάριτι⁸⁴⁴. Ma forse ancora piú esplicito è **SGO 14/06/12.4s.**, di poco precedente (III d.C.). Il τύμβον fatto realizzare da Paola per il fratello Elladio vi è definto come il custode del suo corpo (φύλακα σώματος) in attesa del risveglio, che avverrà quando, per ordine di Dio, risuonerà la tromba che farà ridestare i defunti dalla morte: ἄ[χ]ρι κάλιξ ἡχηέσα || ἐκπάγλω ἐγίρουσα βρότους θέμοιαι θεοῖο. Il riferimento diretto di quest'immagine è probabilmente da ricercare in due passi del *Nuovo Testamento* in particolare. In Mt. 24.31 Cristo annuncia che alla sua venuta gloriosa invierà gli angeli dotati di una tromba dal forte suono (μετὰ κάλιγγος φωνῆς μεγάλης), i quali raduneranno gli eletti dai quattro venti. Anche in 1 Cor. 15.52 Paolo prospetta la repentinità della risurrezione rievocando l'immagine della tromba (ἐν τῇ ἐσχάτῃ κάλιγγι), al cui suono i morti risorgeranno (οἱ νεκροὶ ἐγεροῦνται ἄφραστοι); pertanto, afferma l'apostolo al versetto precedente (15.51), πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσομεθα, ossia i fedeli non dormiranno il sonno della morte. Si tratterà nuovamente del concetto cristiano e della forma classica di quest'epitaffio al cap. 5, par. 2.3, n. 3.

Un altro verbo che indica il sonno della morte è εὔδειν, utilizzato nella forma del composto καθεύδειν anche nei testi biblici e soprattutto nell'episodio riguardante la figlia di Giairo narrato dai *Vangeli* sinottici (vd. introduzione, par. 4.3.2.2). Lo si trova, accompagnato dall'usuale deittico, nell'esordio dell'epigramma per Gurdo (**SGO 14/07/04.1**, data incerta, Γοῦρδος ἀνὴρ ἀγαθὸς ἔνθ' εὔδει...), dove sostituisce il piú normale verbo κεῖσθαι per rimarcare con maggior forza che il defunto sta «dormendo» e si risveglierà (vd. cap. 1, par. 3.1). Il medesimo concetto è rintracciabile in **SGO 08/08/13.7** (IV/V d.C.), per un lettore di cui si sottolinea la rassicurante vicinanza di Cristo: ἐν ἀγείῳ τε τόπω εὔ[δει νῦν] Χρῆστοῦ ἄχραντο[ς]. Riferimenti al «dormire il sonno eterno» o «il profondo sonno» con il medesimo lessico, ma con un'implicazione differente rispetto a quella cristiana sulla durata del sonno stesso, sono contenuti pure rispettivamente in *SGO 01/12/19.1s.* (Alicarnasso, I d.C.) εὔδεις ὦ φιλότεκνε Μελάνθιε καὶ βαθὺν ὕπνον || εὔδεις... e *SGO 09/09/11.10* (Bitinia, III d.C.) νῦν ἀμεριμνήσας εὔδει τὸν ἐώνιον ὕπνον⁸⁴⁵.

Il riposo viene evocato anche dal verbo ἀναπαύειν. Nell'augurio *extra metrum* di **SGO 21/07/02** (età cristiana)⁸⁴⁶ si chiede a Cristo di dare pace al giovane Giorgio scomparso: ὁ Χ(ριςτὸς) ἀναπαύει σε, ὀρφανέ μου. Si può confrontare tra l'altro un'iscrizione proveniente dalla Nubia, in cui con il medesimo termine si prega Dio di concedere il riposo all'anima del defunto: ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ⁸⁴⁷. Il verbo è comune nella letteratura greca, ma nel contesto cristiano rimanda a uno specifico passo del *Vangelo* di Matteo (11.28s.), nel quale Cristo si mostra come l'unico in grado di «dare riposo» agli uomini «stanchi e oppressi» (δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς) e li esorta a imparare dalla sua mitezza e umiltà di cuore per trovare il «riposo» dell'anima (εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχᾶς ὑμῶν). La quiete e la pace nelle vicende della vita cui si riferisce Gesù vengono estese, nelle

⁸⁴⁴ Per l'espressione μέχρῃς ἀναστάσεως negli autori cristiani cf. p. es. Ath. fr. in *PG* 26.1249.25s., Chrys. *Hom. 1-88 in Io.* in *PG* 59.466.1, Io. D. *Fid. dorm.* [sp.] in *PG* 95.277.3.

⁸⁴⁵ Altri esempi di iscrizioni che contengono il verbo εὔδειν: *SEG* 27.882 (Galazia, età crist., per una defunta equiparata alle vergini prudenti di Mt. 25.1-12), *ICUR* 2.4435.1 (Roma, data inc.), *ICUR* 9.26104b.3 (Roma, data inc.); *CIG* 9449.1 (provenienza inc., VI d.C.) parla, nonostante l'età tarda, di un sonno da cui non ci risveglia: ἐνθάδε τὸν ἀγογγόρον ὕπνον καθεύδει, φίλε, Εὐγνωμόνιος...

⁸⁴⁶ Sul quale vd. anche JAUSSEN-SAVIGNAC-VINCENT 1905, 249s.

⁸⁴⁷ LAJTAR 1992, 147s. Su questa e altre formule simili vd. anche TESTINI 1958, 429, MONDÉSERT 1960, 120.

iscrizioni sepolcrali, alla condizione dell'aldilà, in cui egli fa riposare per sempre i defunti che gli sono stati fedeli⁸⁴⁸.

Il verbo nella forma ἀναπαύεσθαι è adottato in altri due epigrammi analizzati. Menandro, ricordato in **SGO 14/04/03.6** (dopo il 312 d.C.) come un presbitero esemplare, «si riposa» finalmente nel seno di Abramo e fa parte dei beati (su questa condizione vd. *infra* il par. 4.3.6 e il cap. 5, par. 2.4): Ἀβραμίουε κόλποιε ἀναπαύε[τ]ε ὡς μακάρων τιε. Il verbo ἀναπαύεσθαι dopo la cesura pentemimere dell'esametro e nel contesto funerario è usato nell'epigramma sepolcrale letterario: da menzionare sono Callim. *Ep.* 13.1 Pf. e Thyill. *AP* 7.223.5s. Il medesimo verbo compare anche in numerose iscrizioni tombali cristiane in prosa⁸⁴⁹; si segnala *ICUR* 9.26157 per l'esplicito riferimento alla «resurrezione eterna» (ἀναπαύεται τηροῦσα κάμοι τ[όπον] εἰς ἀνάστασιν αἰώνιον), dal quale si comprende che il «riposo» della persona scomparsa è – come abbiamo ribadito – uno stato letterale temporaneo.

L'altro epigramma che contiene il verbo ἀναπαύεσθαι è **SGO 14/06/16.3** (data incerta) ἐνθάδ' ἀναπαυθεῖς σὺν [ἀ]δελφοῖε ἐμοῖε καὶ παρθένω μητρὶ, riguardo al quale si può riproporre l'osservazione già formulata per *SGO* 14/07/04.1, ossia la sostituzione del verbo κεῖσθαι con un altro che renda più esplicitamente il concetto del riposo.

Al verbo ἀναπαύειν corrisponde il sostantivo ἀνάπαυσις di **SGO 16/31/82.4** (data incerta) ηῤεθε [κ]έλε[υ]μα θεοῦ μετασταῖ[ν]αι εἰ[ς] ἀνάπαυσιν. Assai frequente nella prosa degli autori legati alla nuova fede⁸⁵⁰, l'espressione εἰς ἀνάπαυσιν compare, oltre che in iscrizioni assai tarde, in due casi di difficile datazione: *CIG* 9706 (Roma) Ἀθηνόδοξε τέκνον, τὸ πνεῦμά σου εἰς ἀνάπαυσιν, *Bull. épigr.* 76.756 (Egitto) Ἀμμώνιος (ἐτῶν) ἰε΄ κόσμον προλιπὼν μετελήλυθεν εἰς αἰώνιον ἀνάπαυσιν. Quest'ultimo documento epigrafico risulta di particolare interesse nel confronto con *SGO* 16/31/82.4 in quanto contiene, come quest'ultimo, un verbo indicante un passaggio dal κόσμος verso la nuova dimensione dell'aldilà.

3. LE CIRCOSTANZE DELLA MORTE

Gli epigrammi che analizziamo in questa sede solo raramente e concisamente descrivono la situazione concreta in cui è avvenuto il decesso dei defunti. Se ne può dedurre che la fine della maggior parte di questi ultimi rientra nelle circostanze più normali, non meritevoli di un ricordo particolare, come la morte in casa, in tarda età o dopo una malattia; non ci risultano allusioni a persone cadute in guerra. I passi che qui riportiamo sono prevalentemente riconducibili al dramma della *mors immatura*, anche se questa avviene all'interno delle mure domestiche, non sul campo di battaglia, in mare o lontano dalla patria.

Tatis muore in casa (ἐνὶ οἴκῳ), come di norma per una donna, ma innaturalmente tra le braccia della madre, cui procura un dolore straziante: **SGO 14/03/03.5** (data incerta) ὅττι ῥ' αὐ ἐπὶ χιρῶν θάνεν ἠδ' ἐνὶ οἴκῳ. La disgrazia è evidenziata anche dal lessico epico della clausola, che è omerica (*Od.* 20.34 οἶκος μὲν τοι ὄδ' ἐστὶ, γυνὴ δέ τοι ἦδ' ἐνὶ οἴκῳ) e viene riutilizzata, tra gli epigrammi funerari, in *SGO*

⁸⁴⁸ L'invito a riposarsi – in senso letterale – viene rivolto da Cristo ai discepoli anche in altre occasioni: al loro ritorno dalla missione (Mc. 6.31 δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον) e presso il Getsemani, poco prima del suo arresto (Mt. 26.45, Mc. 14.41).

⁸⁴⁹ P. es. *IG* X,2 1 337 (Tessalonica, IV d.C.), *IG* XIV 2290.1 (Ticino, V d.C.), *Stud. Pont.* III, 19a (Ponto, V/VI d.C.), *ICUR* 9.26157.4s. (Roma, data inc.). Cf. anche il corrispondente sostantivo ἀνάπαυσις usato in senso cristiano, p. es. in GRÉGOIRE 1922a, 87, n. 244 (Alabanda, VI d.C.).

⁸⁵⁰ P. es. in *Or. Comm. in Io.* 19.19.124.5s., *Gr. Naz. Or.* 1.7.22 (*PG* 35.401.13), *Chrys. [Hom. 1-3 in Ps.] in PG* 55.675.35s.

08/08/12.5 (Misia, IV/V d.C.), dove è descritta l'impossibilità di un conforto in un'altra casa colpita dalla sventura della morte precoce: τίς ἡμετέρων γονέων παρήγορος ἔσται ἐνὶ οἴκῳ;⁸⁵¹.

Anche Ammia in *SGO 16/31/93D.9* (300-350 d.C.) spira troppo presto, nel giro di nove giorni: τὴν οἰετρος θανάτοιο λάβεν, ἐννήμαρ δὲ θανοῦσα. L'avverbio ἐννήμαρ è caratteristico dell'epica arcaica, normalmente collocato a inizio esametro (Hom. *Il.* 1.53 etc.). Il termine οἰετρος si trova invece in Hom. *Od.* 22.300, prima della cesura trocaica, con il significato di «tafano» che tormenta il bestiame; nell'epitaffio lo si potrebbe tradurre, piú che con il significato esteso di «furia» (per il quale cf. p. es. Eur. *Hipp.* 1330), con «pungiglione» della morte, anche alla luce di 1 *Cor.* 15.55 ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; («dov'è, o morte, il tuo pungiglione?»), un passo ripreso anche dal Nazianzeno nel contesto della celebrazione di Cristo risorto (*Carm.* 2.1.38.40 ἔργετο, καὶ θανάτου κέντρον ἀπεκέδασε)⁸⁵².

Glicitime è un'altra virtuosa donna morta in casa prima del tempo, come dichiarato in *SGO 14/08/01.2* (data incerta) ἠ θανεν ἐν θαλαμῷ παναώρια ἔργ' ἰδῶγα. Ricordando che il talamo ne ha visto la fine, l'epitombio sottintende un nuovo tragico rovesciamento: il letto nuziale, da luogo in cui si genera la vita, diviene teatro di morte e desolazione. L'espressione ἐν θαλάμῳ è ricorrente prima della cesura pentemimere in Omero (cf. p. es. *Il.* 4.143 κεῖται δ' ἐν θαλάμῳ, πολέες τέ μιν ἠρήσαντο)⁸⁵³.

Il frammentario *SGO 24/23* (IV d.C.) è dedicato al presbitero Miro e a sua moglie; dal v. 6 si comprende che i coniugi sono morti insieme «in una sola notte» (μίη νυκτὶ θάνον [--]), ma non deduciamo altro sulle circostanze di una fine tanto drammatica. Il nesso μίη νυκτὶ è rintracciabile, anche se con gli elementi costitutivi invertiti, nella poesia arcaica, in particolare in un frammento di Esiodo (58.11 M.-W. νυκτὶ μ[ι]ῆ[ι].[---]) e in Theogn. 664, dove la fine repentina riguarda i beni di un ricco, che può perdere tutto in una sola notte: ἔξαπίνης ἀπό τ(οι) ουν ὄλεσε νυκτὶ μιῆι. Nella Roma del II secolo d.C. viene «rapita» dal *daimon* spietato la defunta Musa, νυκτὶ μιῆ ψυχραῖν ἄφαρ σταγόνεcci λυθεῖσαν (*IGUR* 1305.7). Sempre al contesto funerario è riconducibile *Or. Sib.* 11.138 αἰαῖ, ἐν νυκτὶ μιᾷ πόκουσ ὑποδέξεται Ἄιδης, mentre in *Carm.* 1.2.1.638s. il Nazianzeno ammonisce sull'imprevedibilità degli eventi umani, per cui una donna può trovarsi vedova all'improvviso: ἄρτι κόρη, μετέπειτα γυνή, μετέπειτα δὲ χήρη. || νυκτὶ μιῆ τάδε πάντα, καὶ ἤματι πολλάκι μούνη⁸⁵⁴.

Piú generico è *SGO 22/61/05.1* (età tarda) Ἰωάννου [τό]δε σῆμα, ὃς [ἐν] θεοσ θάνεν [ἄ]φνω: del defunto sappiamo solo che è scomparso all'improvviso⁸⁵⁵, ma l'epigramma aggiunge un dettaglio importante, ossia che egli morì piamente, «in Dio». Altre iscrizioni non metriche cristiane dell'Asia Minore descrivono la fine esemplare dei defunti specificando che essi morirono «in Cristo»: è ricorrente la formula

⁸⁵¹ Per l'espressione ἐνὶ οἴκῳ (clausola assai comune in Omero) nella poesia esametrica successiva, pure in altre sedi del verso, cf. anche p. es. Hes. *Op.* 131, *Or. Sib.* 3.825, Man. 2.379. Per il nesso ἐπὶ χιρῶν nella stessa posizione dell'esametro, anche se con il sostantivo diversamente coniugato, cf. p. es. Hes. *Op.* 797, Ap. Rh. 3.591, Apollonid. *AP* 9.280.3.

⁸⁵² Per οἰετρος cf. anche p. es., in *incipit*, *Or. Sib.* 11.323, *Opp. H.* 2.522, Man. 6.603, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.38.116, Nonn. *D.* 4.250 e, in altre sedi, Ap. Rh. 3.276, *Or. Sib.* 3.39, QS 11.209; sul suo uso in Nonno cf. DE STEFANI 1996, 201.

⁸⁵³ Cf. anche il piú tardo Nonn. *D.* 20.33 e, per la medesima espressione in *incipit* del verso, *Hymn. Hom. Ven.* 236, Man. 4.138. Negli epigrammi sepolcrali si trova piú frequentemente la forma al plurale ἐν θαλάμοις, spesso prima della cesura pentemimere, come in *GVI* 475.4 (Cos, II/I a.C.), *SGO* 03/03/01.4 (Ionia, I a.C.), *GVI* 689.8 (Nicomedia, II d.C., integrato).

⁸⁵⁴ Per alcuni ammonimenti di Cristo sulla repentinità della morte vd. Lc. 12.20 ἄφρων, ταύτη τῆ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ (al ricco epulone viene richiesta l'anima nella stessa notte in cui egli progetta di godersi i propri beni) e Lc. 17.34 λέγω ὑμῖν, ταύτη τῆ νυκτὶ ἔσονται δύο ἐπὶ κλίνης μιᾶς, ὃ εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται (la fine coglie di notte all'improvviso uno dei due uomini che si trovano sullo stesso letto).

⁸⁵⁵ Per l'avverbio ἄφνω a fine esametro cf. p. es. Ap. Rh. 3.809, *Or. Sib.* 3.483, *IG* II/III 2 3,2 12403.1 (Attica, II/III d.C.), *IGUR* 1248.1 (Roma, II/III d.C.), Nonn. *D.* 12.56.

composta dal participio del verbo τελειοῦν o τελευτᾶν concordato con il nome dell'estinto e dall'espressione ἐν Χοιρῶ⁸⁵⁶.

Con il protagonista di **SGO 14/06/03** (313 d.C. circa), il vescovo martire Gennadio, ci spostiamo in un ambito differente, non piú domestico, ma piú ampio (per le circostanze della sua fine vd. cap. 2, par. 5.3). L'epigramma al v. 4 riferisce di lui οἴκτικτον θνήσκων καὶ δυσμενέων ἄγοσειών. Il superlativo οἴκτικτος in Omero è spesso unito a un sostantivo o a un verbo indicanti la morte: *Od.* 11.412 ὡς θάνον οἰκτίκτῳ θανάτῳ..., 12.342 λιμῶ δ' οἴκτικτον θανέειν καὶ πότμον ἐπιπείν, 22.472 ...ὅπως οἴκτικτα θάνοιεν; un uso simile nel contesto funerario è documentato in un epigramma di Roma che descrive la scomparsa precoce di Salome e il lutto dei vivi: *IGUR* 1323.1s. ...ἐνδεκάμηνος || κάθθανες οἴ[κ]τικτον πᾶσι λιποῦσα πόθον⁸⁵⁷.

4. L'IMMAGINARIO DELLA DIPARTITA DAL MONDO TERRENO: LE DESTINAZIONI DEL DEFUNTO

Nell'epigramma greco emerge comunemente un netto contrasto tra le possibili destinazioni del defunto che lascia il mondo terreno: la tradizionale visione pessimistica della discesa nel mondo sotterraneo di Ade coesiste con la prospettiva di eterna beatitudine in un luogo privilegiato per chi in vita ha dimostrato una particolare virtù; quest'ultima possibilità non è riservata solo a dèi ed eroi, ma è accessibile anche ai comuni mortali⁸⁵⁸. Le due dimensioni opposte si ritrovano anche negli epigrammi cristiani dell'Asia Minore.

4.1. La discesa nell'Ade

1. **SGO 04/07/01.5 (IV d.C.)** λυπήσας ἐδίους τε κατὰ Ἄϊδαν ἐνθάδε κεῖμε

La dichiarazione del defunto *loquens* parrebbe incoerente, dal momento che egli riferisce di giacere «qui» – ovvero nella sepoltura – e «nell'Ade». Questa contraddizione si potrebbe spiegare tenendo conto della concezione dualistica dell'uomo, per cui, come di consueto, il suo corpo si trova nella tomba e l'anima ha raggiunto gli inferi, oppure, piú probabilmente, lo scomparso intende dire «giaccio qui sottoterra», indicando con κατὰ Ἄϊδαν il generico sottosuolo.

Il sintagma κατὰ Ἄϊδαν per designare il mondo sotterraneo di Ade è raro nella letteratura greca e nei carmi epigrafici; normalmente la preposizione κατὰ è seguita dal genitivo di Ἄϊδης, in quanto sono sottintesi i termini δῶμα, δόμον o altri analoghi (per i quali vd. *infra*, nn. 5 e 6)⁸⁵⁹, come in *GVI* 130.1s.

⁸⁵⁶ Vd. p. es. GRÉGOIRE 1922a, 20, nn. 70, 71 (Smirne, VI d.C.).

⁸⁵⁷ Cf. inoltre Hom. *Od.* 23.79, 24.34, Ap. Rh. 4.1296. Anche l'aggettivo δυσμενής è assai frequente in tutta l'epica omerica e successiva (per la forma declinata al genitivo plurale cf. p. es. Hom. *Il.* 13.263, *Hymn. Hom.* 8.17, Ap. Rh. 1.679, QS 3.22, Nonn. *D.* 22.88), mentre ἀνόσιος in poesia è largamente attestato nella tragedia, p. es. Eur. *Or.* 546 ἐγὼ δ' ἀνόσιός εἰμι μητέρα κτανών; cf. anche, per un riuso posteriore, [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 1674.

⁸⁵⁸ PERES 2003, 262s., SANTIN 2009, 196, WYPUSTEK 2013, 6, 9s., secondo il quale gli epitaffi rivelano come speranza e scetticismo possano convivere nello stesso individuo e come la maggior parte delle persone nell'antichità non abbia una visione precisa dell'aldilà: esiste l'Ade, ma esistono anche le isole dei beati e l'Elisio.

⁸⁵⁹ In *MAMA* 5.91.2s. (Frigia, data inc.) è invece esplicitato il termine δῶμα: κατὰ δῶμα Ἀί[δ]αιο. Per altri termini specificati dal genitivo di Ἄϊδης vd. anche p. es. Ap. Rh. 3.810 δεῖμ' ὀλοὸν τυγεροῖο κατὰ φρένας ἡλθ' Ἀίδαο. Sulle espressioni con Ἄϊδης vd. anche GIANNINI 1973, 17s.

(Tegea, II/III d.C.) $\epsilon\kappa\eta\mu' \epsilon\sigma\omicron\rho\alpha\tilde{\sigma} \omega \xi\epsilon\tilde{\iota}\nu\epsilon$, κατ' Ἄϊδος οἰχομένοιο, dove si trova prima dell'adonio finale dell'esametro, analogamente all'epigramma per Ermogene⁸⁶⁰.

2. SGO 16/31/97.18 (data incerta) [ή] μοῖρα φθάσασα κατήγαγεν Ἄϊδος εἶς[ω]

L'espressione Ἄϊδος εἶςω ricorre regolarmente alla fine dell'esametro, per lo più preceduta dal termine δόμον e da un verbo di movimento (prevalentemente καταβαίνειν), a partire da Omero e dai poeti di età arcaica (Hom. *Il.* 3.322 etc.)⁸⁶¹. La medesima clausola si trova anche nei carmi epigrafici a partire dall'età classica (p. es. *CEG* 84.4, Attica, V a.C.); pare diffusa soprattutto nell'Oriente greco (p. es. *SGO* 08/05/09.10, Misia, età imperiale), ma compare sporadicamente anche in altre aree (p. es. *IGUR* 1204.3, Roma, I/II.C.). Tra le occorrenze epigrafiche dell'Asia Minore segnaliamo *SGO* 04/05/05.5 (Lidia, III d.C.) ἥρασ<ε> Μοῖρα κακὴ καπήγαγεν Ἄϊδος εἶςω, che presenta lo stesso secondo emistichio e un analogo riferimento alla Moira.

Sia nella letteratura sia nei carmi epigrafici greci sono altrettanto comuni formulari nei quali compaiono i verbi ἄγειν e κατάγειν all'aoristo seguiti dalla destinazione dell'Ade (normalmente resa con la preposizione εἰς) in clausola: si vedano p. es. Etrusc. *AP* 7.381.1 Ἄϊδος ἦγαγεν εἶςω, *SGO* 05/01/39.2 (Smirne, I a.C.) ἄγαγον εἰς Ἀΐδαν, *GVI* 817.6 (Amorgo, II/III d.C.) κατήγαγεν εἰς Ἀΐδαο. Le espressioni paiono originate dal verso omerico *Od.* 11.164 μῆτερό ἐμή, χρεῖώ με κατήγαγεν εἰς Ἀΐδαο, accostabile a *Od.* 11.625 τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἦγαγον ἐξ Ἀΐδαο. In altri casi i verbi κατάγειν e simili sono seguiti dall'entità che conduce il defunto nell'Ade o da altri elementi (per il caso specifico della Moira vd. il par. 6.1.2), ma rimangono nella stessa posizione metrica vista negli esempi precedenti, prima dell'adonio finale dell'esametro; vd. p. es. *GVI* 114.2s. (Chio, III/II a.C.) ἀπήγαγε Μοῖρα κρα[ταιή], *CIRB* 139.3 (Panticapeo, I d.C.) κ[α]τήγαγε βάσκανος Ἄιδης. Un rovesciamento della tematica della discesa nel mondo degli inferi, reso con il verbo ἀνάγειν l'opposto a κατάγειν, si ha in *GVI* 1513.1s. (Cnosso, II a.C.?), in cui la buona fama fa «risalire» il defunto dall'Ade, ossia il suo ricordo permanente lo fa rivivere nel mondo terreno: οὐδὲ θανὼν ἀρετᾶς ὄνυμ' ὄλεσας, ἀλλά σε φάμα || κυδαίνουσι ἀνάγει δώματος ἐξ Ἀΐδα.

3. SGO 14/06/22.5 (IV d.C.) ὄχετο δ' εἰς Ἀΐδαο λιποῦσα φάο[c] ἠελίω

Il verso è confrontabile con un esametro dell'*Iliade* dove il giorno fatale di Ettore posto da Zeus sulla bilancia insieme a quello di Achille precipita verso l'Ade, abbandonato anche da Apollo: 22.213 ὄχετο δ' εἰς Ἀΐδαο, λίπεν δέ ε Φοῖβος Ἀπόλλων. Il primo emistichio, identico, è seguito dal verbo λείπειν, ma con un uso diverso: nel modello omerico quest'ultimo è seguito dal soggetto, nell'epigramma dall'oggetto, ovvero il sole lasciato dalla defunta; si noti comunque l'affinità concettuale tra Apollo e la luce del sole nella parte conclusiva dei due esametri.

La formula ὄχετο δ' εἰς Ἀΐδαο ricorre anche in altre sedi del verso. L'esempio più notevole è *GVI* 48.3 (Amorgo, I a.C.), in cui si trova spostata nella clausola dell'esametro: ἄρτι γὰρ ἐκ χλαμύδος νεοπενθῆς ὄχετ' ἐς Ἄϊδα⁸⁶². Una variazione particolare si ha in *GVI* 1238.8 (Egitto, I d.C.) ...ὄχετ' ἰὼν

⁸⁶⁰ Cf. anche p. es. *Alph.* *AP* 9.95.5 e *QS* 3.157, 3.198.

⁸⁶¹ Altri esempi in *Theb.* fr. 3.4 Bernabé, *Theogn.* 917, *QS* 6.429, *Pall.* *AP* 7.686.3.

⁸⁶² Con lo stesso lessico ma un ordine differente delle parole sono costruiti anche *Phan.* *AP* 6.297.8 e *GVI* 738.3 (Egitto, II/III d.C.).

Ἄϊδη[c]: il soggetto del verbo, rovesciato, non è il defunto, ma Ade, che «se ne va» portando con sé la propria vittima, e la preposizione εἰς è sostituita dal verbo di moto monosillabico. L'espressione εἰς Ἄϊδαο prima della cesura trocaica è omerica (*Il.* 21.48 etc.) e ampiamente diffusa tra i poeti successivi, come pure il verbo οἴχεσθαι a inizio esametro (*Il.* 2.71), che negli epigrammi sepolcrali assume il significato di «andarsene, «partire dal mondo dei vivi»⁸⁶³.

4. SGO 16/31/83B.20 (300 d.C. circa) ᾧν κὲ δῶρα λαβὼν ἰς Αἴδαο κομίζω

Il verso, nei suoi vari elementi tematici e lessicali, non ha paralleli significativi in altre iscrizioni, sia in prosa che in versi. Si possono stabilire però dei rimandi agli epigrammi del VII libro dell'*Antologia Palatina*. Un «penosissimo dono per l'Ade» è definita la clamide di cui la madre riveste il figlio morto prematuramente in un epitaffio di Meleagro, *AP* 7.468.1 ...δῶρον ἐς Ἄϊδαν⁸⁶⁴. Il verbo κομίζειν è associato a un moto verso l'Ade anche in altri componimenti. In *AP* 7.529.1, che si apre con una sentenza, Teodorida afferma che l'ardire può condurre l'uomo negli inferi oppure verso il cielo (τόλμα καὶ εἰς Ἄϊδαν καὶ ἐς οὐρανὸν ἄνδρα κομίζει); il pescatore protagonista di Adaeus *AP* 7.305.3s., addormentatosi, viene portato nell'Ade dalla sua stessa imbarcazione: ...ἵκτο πρὸς Ἄϊδην || αὐτερέτης ἰδίῃ νηὶ κομιζόμενος⁸⁶⁵.

5. SGO 16/31/83C.32 (300 d.C. circa) κάλλιπον ἐν φθιμένοις με κὲ Ἄϊδος οἴκια ναίων

L'espressione formulare οἴκια ναίων, ricorrente in clausola, è tipica di Omero (*Il.* 6.15 etc.) e dell'epica successiva⁸⁶⁶. Questo parrebbe uno dei rarissimi casi in cui la clausola Ἄϊδος οἴκια ναίειν compare in un carme epigrafico. Un altro verso simile proviene sempre dalla Frigia: *SGO* 16/31/84.1 (II/III d.C.) κάλλιπον ἐν φθιμένοις με καὶ Ἄϊδος οἴκια ναίω.

Un ulteriore epitimbia in cui si ribadiscono più volte la diversa sorte toccata al corpo e alla *psyche* del defunto e la sua nuova dimora, indicata sempre con il verbo ναίειν, è *GVI* 1978 (Corcira, II/III d.C.); ma l'anima qui conosce una destinazione opposta rispetto a *SGO* 16/31/83, poiché abita le «dimore celesti» e i suoi nuovi οἴκια non sono di Ade, nel mondo sotterraneo, bensì degli dèi che risiedono sull'Olimpo: ψυχὴ μοι ναίει δώματ' ἐπουράνια: || ἀθάνατος ψυχὴ τὰ μὲν οἴκια τῶν ἐν Ὀλύμπῳ || ναίω... (vv. 10-12).

⁸⁶³ Per εἰς Ἄϊδαο cf. p. es. *Ap.* Rh. 2.353, *Phil. Thess.* *AP* 7.362.3; cf. anche εἰς Ἄϊδαο nella stessa sede in *GVI* 1729.3 (*Cos*, II/I a.C.) e *GVI* 1737a.7 (*Cipro*, I a.C.); per οἴχεσθαι cf. p. es. *GVI* 1280.3 (*Roma*, II/III d.C.), *Gr. Naz.* *AP* 8.127.3.

⁸⁶⁴ GRIESSMAIR 1966, 43, 57.

⁸⁶⁵ Successivamente il medesimo verbo κομίζειν viene usato da Nonno per l'espressione opposta, «portare via dall'Ade»: *D.* 30.155 εἰ δόλος ἐξ Ἄϊδαο δυνήσεται ἄνδρα κομίζειν (il verso presenta una notevole analogia strutturale con il sopraccitato *AP* 7.529.1), *D.* 34.333 δάκρυα Χαλκομέδης με καὶ ἐξ Ἄϊδαο κομίσσει. Un altro sintagma di *SGO* 16/31/83B.6 utilizzato pure dal poeta di Panopoli è δῶρα λαβὼν, che, pur assai comune nella prosa, per quanto riguarda la poesia esametrica si trova in questa medesima forma, anche se in una differente collocazione metrica e in tutt'altro contesto, in *D.* 45.80 δῶρα λαβὼν Λυδοῖο παρ' ἀνέροιο ἠπεροπῆος.

⁸⁶⁶ P. es. *Nonn.* *D.* 3.362; cf. anche *AP* 14.114.8 (anonimo).

6. SGO 14/04/02.1 (V d.C.) ὄος ἀνήρ βέννεν ἀμιδέα δώματα Ἰ[δ]ου

L'espressione «la dimora di Ade» (δῶμα ο δώματα Ἰΐδαο ο Ἰΐδου, piú frequente al singolare) ha come modello i poemi omerici (*Il.* 15.251 etc. δῶμ' Ἰΐδαο, in clausola) e già nel VI-V secolo a.C. è particolarmente apprezzata nei *polyandria* per la sua sfumatura epica⁸⁶⁷. Spesso è associata a un verbo di moto come «scendere», «entrare» o «andare» (solitamente βαίνειν e composti, piú raramente βλώσκειν), come nell'epigramma⁸⁶⁸. Sempre nel linguaggio epico il termine δώματα può trovarsi all'inizio dell'adonio finale dell'esametro seguito da un genitivo, come in Hom. *Od.* 10.210 δώματα Κίρκης⁸⁶⁹.

Gli aggettivi ἀμειδής ο αμείδητος, «privo di sorriso», ricorrono nella poesia greca dall'età ellenistica in poi (p. es. Ap. Rh. 2.908, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.293), in particolare in Nonno, dove compaiono regolarmente nella stessa sede del verso dell'epigramma (Nonn. *D.* 10.221 etc.). Nei carmi funerari letterari ed epigrafici caratterizzano normalmente il regno dei morti⁸⁷⁰, ma talora si trovano applicati anche ad altri termini, tra cui i defunti (Iul. Aegypt. *AP* 7.58.1 ἀμειδήτων νεκύων), la tomba (*SEG* 30.284.2, Attica, III d.C. τύμβον ἀμειδέα), la morte (Gr. Naz. *AP* 8.190.1 ἀμειδήτου θανάτοιο) e il dolore provato dai congiunti (*GVI* 851.9s., Paro, I/II d.C. ἀ{v}μ[ει]δήτω... πένθει).

7. SGO 16/31/83A.3 (300 d.C. circa) αἴλυθον [ι]c Αἶδα τὸν ἀφένγεα χῶρον

8. SGO 16/31/93A.15 (300-350 d.C.) αἴλυθον ιc Ἰΐδαο δόμο[v], τὸν ἀφενγέα χῶρον

Il lessico della prima parte dell'esametro SGO 16/31/93A.15 va confrontato con Hom. *Od.* 23.322 ἦδ' ὡς εἰς Ἰΐδεω δόμον ἦλυθεν εὐρώοντα e Theogn. 1124 ὅτ' Ἰΐδεω μέγα δῶμ' ἦλυθεν ἐξαναδύς. La ricorrenza piú antica del verbo ἦλυθον e composti subito seguiti dalla preposizione εἰς e dall'Ἰΐδαο all'accusativo o al genitivo sembra tuttavia un frammento di Esiodo, altrimenti attribuito alla *Miniade*: ---]γδε κατήλυθεc [εἰς Ἰΐδαο (Hes. fr. 280.4 M.-W. = *Min.* fr. 7.4 Bernabé, integrato τίπτ' ἄρ' ὀδὸν τοσσή]γδε κατήλυθεc [εἰς Ἰΐδαο). La formula ἦλυθον εἰς Ἰΐδην, che può trovarsi sia all'inizio sia nella clausola dell'esametro o del pentametro, viene largamente ripresa dalla poesia epigrammatica successiva in tutto il mondo greco⁸⁷¹; l'espressione Ἰΐδαο δόμος (anche al plurale), normalmente preceduta dalle preposizioni εἰς e ἐν e collocabile in piú sedi del verso, ha pure origini omeriche (*Il.* 22.52 etc.)⁸⁷².

L'aggettivo ἀφεγγής, non attestato in età arcaica, è tipico dei tragici (anche in combinazioni ossimoriche: vd. p. es. Aeschyl. *Prom.* 115 ὀδμᾶ... ἀφεγγής, Soph. *OC.* 1549 φῶς ἀφεγγές, Eur. *Phoen.*

⁸⁶⁷ Cf. anche i simili Hes. fr. 25.25 M.-W. e Theogn. 1014, in altre sedi del verso, Hes. *Th.* 455 (in cui il termine δώματα si trova nella stessa sede del verso dell'epigramma: ἴφθιμόν τ' Ἰΐδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει) e il piú tardo QS 9.12. Successivamente tende a essere sostituita dall'immagine del Φερεφρόνης θάλαμος: vd. PERES 2003, 43-46, TSAGALIS 2008, 91, 312-314 e cf. LATTIMORE 1942, 88. *CEG* 597 (Attica, IV a.C.) presenta l'immagine del palazzo di Ade: [τῶν Ἰΐδων ἔμολεν πύματος βασιλεῖα Ἰΐδαο.

⁸⁶⁸ P. es. Hegesipp. *AP* 7.545.4 ...δῶμ' Ἰΐδος κατέβη, *GVI* 1361.7 (Attica, II a.C., integrato) ...μολοῦς Ἰΐδαό τε δῶμα, *IG* XII,3 768.3 (Tera, data inc.) ...δόματ' ἔ[β][α]c Ἰΐδαο.

⁸⁶⁹ Altri esempi successivi in *Hymn. Hom. Merc.* 60 δώματα νύμφης, Ap. Rh. 4.1118 δώματα πατρός, SGO 03/05/04.1 (Ionia, età imp.) δώματα [νυκτός], QS 14.206 δώματα νεκρῶν, *SEG* 18.425.4 (Roma, IV d.C.) δώματα Χριτο[ῶ], Nonn. *D.* 5.62 δώματα φωτῶν.

⁸⁷⁰ P. es. Theodorid. *AP* 7.439.4, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.38.41, SGO 01/15/04.5 (Caria, data inc.), *GVI* 1883.2 (Napoli, I/II d.C.) ...ἀμείδητον Τάροταρον Ἰΐδεω. Sugli epiteti tipici di Ade vd. VERMEULE 1979, 37.

⁸⁷¹ P. es. *GVI* 1474.3 (Delo, I a.C.), Antip. Thess. *AP* 9.112.4, *GVI* 1544.2 (Egitto, I/II d.C.), *GVI* 991.4 (Laconia, II/III d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.218.1. Cf. PERES 2003, 195. Per altri generi cf. p. es. Bion fr. 12.3 Gow εἰ καὶ ἀμειλίκοιο κατήλυθεν εἰς Ἰΐδαο.

⁸⁷² Piú tardi cf. anche p. es. Leon. *AP* 7.466.5, *GVI* 1861.8 (Egitto, I a.C.), *Or. Sib.* 1.302, *IGUR* 1204.8 (Roma, I/II d.C.), *GVI* 986.1 (Sparta, II/III d.C.), QS 2.650.

543 νυκτός τ' ἀφεγγές βλέφαρον; cf. un uso ossimorico anche in Antiphil. *AP* 7.641.1 ἀφεγγέος ἠελίοιο) e attestato sporadicamente nella poesia esametrica successiva per lo più per caratterizzare la notte (*Or. Sib.* 1.26 ...ἀφεγγεί νυκτὶ μελαίνῃ, Nonn. *D.* 44.189 ἀφεγγέα νύκτα) e luoghi oscuri come caverne o abissi ([Opp.] *C.* 3.324 ἐπήλυγγοσ ἀφεγγέος, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.43.29 ...ἀφεγγέα τ' αἰνὰ βέρεθρα; il mondo in Nonn. *Par.* 17.16 ἀφεγγέος... κόσμου), uso, quest'ultimo, accostabile a quello degli epigrammi che vedono l'Ade come un ἀφένγεα χῶρον; si confronti in particolare anche Agath. *AP* 9.677.3 ...ἀφεγγέα δώματα Μοίρης. Il nesso ἀφεγγής χῶρος o ἀφεγγέσ χωρίον compare per la prima volta in Plutarco (60.934A) e ricorre successivamente in alcuni scrittori cristiani⁸⁷³.

**9. SGO 16/06/01.22s. θύραι μὲν ἔνθα κα[ὶ] πρὸς Ἄϊδαν ὁδοί·
(data incerta) ἀνεξόδευτοι δ' εἰς[ὶν] ἐς φάος τρίβοι**

Questa porzione dell'epigramma è analizzata nella sezione dedicata da Lattimore agli epitaffi che negano l'immortalità dell'anima: la strada senza ritorno che porta all'Ade sembra infatti conformarsi alla polemica anticristiana⁸⁷⁴.

Per le porte dell'Ade si può confrontare il nesso Ἄϊδαο ο Ἄϊδοσ θύρετρα di [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 2072, che descrive le porte degli inferi, e *AP* 1.119.24⁸⁷⁵. In Omero si trova il termine πυλάρτης («che tiene chiuse le porte», quindi anche «dalle porte serrate») riferito a Ade, p. es. in *Od.* 11.277 ...Ἄϊδαο πυλάρτασ κρατεροῖσ⁸⁷⁶. Successivamente Diotimo descrive la morte di Scillide come un triste pervenire alle ampie porte di Ade: *AP* 7.475.1s. ...ἡ Πολυαίνου || Κυλλῆσ ἀν' εὐρείασ ἤλθε βοῶσα πύλασ⁸⁷⁷. L'immagine della strada per giungere all'Ade si trova già nell'*Odissea*, 10.563s. ...ἄλλην δ' ἤμιν ὁδὸν τεκμήρατο Κίρκη || εἰς Ἄϊδαο δόμουσ καὶ ἐπαινῆσ Περσεφονείησ; successivamente la s'incontra nel contesto funerario, e non solo, nel sintagma ὁδοσ εἰσ/πρὸσ Ἄϊδην⁸⁷⁸. Sottolineiamo come *SGO* 21/05/01.16 (Gaza, III a.C.) introduca invece l'immagine consolatoria dell'inevitabile «sentiero comune» verso il mondo dei morti su cui si avvia l'estinto: ἰκεο τὴν κοινὴν ἀτραπὸν εἰσ Ἄϊδέω⁸⁷⁹. In altri casi l'epigramma non esplicita l'Ade come destinazione della strada imboccata dal defunto, ma può lasciarla intendere al lettore attraverso altri espedienti. Il pericolo di mettere al mondo figli è ben conosciuto dalla sfortunata Stratonice di *GVI* 1507 (Alessandria, III a.C.), che si conclude con la cupa immagine di chi percorre prima dei genitori la «nera strada» verso il mondo dei morti: [πῶσ δ' ἂν καὶ κεχάρουι]τό τις αὔριον οὔνεκα τέκνων || [εἰ πρότερον γονέων εἰ]σι μέλαιναν ὁδόν⁸⁸⁰. L'aggettivo ἀνεξόδευτοσ è rarissimo⁸⁸¹.

⁸⁷³ P. es. Chrys. *Ep. Eud.* in *PG* 64.289.32, Cyr. *Hom. Pasch.* in *PG* 77.597.18, Proc. *G. Is.* 1884.48. Anche negli *Etymologica* e nei lessici l'Ade è definito un «luogo oscuro», χωρίον ἀφεγγέσ (p. es. *EM* 17.16, *ES* 1.66, Zonar. a.39).

⁸⁷⁴ LATTIMORE 1942, 74s. L'epigramma potrebbe essere legato all'ambiente dei Giudei ellenizzati. Per le tematiche che esso veicola vd. PERES 2003, 51. Sul motivo del mondo dell'oltretomba senza uscita (ἀνεξοδοσ, cf. Theocr. 12.19) vd. RITTI 2008, 216-218, n. 137.

⁸⁷⁵ Cf. anche Geo. Pis. *Eracl.* 1.71 τῆσ Ἄϊδοσ θύρασ.

⁸⁷⁶ Altre due occorrenze sono nell'*Iliade*, 8.367, 13.415. Per Ade πυλαρτής vd. VERMEULE 1979, 35.

⁸⁷⁷ Cf. BRUSS 2005, 77.

⁸⁷⁸ Cf. *AP* 10.112.2 (anonimo), Diog. L. *AP* 7.113.3, *GVI* 933.2 (Rodi, II a.C.), *IGUR* 1322.4 (Roma, I/II d.C.). Vd. anche Gr. Naz. *Ep.* 4.5 ἐπαινῶ καὶ τὴν στενήν καὶ τεθλιμμένην ὁδόν, – οὐκ οἶδα εἴτε εἰσ βασιλείαν εἴτε εἰσ Ἄϊδοσ φέρουσαν.

⁸⁷⁹ Per il «sentiero» che porta all'Ade cf. anche *SGO* 08/01/46.1 (Cizico, II a.C.), dove però esso, meno positivamente, è πανόδυροτον, «molto compianto».

⁸⁸⁰ BRUSS 2005, 49, 51-53. Per il motivo della strada verso l'Ade vd. anche pp. 50-57 e p. 86, con le conclusioni: «the road theme appears in these poems, but for distinctly different ends: (a) to extend the marginality of the deceased by representing them on the road to Hades; and (b) by using terminology semantically related to ὁδοσ

4.2. La dimora di Plutone e l'Acheronte

1. 16/31/93A.4 (300-350 d.C.) λάβε τέλ[oc] θανάτοιο, καὶ Πλουτέος οἰκία νήων

L'immagine della «casa di Plutone» è tradizionale; viene resa con il termine οἶκος in un'iscrizione dell'età imperiale proveniente da Cos, in cui il piccolo defunto riferisce di esservi stato condotto dalle Moire: *PH 322.4-6 Πλούτωνος οἶκον εἰς βαθὺν κατήγαγον.*

Per l'espressione οἶκια ναίων vd. *supra* il par. 4.1, n. 5.

2. SGO 16/31/93B.3 (300-350 d.C.) ἀλ' ἐμῆς <τοργῆς ἔνθα πρὸς Πλουτέος ἤλυθε δῶμ[α]

Per l'espressione «dimora di Plutone» resa con un lessico analogo si può risalire al modello tragico (Eur. *HF.* 808 *Πλούτωνος δῶμα λιπὸν νέρτερον*); la si ritrova regolarmente nella poesia sepolcrale iscrizionale, sia con il termine δόμος (p. es. *GVI* 699.3, Egitto, II/II a.C.)⁸⁸², sia con δῶμα (p. es. *GVI* 759.8, Delo, II/I a.C.; *GVI* 1307.6s., Attica, II/III d.C.), sia con μέλαθρον (*SGO* 03/06/02.4, Teo, III/IV d.C.).

3. SGO 16/32/04.5 (data incerta) ἀνφότεροι Πλούτωνος ἀνηλέος ἦσαν ὑπουργοί

Con il sintagma Πλούτωνος... ὑπουργοί, «servitori di Plutone», l'esametro dell'imperfetto epitaffio per Cirilla intende che i genitori hanno seppellito la figlia, adornandola di una tomba al posto della corona nuziale⁸⁸³.

L'aggettivo ἀνηλεής, «spietato», risulta assente nell'epica arcaica, ma frequente soprattutto in Quinto Smirneo (1.473 etc.), e nella maggior parte delle attestazioni precede la dieresi bucolica⁸⁸⁴.

L'aggettivo ὑπουργός e il corrispondente verbo ὑπουργεῖν sono rarissimi nella poesia a metro dattilico. Qui si segnala, per la clausola, *Strat. AP* 12.210.3 καὶ μὴν οὐ ψεῦδος· δὺςιν εἷς μέσσοσ γὰρ ὑπουργεῖ.

4. SGO 16/32/04.4 (data incerta) [ἀλ]λ' ὀλοαὶ κώκυαν Ἐρινύες ἰς Ἀχέροντα

L'epigramma introduce la lugubre immagine delle Erinii⁸⁸⁵ gementi presso l'Acheronte che accolgono la vergine defunta.

(ἀτραπός/ἀτραπιτός), to locate the monument away from the rush of life, perhaps exploiting the consolatory notion of death as rest or sleep». Sul viaggio senza ritorno verso l'Ade e altri esempi vd. VÉRILHAC 1982, 271-273.

⁸⁸¹ Vd. *Olymp. Alch.* 2.96 e *Sophon. In de An.* 86.34.

⁸⁸² Cf. anche *Luc. Trag.* 13 ἐν δόμοις Πλουτέος, dove Plutone è il «soprannome rituale di Ade, che si temeva di chiamare col suo vero nome» (LONGO 1993, 691).

⁸⁸³ MERKELBACH-STAUER 2001, 282.

⁸⁸⁴ Vd. p. es. *Ap. Rh.* 4.1047, *GVI* 1522.3 (Cirene, II d.C.), GUARDUCCI 1978, 339.39 (Beozia, IV d.C.).

⁸⁸⁵ Il termine Ἐρινύες si trova comunemente prima della dieresi bucolica dell'esametro nella poesia letteraria (p. es. *Hom. Il.* 19.259, *Hes. Op.* 803, *Ap. Rh.* 3.712, *Eryc. AP* 7.377.7, *Gr. Naz. AP* 8.199.1, *Nonn. D.* 22.401), meno nelle iscrizioni (in cui tra l'altro è assai raro), tra le quali menzioniamo almeno *GVI* 1875.7 (Egitto, età imp.), *IGUR* 1155.B.98 (Roma, 161 d.C.). Sulle Erinii vd. DIETRICH 1965, 232-239.

L'espressione εἰς Ἀχέροντα, usata da Omero solo in *Od.* 10.513 (per la poesia di età arcaica cf. p. es. Sapph. fr. 65.10 V. καί c' ἐνν Ἀχέροντ), riutilizzata successivamente sino all'età tardoantica (p. es. Nonn. *D.* 4.152) e assai comune nella poesia funeraria iscrivibile e letteraria, è solitamente accompagnata da un verbo di moto come ἔρχεσθαι o βλώσκειν (p. es., rispettivamente, Andronic. *AP* 7.181.1 e *SGO* 09/07/10.4, Bitinia, III a.C.) e può trovarsi in varie sedi del verso, preferibilmente nella clausola dell'esametro o dopo la cesura del pentametro⁸⁸⁶.

Il verbo κωκύειν, per quanto frequente nell'epica, soprattutto in Quinto Smirneo (3.460 etc.), si trova raramente nella stessa sede dell'epigramma (p. es. Hom. *Od.* 2.361, Nonn. *D.* 5.549); molte attestazioni si hanno nella poesia epigrammatica⁸⁸⁷.

Per ἀλλά seguito (immediatamente o meno) dall'aggettivo ὀλοός si veda il modello omerico (p. es. *Il.* 24.39 ἀλλ' ὀλοῶ Ἀχιλλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν, *Od.* 16.849 ἀλλά με μοῖρ' ὀλοῆ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἷός), ripreso dai poeti successivi, come Ap. Rh. 2.38 ἀλλ' ὁ μὲν ἦ ὀλοοῖο Τυφώος ἦε καὶ αὐτῆς, QS 12.556 ἀλλά σε λύσσ' ὀλοῆ περιδέδρομε...

4.3. Le destinazioni dell'anima che abbandona il corpo: l'immaginario classico e cristiano

4.3.1. Il cielo

SGO 02/09/28.4s. [ο]ὐρανὸν εἰσανό[ρ]ουσε, δέμας δέ οἱ [ἐ]νθάδε Μοίρη
(IV-V d.C.) κουριδίωι ξυνάρη[ρε]...

La cesura del v. 4 distingue le due sorti opposte della vera essenza di Claudia e del corpo⁸⁸⁸. La prima parte dell'esametro coincide con quella di due versi di Quinto Smirneo, nei quali il poeta descrive l'ascesa verso il cielo dell'Aurora:

QS 2.658 ...τότε δ' ἄμβροτος Ἥως || οὐρανὸν εἰσανόρουσε<εν> ὁμῶς πολυαλδέειν Ὠραίε
QS 14.2 καὶ τότ' ἀπ' Ὠκεανοῖο θεὰ χρυσόθρονος Ἥως ||
οὐρανὸν εἰσανόρουσε, Χάος δ' ὑπεδέξατο Νύκτα

Si confronti anche *GVI* 1763.3 (Scandriglia, I/II d.C.), che presenta lo stesso verbo preceduto dalla destinazione dell'anima immortale, il luogo dove abitano i beati: ἐς μακάρων ἀνόρο[υ]σε κέαρε... Nella poesia sepolcrale questo verbo indica specificamente l'azione di raggiungere il cielo, l'etere e le stelle⁸⁸⁹.

L'allusione esplicita al luogo della beatitudine tipicamente cristiano, il παράδεισος (la cui menzione, come si è visto nell'introduzione (par. 2.2), è uno degli elementi che consentono di stabilire la confessione

⁸⁸⁶ Per la clausola vd. p. es. Mnasalc. *AP* 7.488.1; se si trova dopo la cesura del pentametro è spesso seguita dall'aoristo ἔμολον, variamente coniugato a seconda del soggetto, p. es. *SEG* 15.876.4 (Egitto, III a.C.) e *GVI* 1833.4 (Cipro, II a.C.). Sull'immaginario legato all'Acheronte e la letteratura che ne è ispirata vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 30, KRAUS 2003, 149-162, PERES 2003, 48. Su un altro frammento di Saffo in cui è contenuto un riferimento all'Acheronte e l'Ade è rappresentato come preferibile alla vita (95 V.) vd. BOEDEKER 1979, 47-52.

⁸⁸⁷ P. es. *SGO* 01/20/38.8 (Mileto, III a.C.), *GVI* 802.3 (Delo, II/I a.C.), *GVI* 1990.3 (Egitto, II/I a.C.), *AP* 7.558.7 (anonimo) = *SGO* 09/04/11.7 (Prusa, VI d.C.).

⁸⁸⁸ LE BRIS 2001, 84s.: una struttura analoga si ha in *SGO* 01/03/01.2 (Caria, IV/III a.C.).

⁸⁸⁹ ROUECHÉ 1989, 200, PERES 2003, 118, 199, WYPUSTEK 2013, 52. Sull'uso del verbo ἀνορούειν in *Hymn. Hom. Dem.* vd. DEBLOOIS 1997, 256.

religiosa del defunto⁸⁹⁰, ma – contrariamente alle aspettative – risulta assai rara nei carmi epigrafici cristiani analizzati in questa sede), si trova negli epigrammi che seguono.

4.3.2. Il paradiso

1. SGO 09/05/15.3s. ὧδε κε καὶ παραδείκοις ἔχει ψυχὴν τε ἅγιος νοῦς, (IV-V d.C.) καὶ χορὸς ἔνθα ἁγίων ἐν ἀγαλλομένοις [π]ροφήταις

Si tratta di uno dei pochi epigrammi cristiani provenienti dall'Asia Minore in cui si esplicita chiaramente che l'anima della defunta si trova in paradiso. Al luogo di beatitudine vengono affiancate altre immagini, sempre legate alla fede cristiana e nuove rispetto alla tradizione epigrammatica e letteraria classica: la «santa mente» di Dio e il coro dei santi e dei profeti, che hanno preceduto Attia e l'hanno accolta.

Nella poesia tombale il verbo ἔχειν introduce normalmente la sepoltura che «trattiene» il corpo del defunto sottoterra. In altri casi, come questo, può introdurre anche la destinazione della sua anima. Altri esempi simili, dove evidenziamo anche quest'ultima⁸⁹¹:

CEG 593.7	<u>ψυχὴν</u> δε ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίασ	Atene, IV a.C.
CEG 535.1s.	Εὐρυμάχου ψυχὴν καὶ ὑπερφιάλος διανοίασ <u>αἰθὴρ ὑγρὸς ἔχει...</u>	Attica, IV a.C.
GVI 1971.6	<u>ψυχὴν</u> δ' ἐκ μελέων οὐρανὸς εὐρὸς ἔχει	Atene, II d.C.

Il termine παραδείκοις si trova prima della cesura trocaica dell'esametro negli *Oracoli Sibillini* e in alcuni versi di Gregorio di Nazianzo (p. es, rispettivamente, fr. 3.48 e *Carm.* 1.2.14.87), ma anche nei carmi epigrafici tardi, tra i quali IG VII 1688.3 (Beozia, IV d.C.). L'espressione ἅγιος νοῦς risulta alquanto rara anche tra gli scrittori legati alla nuova fede⁸⁹², mentre il «χορὸς ἁγίων» è comune nella letteratura cristiana⁸⁹³ e potrebbe essere considerato una variazione di formule come θεῶν μακάρων... χορόν di SGO 02/09/29.5 (Afrodisia, età di Giustiniano), che sostituisce gli dèi beati con i santi di Cristo.

Il participio ἀγαλλόμενος collocato dopo la cesura trocaica è invece tradizionale, usato da Omero ed Esiodo (p. es. Hom. *Il.* 12.114, Hes. *Th.* 68), modelli seguiti sino alla poesia e alle iscrizioni tardoantiche⁸⁹⁴.

2. SGO 14/02/04.7 (data incerta) θήεν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἐν Παραδείκῳ

Per l'analisi di questo verso vedi *infra*, par. 7.2.

⁸⁹⁰ Per esempio, in GVI 1907 (Mediolanum, IV/V d.C.) si comprende che il defunto medico Dioscoro era cristiano dalla menzione del paradiso al v. 6: ἐνθάδε σῶμα λιπὼν ἐς παραδείκον ἔβη; vd. in proposito AGOSTI 2008a, 14 e 2008c, 205. Ma in AGOSTI 2010b, 334, si nota che «la menzione senza ulteriori specificazioni del paradiso non è inequivoca».

⁸⁹¹ Sul suo uso nel distico elegiaco vd. GIANNINI 1973, 40-42, 44s.

⁸⁹² Cf. p. es. Io. D. *Exp. fid.* 63.33 εἰδέναι γὰρ χορή, ὡς ὁ ἅγιος αὐτοῦ νοῦς καὶ τὰς φυσικὰς αὐτοῦ ἐνεργεῖ ἐνεργείας. Sulla qualifica di ἅγιος delle divinità del Vicino Oriente cf. BELAYCHE - HOŠEK 2011, 394.

⁸⁹³ P. es. Gr. Nyss. *Eun.* 2.1.101 ἐχορῆν πρὸς τὸν τῶν ἁγίων χορὸν ἀποβλέποντας, Chrys. *Laz.* in PG 48.1021.7 ἔνθα Παῦλος ἐστιν, ἔνθα Πέτρος, ἔνθα τῶν ἁγίων ὁ χορὸς ἅπας, Thdt. *H. Rel.* 16.1.2 καὶ γὰρ οὗτος τὸν θεῖον τῶν ἁγίων χορὸν κατεκόμησε.

⁸⁹⁴ P. es. Anyt. AP 7.215.1, GVI 1238.1 (Egitto, I d.C.), IGUR 1171.3 (Roma, I/II d.C.), IG XII,9 956.2 (Eubea, III/IV d.C.), Gr. Naz. AP 8.38.1, QS 5.622, Nonn. D. 21.300. Il termine προφήτης ricorre regolarmente in clausola in Nonno (*Par.* 4.139 etc.); vd. anche altre occorrenze precedenti come Or. Sib. 3.781, GVI 744.2 (Egitto, III/IV d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.133.

3. SGO 16/31/15.24 (III d.C.) θεῶ δουλεύω, Παραδίζοις κατοικῶ

Il servizio a Dio o a Cristo è espresso con il verbo δουλεύειν variamente coniugato e il dativo θεῶ (cui possono essere aggiunti vari epiteti) o Χριστῶ nei testi biblici e conseguentemente nelle iscrizioni e negli scrittori cristiani. Possiamo ricordare a titolo esemplificativo *Tob.* 14.8 δουλεύατε τῷ θεῶ ἐν ἀληθείᾳ e alcuni passi delle *Lettere* paoline, 1 *Thess.* 1.9 (per Dio) δουλεύειν θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῶ e *Rom.* (per Cristo) 14.18 ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῶ εὐάρετος τῷ θεῶ⁸⁹⁵.

Per l'immagine dell'«abitare il paradiso» espressa con varie forme del verbo οἰκεῖν (o sinonimi, come ναίειν)⁸⁹⁶ si possono riportare altri esempi tratti dalla letteratura cristiana, sia in poesia sia in prosa⁸⁹⁷.

4.3.3. La vicinanza a Dio

1. SGO 15/02/07.6 (IV d.C.) γῆ κατέχει, ψυχῆς πρὸς θεὸν ἵπταμένης

Il verso presenta la consueta antitesi tra il corpo del defunto Lolliano trattenuto nella terra e l'anima che si libra verso Dio. L'immagine della *psyche* che vola via dal corpo resa con il verbo πέτεσθαι e composti al participio è omerica e compare nel verso formulare *Il.* 16.856, 22.362, nel quale essa raggiunge il mondo sotterraneo di Ade: ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει⁸⁹⁸. La stessa immagine è presente anche nell'*Odissea*, ma in questo caso non viene specificata la destinazione della *psyche*, di cui si descrive solo lo scioglimento dalle membra e il generico volar via come un sogno: 11.222 ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται. Più tardi un anonimo epigrammatista dell'*Antologia Palatina* fa parlare un'aquila posta sulla tomba di Platone, immagine della sua anima che ora si trova presso l'Olimpo (*AP* 7.62.3s. ψυχῆς εἶμι Πλάτωνος ἀποπταμένης ἐς Ὀλυμπον || εἰκόν...) e Gregorio di Nazianzo si esprime con un lessico simile, sostenendo però che l'anima di Anfilocco è volata dove abitano i beati (*AP* 8.131.2 ψυχὴ δ' ἐς μακάρων ὄχετ' ἀποπταμένη; il verbo occupa la clausola del pentametro come in *SGO* 15/02/07.6)⁸⁹⁹. In questo senso l'epigramma per Lolliano è ancora più esplicito, dal momento che chiarisce direttamente qual è la meta ultima del defunto, la più agognata per un cristiano, ossia la compagna di Dio e l'unione con lui⁹⁰⁰.

⁸⁹⁵ Alcuni esempi dello stesso lessico dalla prosa cristiana: Ios. *Bl.* 7.323, Gr. Naz. *Ep.* 223.4, Ath. *Exp. Ps.* in *PG* 27.368.43. Un esempio dalle iscrizioni cristiane: *RQ* 10.55.57.2 (Siracusa, data inc.).

⁸⁹⁶ Verbi come οἰκεῖν, ναίειν e μένειν sono usati, nella poesia tombale, per l'immaginario che vede gli dèi accogliere nella loro dimora i defunti privilegiati: PERES 2003, 145-147, 153, WYPUSTEK 2013, 34. Sulla dimora celeste nell'escatologia cristiana e i relativi passi del *Nuovo Testamento* (Io. 14.2s. e 2 *Cor.* 5.1-10) vd. PERES 2003, 147-162.

⁸⁹⁷ Per la poesia cf. *Or. Sib.* 3.48, Nonn. *Par.* 3.86, per la prosa *Epiph. Anc.* 65.2, Bas. *Renunt.* in *PG* 31.641.23, Chrys. *Ador.* in *PG* 62.747.77s.

⁸⁹⁸ L'incipit omerico è ripreso p. es. in *SGO* 06/02/32.5s. (Pergamo, età imp.) ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη μετὰ δαίμονας ἄλλους || ἦλ[υ]θεεε... e, se si accetta l'integrazione, in *IGUR* 1472.3s. (Roma, data inc.) [ψυχὴν ἐκ ῥεθέων γλυκὺς ἀτῆ] δ' ὄρθριος ἄτρωον. Per altri esempi rimandiamo a LATTIMORE 1942, 29s. Altri carmi epigrafici in cui viene impiegato lo stesso lessico per descrivere l'anima che vola via dal corpo (non sempre viene esplicitata la nuova meta): *SGO* 03/06/03.2 (Teo, I d.C.), *IGUR* 1472.3s. (Roma, data inc., integrato), *SGO* 11/05/01.2 (Ponto, età tarda).

⁸⁹⁹ Lo stesso verbo di *SGO* 15/02/07.6 nella clausola del pentametro si ha anche in Greg. Naz. *Carm.* 2.1.45.318. Il participio è comune in tutta la poesia esametrica.

⁹⁰⁰ L'aldilà dunque è qui inteso come «vicinanza a Dio, in una condizione di beatitudine eterna»: SARDELLA 2014, 240; per la tematica, già classica, cf. anche CUMONT 1949, 280s., 301s. e vd. in partic. gli esempi riportati in LE BRIS 2001, 89-94, 99-107.

2. SGO 14/04/03.5 (dopo il 312 d.C.) ψυχὴ δ' αὐτοῦ ἴν' ἀθάνατος [θ]εὸς ἔστιν

Il secondo emistichio del verso che mostra la sorte dell'anima di Menandro sembra risultare dall'incrocio tra due formule omeriche, ἀθάνατος θεός e θεὸς ἔστιν in clausola, presenti rispettivamente, p. es., in *Il.* 3.298 Ζεῦ κῦδιτε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι⁹⁰¹ e *Od.* 17.484 οὐλόμεν', εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεός ἔστι.

4.3.4. Il seno di Abramo

Tra i carmi qui esaminati la tematica compare in **SGO 14/04/03.5s.** (dopo il 312 d.C.) ψυχὴ δ' αὐτοῦ ἴν' ἀθάνατος [θ]εὸς ἔστιν || Ἄβραμίους κόλποις ἀναπαύε[τ]ε ὡς μακάρων τις – che associa la dichiarata immortalità dell'anima di Menandro alla sua destinazione, il seno di Abramo, che a sua volta implica la durezza della parte spirituale dell'uomo⁹⁰² – e **SGO 16/31/15.23** (III d.C.) θνητὸς ἐν ἀθανάτοις Ἀβρὰ[μ] κ]όλποις τετόχηκα, che merita qualche osservazione aggiuntiva. L'immagine del «mortale» che viene in contatto con una realtà «immortale» (nella fattispecie i cavalli) si ha in *Hom. Il.* 16.154, che presenta una forte analogia lessicale con il primo emistichio dell'epigramma: ὄς καὶ θνητὸς ἐὼν ἔπεθ' ἵπποις ἀθανάτοις. Anche nelle iscrizioni tombali il mortale può essere annoverato o accolto tra gli immortali e vivere con loro, p. es. in *CEG* 575.1-3 (Atene, IV a.C.) [εἰ θέμις ἦν] θνητὴν ἐναρίθμιον --- ο]ύσαν || ἀθανάταις νο[μίμαι, κοῖ] τὸ γέρας τόδ' ἂν ἦν, || Ἡράκλ[ει]α... e il più tardo *SEG* 30.276.2 (Attica, V d.C.) [ὄν Λαχάρης δ' ὄδε θνητὸς ἐν ἀθανάτοις βιοτεύει⁹⁰³.

4.3.5. Altre realtà celesti

1. SGO 16/42/02.4 (data incerta) ναιτάειν ἀλῆς ἔνδοθεν οὐρανίης

L'epigramma propone l'immagine del defunto che ottiene come *kleos* il privilegio, riservato ai «padri divini», di andare ad abitare dopo la morte nella «corte celeste»⁹⁰⁴. Il verso può essere accostato ad altri esempi epigrafici nei quali il verbo ναιεῖν è associato ad alcune realtà «celesti», come l'etere di *SEG* 8.549.13 (Egitto, I a.C.) καὶ Ἀγχόης ὁ κοῦς υἷός, ὃς οὐρανοῦ αἰθέρα ναιεῖ[ι], oppure, soprattutto, le dimore di *GVI* 1978.10 (Corcira, II/III d.C.) ψυχὴ μοι ναιεῖ δώματ' ἐπουράνια⁹⁰⁵.

⁹⁰¹ Questa clausola omerica è ripresa anche nelle iscrizioni, p. es. in *IG* XIV 641.1.2 (Turi, IV a.C.) Εὐκλήε Εὐβουλεύε τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.

⁹⁰² LATTIMORE 1942, 302s.

⁹⁰³ Cf. anche *Antip. Sid. AP* 7.14.1s. (su cui vd. PENZEL 2006, 81s.), *SEG* 30.192.3 (Attica, II/I a.C.), *IGUR* 1532.10-12 (Roma, II/III d.C.), *IG* IX,2 251.3 (Tessaglia, data inc.). Sull'acquisizione da parte dei mortali di caratteristiche dei mortali nell'epica arcaica vd. SOWA 1984, 267-272. Sulla divinizzazione dell'uomo nel contesto classico e cristiano vd. PERES 2003, 196-217 e cf. DODDS 1965, 74, 96, AVERINCEV 1988, 119-121. Per quanto riguarda l'analisi formale della clausola del verso, aggiungiamo che il perfetto del verbo τυγχάνειν a fine esametro è attestato in Omero (*Il.* 17.748).

⁹⁰⁴ Sul lessico relativo a quest'immagine in ambito latino vd. SANDERS 1991, 281.

⁹⁰⁵ Il verbo ναιεῖν all'inizio del verso, variamente coniugato, è utilizzato in tutta la poesia greca: vd. p. es. *Hom. Il.* 4.45, *Theogn.* 1088, *Ap. Rh.* 1.828, *Gr. Naz. Carm.* 1.2.5.13, *IG* II/III 2 3,1 4841.6 (Attica, IV d.C.), *Nonn. D.* 3.363, *AP* 7.673.2 (anonimo). Per l'uso di questo verbo nella poesia sepolcrale vd. PERES 2003, 145s.

Venendo piú nello specifico al nesso ἀλλή οὐρανίη, sono notevoli un verso di Nonno per la poesia (Nonn. *Par.* 3.64 οὐρανίης αἰόντες ἀθηήτου φύσιν ἀλλῆς) e alcuni passi di scrittori cristiani⁹⁰⁶. Ma, se si ammettesse un qualche contatto con il poeta di Panopoli o un'anticipazione del suo stile, si potrebbe riconoscere una fusione nello stesso verso di materiale moderno e tradizionale; l'espressione ἔνδοθεν ἀλλῆς è infatti omerica (*Il.* 6.247, 24.161, *Od.* 4.74) e viene ripresa dalla poesia esametrica successiva, sino a Nonno, regolarmente in clausola (Gr. Naz. *Carm.* 2.1.1.85, Nonn. *D.* 20.25, 25.430)⁹⁰⁷.

2. SGO 16/31/17.8 (data incerta) ψυχὴν δὲ θεὸς κῶεν οὐρανόιοι ἐνὶ [ζῶειν] (verso difettoso)

Da un lato l'epigramma afferma che Zotico è giunto alla fine comune a tutti per volere di Dio, (v. 5 θεοῦ βουλαῖς), dall'altro alla medesima divinità si attribuisce l'agognata salvezza dell'immortale *psyche* del defunto (θεὸς κῶεν), che non subisce la sorte del corpo, ma viene trasportata tra i «viventi» del cielo. Per la rara espressione della clausola ἐνὶ ζῶειν si può segnalare un trimetro di Sofocle dove essa rimarca il triste stato di Filottete, che si sente come già morto nel mondo dei vivi (Soph. *Ph.* 1018 ἄφιλον, ἔρημον, ἄπολιν, ἐν ζῶειν νεκρόν): il contrasto con l'immaginario evocato dall'epigramma riguarderebbe la condizione di Zotico, che al contrario non è «morto tra i vivi», bensì «vivo tra i vivi». Particolarmente significativo è l'uso della medesima espressione nel piú tardo IGUR 1167.8 (Roma, III/IV d.C.), composto per la sorella da un uomo che si definisce αἶμα δὲ ἐν ζῶειν: una parte di essa continua a esistere nel mondo dei vivi tramite lo stretto vincolo di parentela e la memoria che la lega a loro⁹⁰⁸. Ma si può distinguere un diverso significato attribuito ai «viventi» nei due epigrammi: per IGUR 1167 essi abitano sulla terra e devono ancora morire, mentre per SGO 16/31/17 sono quanti hanno raggiunto la vita senza fine in paradiso.

4.3.6. Prossimità ai beati

SGO 14/10/01.6 (IV/V d.C.) λάχ[ε]το γὰρ ἀ[ὐτὸς] μαχ[άρω]ν [χῶρο]ν ἀμειβόμενος

Il «paese dei beati» è una destinazione comune già presso i classici, com'è dimostrato dalla sua frequenza nei carmi epigrafici sepolcrali anche prima dell'avvento del cristianesimo⁹⁰⁹. Notevole è SGO 19/13/04.2s. (Cilicia, IV d.C.), dove si afferma apertamente che l'anima della persona scomparsa, immortale essa stessa, ora è in compagnia dei beati «immortali»: ...ἀθανάτην δὲ || ψυχὴν ἀθανάτων χῶρος ἔχει

⁹⁰⁶ P. es. Clem. *Paed.* 10bis 109.3 οἱ δὲ τὴν οὐράνιον θεραπεύοντες ἀλλῆν περὶ τὸν πάντων βασιλέα, Cyr. *Io.* 1.563 οὕτω γὰρ οὕτω καὶ εἰς τὴν οὐράνιον τε καὶ θείαν ἀλλῆν ἀναβηρόμεθα. Il termine ἀλλή indica, nella tarda antichità, una casa con cortile: vd. in proposito MANGANARO 1994, 104s. e KUBIŃSKA 1991, 195-198, che lo confronta con il latino *villa*. Per l'immagine delle ἀλλαί degli dèi vd. PERES 2003, 113.

⁹⁰⁷ Cf. anche Hom. *Od.* 14.13 ἔντοθεν δ' ἀλλῆς κυφεοῦς δυοκαίδεκα ποίει. Volendo scomporre ulteriormente il nesso, si può verificare l'uso tradizionale del sostantivo ἀλλή sia nell'esametro che nel pentametro e in particolare della sua posizione prima della cesura pentemimere in Hom. *Il.* 5.138 (ma si trova quasi sempre nella clausola dell'esametro, p. es. anche in GVI 1977.1, Tebe, II d.C.?).

⁹⁰⁸ I versi interessanti sono IGUR 1167.8s. τίς δ' ἐτύπωε τὰ γράμματα, εἰμὶ τὸ πρίν σου, || αἶμα δὲ ἐν ζῶειν λυπεῖς με τέλος κατέχουσα.

⁹⁰⁹ P. es. GVI 946.2-4 (Calimno, II/I a.C.), SGO 05/01/30.5s. (Lidia, I d.C.), GVI 1776.3s. (Taso, III d.C.); in alcuni casi compare in associazione con il verbo λαγχάνειν (GVI 973.13s., Argo, I/II d.C.). Per l'immaginario, tipico degli epitaffi cristiani, secondo cui il defunto raggiunge i beati, i giusti, gli eletti e i santi cf. BREMMER 2002, 61. Per alcuni esempi nell'epigramma classico vd. OBRYK 2012, 22-24, 162-166.

μακάρων⁹¹⁰. Dal punto di vista formale, la clausola risulta consueta: se collocato all'interno del pentametro, il participio ἀμειβόμενος ricorre normalmente alla fine del verso⁹¹¹.

4.3.7. L'isola dei beati

SGO 16/32/03.6 (data incerta) καὶ μακάρων νήσοις ἐνβαλον ἀθανάτων

Un'altra destinazione tradizionale per un defunto cristiano, il quale vi viene inviato dagli «immortali» che lo amaronο in vita (al v. 4 τὸν ἀθάνατοι φιλέεσκον sopravvive quindi una costruzione sintattica pagana): le isole dei beati. Il modello piú antico di questo motivo è Hes. *Op.* 171 ἐν μακάρων νήσοις παρ' Ὀκσεανὸν βαθυδίην, con il quale si nota, oltre a un'analogia sintattica, anche una coincidenza nella sede del verso. Abitare in queste isole è, per Esiodo, un privilegio concesso da Zeus solo ad alcuni eroi fortunati (v. 172 ὄλβιοι ἦρωες)⁹¹².

A quanto risulta, negli epigrammi sepolcrali dell'*Antologia Palatina* l'unico caso in cui sono attestate le isole dei beati è l'anonimo *AP* 7.690.4 τῷ ῥα καὶ ἐκ μακάρων νήσων ἔβης, Πυθία, nel quale la destinazione del defunto, premio delle sue doti eccezionali, è evidenziata dalla collocazione nell'ultimo verso del componimento. Per quanto riguarda invece la poesia epigrammatica iscrizionale, l'espressione «isole dei beati» risulta particolarmente frequente a partire dall'età ellenistica sino alla tarda antichità in tutto il mondo greco, specialmente a Roma. In alcuni testi si trovano ulteriori elementi riscontrabili anche in *SGO* 16/32/03: sono le divinità che introducono il defunto nelle isole dei beati⁹¹³; nei testi piú tardi, nei quali si possono dedurre probabili contatti con il cristianesimo, sono riconoscibili temi già impliciti nella classicità e ulteriormente sviluppati: l'allusione all'immortalità del defunto (in *IGUR* 1146.1s., da Roma, III d.C., Prote non è morta, ma si è semplicemente trasferita in un luogo «migliore» di quello terreno) e l'affermazione che le isole sono abitate dagli uomini virtuosi che hanno meritato questo premio, ossia dai «pii, giusti e miti» (*IGUR* 1226.9s., Roma, III/IV d.C. ...ἐνθα τε φῶτες || εὐσεβέες ναίουσι δικαιοτάτοί τ' ἀγανοί τε)⁹¹⁴.

4.3.8. Dov'è «giusto»

SGO 22/71/02 Ἄλφιοιο τὸ εἴμα, ον εἰνεκεν εὐσεβιάων
(età tarda) πέμψε θεὸς μετὰ πότμον οπη θέμει· εὐσεβέες υἱοί

Anche nel caso di Alfio il raggiungimento del luogo di beatitudine dopo la morte (μετὰ πότμον) è determinato da Dio e risulta l'adeguato premio della sua pietà (εἰνεκεν εὐσεβιάων)⁹¹⁵. Nel testo, tuttavia, la

⁹¹⁰ Cf. anche un passo della letteratura cristiana con il verbo λαγχάνειν, Or. *Cels.* 5.41 πέμπεσθαι μόνοις αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἀγγέλους οἷον δὴ τινα μακάρων χώραν λαχοῦσιν, cui aggiungiamo, sempre a titolo esemplificativo, Epiph. *Haer.* 3.30.

⁹¹¹ P. es. Tyrt. fr. 4.6 W., Sol. fr. 27.6 W., *GVI* 1316.4 (Panticapeo, I d.C.), *IGUR* 1337.2 (Roma, II d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.29.194, *SEG* 16.261.5 (Argo, IV d.C.), *AP* 7.42.8 (anonimo). Sugli emistichi conclusi da un participio medio vd. GIANNINI 1973, 59-62.

⁹¹² Vd. PERES 2003, 75-81, MIRTO 2007, 23, CAIRON 2009, 235s.

⁹¹³ P. es. Minosse in *GVI* 943.1 (Demetriade, III a.C.) e *GVI* 1693.1-3 (Demetriade, III/II a.C.); Demetra in *IG* II/III 2 3,1 3632.12s. (Attica, II d.C.); gli immortali, come nell'epigramma, in *GVI* 1990.9 (Egitto, II/I a.C.).

⁹¹⁴ Cf. anche una destinazione simile, i Campi Elisi, in *GVI* 1090.8 (Egitto, II d.C.) ἀλλ' οἴκεϊ μακάρων Ἥλύσιον πεδίον.

⁹¹⁵ Cf. ZUMIN 1961, 218s. per la preoccupazione riguardante la vita futura e la premiazione dei pii già in età ellenistica.

destinazione del defunto non è indicata con un'immagine precisa come le isole dei beati, il paradiso, il cielo o Ade, bensì vi si accenna in modo alquanto indefinito e allusivo. La situazione è complicata dalla poca chiarezza del secondo verso, che è ipermetro ed è stato discusso da Agosti, di cui riassumiamo le osservazioni e i tentativi di traduzione⁹¹⁶. Rigsby interpunge dopo θέμις e traduce: «i pii figli posero la tomba di Alfio... che dopo la sua morte Dio inviò dov'è giusto». Se invece si considera υἱοί come «la "firma" dei dedicatari», si tradurrebbe: «Dio lo inviò dopo la morte dove è giusto che i pii (risiedano)».

L'immagine del dio che «invia» (ἔπεμψε) il defunto alla sua destinazione eterna (positiva, come il paese dei pii, o negativa, come le dimore senza ritorno di Ade) è tradizionale nell'epigramma funerario⁹¹⁷. Dal punto di vista formale, il v. 2 presenta alcune analogie soprattutto con la poesia tardoantica, per cui vi si potrebbero cogliere delle avvisaglie dello stile moderno. Il sintagma πέμψε θεός si trova in un verso di Nonno, *Par.* 3.161 οὗτος, ὃν εἰς χθόνα πέμψε θεὸς χροαιμήτορα κόσμου⁹¹⁸. Anche il nesso μετὰ πότμον, «dopo la morte», è assai frequente nella poesia tardoantica e particolarmente in Nonno⁹¹⁹, per lo più nella stessa sede dell'epigramma per Alfio (p. es. *D.* 4.159, *Par.* 20.41). Tra gli epigrammi letterari e iscrizionali portiamo l'attenzione sull'anonimo *AP* 7.678.5 τοῦνεκα καὶ μετὰ πότμον ὄρω φάος Οὐλύμποιο, dove è notevole la caratterizzazione della destinazione del defunto, l'Olimpo, presentato come un luogo di luce; nel personaggio menzionato, Soterico, si potrebbe riconoscere un prefetto del pretorio in Oriente vissuto nel V secolo d.C.⁹²⁰, pertanto, se si trattasse effettivamente di un testo tardo, con l'immagine dell'Olimpo luminoso potrebbe essere indicato, in realtà, il paradiso. Una simile condizione di beatitudine attende anche la *psyche* menzionata in *SGO* 21/23/04.5 (Arabia, V d.C.) ἀγγελικῆς μετὰ πότμον ἀεὶ μετέχουσα χορείης, che ora è compagna degli angeli; più terrena è l'eredità della persona scomparsa di *SGO* 16/56/01.4 (Frigia, data inc.) [τούν]εκα καὶ μετὰ πότμον ἔχοις κλέος οὐ[- -], che guadagna il *kleos* tra i vivi, mentre in *AP* 16.4 s'immaginano le parole di Ettore colpito dai Greci, che, paragonandosi a un leone morto straziato persino dalle lepri, li invita a gettare pur via il suo corpo (βάλλετε νῦν μετὰ πότμον ἐμὸν δέμας...) ⁹²¹.

Il nesso successivo nell'epigramma per Alfio, σπη θέμις, è assai raro nella letteratura greca, e compare comunque sempre dopo la cesura trocaica. Il precedente più significativo è *QS* 6.58 ἀντὰς ἐν μέσσοισιν, ὅπη θέμις ἔστ' ἀγορεύειν, cui si può aggiungere *Phleg. Long.* 173 παιδοτόκους θυέσσιν, ὅπη θέμις αὐθι δὲ Γαίη ⁹²².

⁹¹⁶ AGOSTI 2005b, 10. Vd. anche RIGSBY 2000, 115s., che data l'epigramma al IV o V secolo d.C. e propone altri paralleli per l'espressione σπη θέμις, come *Zos.* 2.6.1.10 e *QS* 6.58, riconnettendola a *Hom. Od.* 24.286 ἢ γὰρ θέμις.

⁹¹⁷ Per alcuni esempi delle singole divinità e delle mete, si vedano *GVI* 1346.3s. (Mitilene, II a.C.: *daimon* / dimore dei beati), *SEG* 34.325.5s. (Megalopoli, II/I a.C.: Ade / paese dei pii), *GVI* 979.1s. (Panticapeo, I d.C.: *Hermes* / lontano da casa), *SGO* 07/08/02.15s. (Misia, II d.C.: cavallo / Ade), *SGO* 19/15/02.3s. (Cilicia, III/IV d.C.: cielo, ossia Dio / dove non vi è più fatica).

⁹¹⁸ Uno degli esempi precedenti è in *Pind. I.* 6.49s. ...ταῦτ' ἄρα || οἱ φασμένω πέμψεν θεός || ἄρχον οἰωνῶν μέγαν αἰετόν... Cf. anche i simili *Nonn. Par.* 7.67 νεῦμα θεοῦ πέμψαντος, ἀνάτιος οὔτος ὀδεύει ε, per la poesia epigrammatica iscrizionale, *GVI* 1124.3 (Napoli, II/III d.C.) πάτρης Μεισιηνοῦ με] θεὸς προῦπ[εμψεν ἐριού]νης.

⁹¹⁹ Cf. AGOSTI 2005b, 10. Per gli esempi in Nonno e negli epigrammi rimandiamo a CAMERON 1967, 144s. (che la definisce una «stock formula in the sepulchral epigrams of the period» e propone esempi anche per le varianti μετὰ μοῖραν e μετὰ τέρατα) e 1973, 259, ACCORINTI 1996, 155s., AGOSTI 2003, 441s.

⁹²⁰ PONTANI 1979, 531.

⁹²¹ Altri esempi in *SGO* 02/09/11.3 (Afrodisia, IV d.C.), *SEG* 21.768.1 (Attica, V d.C.).

⁹²² Cf. RIGSBY 2000, 115s., FEISSEL 2001, 589, AGOSTI 2005b, 9s. Per un altro epigramma in cui compare il termine θέμις (*Hegesipp. AP* 7.276.3) cf. anche BRUSS 2005, 161-164.

5. USO TRADIZIONALE E NOVITÀ IN SENSO CRISTIANO DEL VERBO ΛΕΙΠΕΙΝ

5.1. L'accezione di «abbandonare»: realtà abbandonate dal defunto

Vediamo quali sono i valori abbandonati dai defunti cristiani dell'Asia Minore e nello specifico quali sono legati ai temi tradizionali e convenzionali e quali invece possono essere ricodotti alla concezione della vita e della morte recata dalla nuova fede. Quando riguardano gli affetti parentali e amicali che il defunto lascia sulla terra, essi dipendono dalle contingenze e dalle circostanze concrete, ossia dalla situazione effettiva che egli si trova ad aver vissuto e dalla composizione della sua famiglia.

5.1.1. La luce del sole e la vita

La comune sineddoche per cui la luce – sia del mattino sia, specialmente, del sole – indica la vita è presente sin negli epigrammi funerari di età classica, dove viene utilizzata in contrapposizione alla tenebra della tomba e dell'Ade, che simboleggia la sofferenza umana e la morte⁹²³. L'eufemistica metafora dell'abbandono della luce da parte del defunto significa, più semplicemente, che egli è morto, ma implica anche la nostalgia della vita e degli affetti lasciati nel mondo dei vivi che ancora possono godere del sole; essa trova il suo opposto positivo nell'immagine della visione del sole stesso, come in *Od.* 4.833 ἢ που ἔτι ζῶει καὶ ὄρε᾽ φάος ἠελίοιο⁹²⁴. Tra gli epitimbi attici del IV secolo evidenziamo *CEG* 604.1 εἰς φῶς παῖδ' ἀνάγουσα βίου φάος ἦν[υεν αὐτή, dove sono accostate due metafore che si servono dell'immagine della luce per esprimere altrettanti concetti opposti, rispettivamente positivo e negativo: il primo emistichio impiega l'espressione «dare alla luce» per indicare la nascita del figlio di Cleagora, mentre il secondo allude alla morte di quest'ultima, perita durante il parto⁹²⁵.

Gli epigrammi di età cristiana qui analizzati contenenti la metafora sono i seguenti:

<i>SGO</i> 14/06/22.5	ῥχετο δ' ἰς Ἀΐδαο λιποῦσα φάος[c] ἠελίιο
<i>SGO</i> 16/31/83A.1	ἐνθάδε τύμβος ἔχει [Μέ]γανδρον Καρικῶν λιπό[ντα] φάος Αἰελίοιο
<i>SGO</i> 16/31/75.8	κονλοτάτη μοίρη τὸ φάος προλιπούση
<i>SGO</i> 16/31/83C.30	[ω] τὸ καλὸν φάος[c] ὃ λίπον ἐν μερόπεσσι

Il sintagma più frequente e diffuso in tutto il mondo greco⁹²⁶, φάος ἠελίοιο, è omerico (*Il.* 1.605 etc.) ed è spesso riutilizzato a fine verso preceduto dal verbo λείπειν, secondo il modello epico arcaico (*Od.* 11.93 ...λιπὸν φάος ἠελίοιο; cf. anche *Hymn. Hom. Ven.* 272, *Hes. Op.* 155).

Per il καλὸν φάος[c] di *SGO* 16/31/83C.30 si possono trovare invece dei paralleli nei testi teatrali di età classica, quali *Soph. fr.* 828a.1 R. ἀπανταχῆ τὸ φῶς καλόν e *Aristoph. Nub.* 614 μὴ πρίη, παῖ, δᾶδ',

⁹²³ Sulla luce come metafora della vita e, viceversa, del buio come metafora della morte vd. LAMEERE 1939, 265, GRIESSMAIR 1966, 19-23, VERMEULE 1979, 25; per il tema nel contesto cristiano vd. SANDERS 1971, 455.

⁹²⁴ Per questa tematica, l'uso letterale e metaforico dell'immagine della luce del sole e altri esempi dalla letteratura vd. CIANI 1974, 5-10, 85, TSAGALIS 2008, 65-67, 79s., 264-266, 311s. Per il medesimo tema negli epigrammi sepolcrali vd. LATTIMORE 1942, 161-163. Per un es. di variazione del tema, *GVI* 662.2, vd. SANTIN 2009, 274s.

⁹²⁵ TSAGALIS 2008, 69, 81s.

⁹²⁶ Alcuni esempi per mostrare la sua capillare diffusione: *GVI* 935.3 (Tessalonica, I d.C.), *GVI* 936.2 (Cos, I/II d.C.), *GVI* 1015.5 (Alessandria, I/II d.C.), *SGO* 11/05/02.4 (Ponto, III d.C.), *IGUR* 1207.3 (Roma, data inc.). Vd. anche il più semplice λείπειν accompagnato dal generico φάος, p. es. *CEG* 543.4 (Pireo, IV a.C.), *SGO* 09/06/12.1 (Bitinia, II d.C.), *GVI* 2028.7 (Laconia, II/III d.C.), *SEG* 25.711.5 (Macedonia, II/III d.C.), *IGUR* 1312.2 (Roma, II/III d.C.). Sull'espressione omerica vd. CIANI 1974, 5-7 e cf. NOLLÉ 1985, 126, CAIRON 2009, 188.

ἐπειδὴ φῶς *Κεληναίης καλόν*. L'aggettivo *καλός* può essere applicato alla luce del sole anche nella consueta formula vista sopra: *SEG 15.853.1* (Egitto, II/I a.C.) *χρῆ μὲν εὖ προλιπόντα καλὸν φάος ἠελίοιο*.

SGO 16/31/75 continua elencando ai vv. 8-13 le altre realtà che Ermione ha lasciato morendo: assieme alla luce viene menzionato anche il βείον (v. 9), seguito dai familiari con i rispettivi nomi. Secondo la definizione di Degani, quando significa genericamente «vita», il termine βίος è un vocabolo «del linguaggio comune e della lingua di tutti i giorni», «diffusissimo e prosastico», a differenza del poetico αἰών incontrato sopra (par. 1), che pure può essere oggetto del verbo λείπειν; può esprimere inoltre «certe sfumature di significato che noi rendiamo con “professione”, “averi”, “costumi”, “cibo” e via dicendo»⁹²⁷.

5.1.2. I familiari e gli amici

L'ultimo epigramma che abbiamo menzionato c'introduce nella seconda e più vasta categoria di valori abbandonati dal defunto, che, come abbiamo sopra accennato, dipendono dalle circostanze concrete della sua vita, ovvero i familiari e gli amici. Questa tematica è strettamente legata anche all'età della persona scomparsa. Se un genitore anziano lascia sulla terra i figli ed eventualmente il coniuge, proprio per la normalità della situazione non sempre l'epitaffio ricorda questi ultimi membri della famiglia. Il dolore dei genitori privati del figlio diviene ancor più straziante se questi non ha fatto in tempo a sposarsi o non lascia una discendenza. Un ulteriore caso infelice riguarda la sposa o lo sposo che abbandona il coniuge ed eventualmente i bambini orfani.

La situazione di Ermione descritta in *SGO 16/31/75.8-13* (III d.C.) risulta alquanto complessa per via della famiglia numerosa che è costretta a piangerla. Quello che può sembrare un mero elenco di nomi e di personaggi contiene al suo interno alcuni dettagli che contribuiscono a caratterizzare non solo la defunta, ma anche i familiari che restano in vita e che hanno interesse a essere posti dall'iscrizione in una luce positiva. Innanzitutto Ermione appare come una madre esemplare, che ha generato e allevato amorevolmente un gran numero di figli (v. 9 φιλοτόργος ἀνέθρεψεν: vd. cap. 2, par. 6.2.3, n. 3). L'espressione omerica⁹²⁸ νήπιος ἔστι, ripetuta due volte dall'epitaffio, contribuisce a impreziosire il testo e a conferire rilievo ai piccoli orfani, la più grande eredità lasciata da Ermione alla famiglia e alla città. Il termine ὄμφαξ attribuito a Domna indica nell'*Odissea* (7.25) e nello *Scudo* esiodeo (399) i grappoli acerbi; successivamente, in particolare nell'epigramma erotico, viene usato per caratterizzare le fanciulle non ancora pronte per le nozze (Honest. *AP* 5.20.3; *AP* 5.304.1, anonimo), senso ripreso anche nell'epitaffio, che presenta dunque il riutilizzo di un termine tradizionale risemantizzato. Alla madre di Ermione il testo attribuisce il rarissimo epiteto εὔτοργος, riecheggiando l'avverbio φιλοτόργος di pochi versi prima e sottolineando in tal modo ripetutamente l'affetto nutrito nei confronti della prole dalla figura materna. I fratelli della donna scomparsa sono caratterizzati da un epiteto epico, γνήσιος⁹²⁹, mentre la figura dello sposo Ciriaco, l'ultimo familiare menzionato, fa rievocare il felice tempo trascorso insieme dalla coppia; l'avverbio γλυκυτάτως pare

⁹²⁷ DEGANI 1961, 18. Per alcuni esempi postomerici in cui il morente abbandona l'αἰών (tra cui Eur. *Ba.* 92s. λιποῦς αἰῶνα) vd. p. 21. In Omero, come si è visto sopra al par. 1, è al contrario l'αἰών ad abbandonare il morente, p. es. in *Il.* 7.224 ...ιδόντα με καὶ λίποι αἰῶν || κτῆεν ἐμήν...; cf. anche QS 6.586 ...λίπεν δέ μιν ἄμβροτος αἰῶν, ma dopo Omero il termine indica la «“vita” vista nella sua totalità e nel suo contenuto».

⁹²⁸ Hom. *Il.* 22.484 etc.; per l'epica successiva cf. p. es. QS 12.491. Sul significato dell'aggettivo νήπιος vd. VERMEULE 1979, 112-114.

⁹²⁹ Cf. soprattutto Hom. *Od.* 14.201s.; vd. DEE 2000, 511. L'aggettivo è ampiamente utilizzato in tutta la letteratura greca, sia in poesia che in prosa.

modellato su un epiteto convenzionale delle iscrizioni funerarie, γλυκύτατος, spesso associato alla figura del marito⁹³⁰.

a. I genitori lasciano i figli.

SGO 16/31/77.4 (dopo il 212 d.C.) καταλιπόντες τέκνα ὀρφανά. L'espressione ὀρφανὰ τέκνα compare nella clausola di Hes. *Op.* 330 e, successivamente, di Ap. Rh. 4.1063. Ma è nelle iscrizioni sepolcrali (specialmente nelle minacce contro i profanatori di tombe peculiari dell'Asia Minore, secondo la formula ὀρφανὰ τέκνα λίποιτο χῆρον βίον οἶκον ἔρημον) che essa è accompagnata dal verbo λείπειν⁹³¹.

SGO 14/11/01.4 (III d.C.) ἔπτα μνηῶν παετον ἐν μεγάροισιν ἔλιψας. Nella poesia sepolcrale l'espressione ἐν μεγάροισιν(ιν) accompagna spesso l'immagine degli orfani abbandonati dai genitori morti⁹³². Il modello primario di questo motivo è da riconoscersi in Omero, nel quale più volte i figli, come le donne, sono associati all'ambiente domestico (p. es. *Il.* 24.603 τῆ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο, *Od.* 6.62 πέντε δέ τοι φίλοι υἷες ἐνὶ μεγάροισιν γεγάσιν), e in particolare nella descrizione della sorte di Andromaca e Astianatte, dove ricorre il verbo λείπειν: *Il.* 22.483s. ...ἐμὲ στυγεροῦ ἐνὶ πένθει λείπεις || χήρην ἐν μεγάροισιν: πάϊς δ' ἔτι νήπιος αὐτῶς, 24.725s. ...καὶ δέ με χήρην || λείπεις ἐν μεγάροισιν: πάϊς δ' ἔτι νήπιος αὐτῶς; un lessico simile, ma con significato diverso (il verbo λείπειν indica qui semplicemente la permanenza in casa dei figli di Nestore) è contenuto in *Od.* 3.354 ...ἔπειτα δὲ παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν λίπονται. Va notata la corrispondenza della sede dell'espressione ἐν(ὶ) μεγάροισιν(ιν) nell'esametro nella maggior parte di questi versi omerici e nell'epigramma.

SGO 16/31/17.11 (data incerta) κάλλιπα καὶ [θ]υ[γ]άτραν, Φιλοπάτραν, οὖνομα χρητόν. Il defunto Zotico *loquens* nomina la figlia dal nome propizio, Filopatra. L'importanza del suo nome, posto in piena evidenza dal poeta (diversamente da quanto avviene in *SGO* 14/11/01.4 e *SGO* 16/31/15.13) anche tramite l'omoteleuto con [θ]υ[γ]άτραν, si spiega tenendo presente che lo scomparso non ha «fuggito la patria» (v. 4 οὐκ ἔφυγον πατρίδας) e che quindi si trova seppellito nella terra natia per opera della moglie e della figlia, non da insensibili estranei come sarebbe avvenuto se fosse morto lontano da casa.

b. Lo sposo o la sposa lascia il coniuge.

Dolorosa è pure la situazione in cui due sposi sono separati dalla morte: la convenzionalità della poesia funeraria mostra una vita coniugale idealizzata, la cui felicità viene bruscamente spezzata a causa della scomparsa di un membro della coppia. Se è lo sposo a morire lasciando la moglie vedova ed eventualmente i bambini piccoli, la triste circostanza è accostabile al modello mitologico della scomparsa di Ettore e del compianto di Andromaca. Da molti tra i versi di seguito analizzati emerge anche una certa ricercatezza nella scelta del lessico adottato per indicare i coniugi, normalmente riconducibile sempre al modello epico, sino alla formazione di nessi λείπειν + sostantivo assai rari se non inediti.

SGO 14/04/03.8 (dopo il 312 d.C.) "πῶς μούνην μ' ἔλιπες;..." Il lamento di Cleusa, che si rivolge allo sposo Menandro scomparso, sembra riecheggiare quello della moglie del campione troiano di Hom. *Il.* 22.483s. e 24.725s., che abbiamo già citato sopra a riguardo dell'abbandono degli orfani nella casa (n. a). Si può confrontare per l'analogia di lessico anche Hom. *Od.* 16.119s. ...αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς || μούνον ἔμ' ἐν μεγάροισιν τεκῶν λίπεν, οὐδ' ἀπόνητο; in questo caso però il contesto è differente, in quanto è Telemaco a

⁹³⁰ Cf. p. es. *SEG* 30.272.1-3 *Κωτηρία τὸν γλυκύτατον ἑαυτῆς ἄνδρα Ἰούλιον Εὐτυχιανόν...*

⁹³¹ Cf. p. es. *IG* XII,7 383.4s. (Amorgo, data inc.), *GVI* 1078.5s. (Acarnania, II a.C.) e la medesima espressione con il verbo λείπειν p. es. in Epict. *Diss.* 2.5.20, Bas. *Ep.* 300.1.39.

⁹³² P. es. *GVI* 802.5s. (Renea, II/I a.C.), *GVI* 851.4 (Paro, I/II d.C.), *SGO* 08/01/41.7 (Cizico, età imp.). In *SGO* 05/01/65.4 (Smirne, I d.C.) è viceversa un lattante a lasciare i genitori ἐν μελάροισιν: per quest'epigramma vd. FONTRIER 1900, 359s. Sul legame tra la casa e gli orfani cf. CAIRON 2009, 128.

parlare e a definirsi l'unico figlio «lasciato» come eredità nella casa alla sposa da Odisseo, che non è riuscito a gioirne. L'aggettivo *μῶνος* in associazione con il verbo *λείπειν* e composti risulta particolarmente usato nell'epica tarda (p. es. QS 7.328) e soprattutto da Nonno, del quale si può ricordare *D. 29.245 ...λίπον δέ μιν αὐτόθι μούνην*⁹³³.

SGO 16/31/17.9s. (data incerta) λείψα δ' ἔμην γαμετήν χήρην ἐνὶ οἴ[κ]φ || Ἄμμίαν... Un lessico assai simile al modello iliadico è presente pure nell'epitaffio per Zotico, che definisce la moglie *χήρη* e la colloca nell'ambiente domestico, ἐνὶ οἴ[κ]φ, analogo al ἐν μεγάροισι omerico. Si confronti anche **SGO 16/31/93D.24 (300-350 d.C.) ἦν χήραν ἐλέλιπτο γαμβ[ρὸ]ς Κυριακὸς ἐμῖο.** Il lessico, benché non molto comune, non è sconosciuto agli epigrammi iscrizionali: possiamo menzionare *GVI 2028.7s.* (Laconia, II/III d.C.) *λιπόντα παῖδας καὶ φάος γυναικά τε || χήρην Ἀριτόκλειαν...* e *IGUR 1316.2* (Roma, III d.C.?) *Μοιρῶων βουλήσι λιπὼν βίον ἡδ' ἐμὲ χήρην.*

Lessico pure non molto diffuso nelle iscrizioni funerarie, anche se prevedibile, è contenuto nei seguenti passi:

SGO 16/31/82.5 (data incerta) ἐν δὲ δόμοις ἔλιπον Κύριλλαν παράκοιτιν (*λείπειν* + *παράκοιτιν*);

SGO 16/31/93B.1 (300-350 d.C.) Αὐρ. Τατία<ν> λιπόμην σεμνήν κύμβιον ἐμῖο (*λείπειν* + *κύμβιον*, per cui cf. *SGO 09/14/02.4s.*, Bitinia, età imp);

SGO 16/31/93D.25 ζευκτὸν γαμετ[ῆ]ν προλιπόν (*λείπειν* + *γαμετήν*, per cui cf. di nuovo *SGO 09/14/02.4s.* e, anche se presenta un lessico leggermente differente, *IG III 1385.5s.*, Atene, data inc. *μόνην ἑάσας γαμετήν καὶ ἄχαια νήπια τεκ<ν>α*).

c. Altri oggetti del verbo *λείπειν*.

SGO 16/31/83C.32 (300 d.C. circa) κάλλιπον ἐν φθιμένοις με καὶ Ἀείδος οἴκια ναίων. Il concetto parrebbe rovesciato rispetto alla consuetudine: il defunto, anziché lasciare parenti e amici sulla terra, viene da questi lasciato negli inferi.

SGO 16/31/93D.4 (300-350 d.C.) πάτρην σε λιπεῖν πενθαλέουσι δὲ τοκῆας. I due oggetti che Ammia ha lasciato si riferiscono alla sfera privata della famiglia – assai comune per una figura femminile –, rappresentata dai genitori in lutto, e a quella più allargata della patria intera. Per quanto riguarda i primi, la *iunctura* *πενθαλέουσι τοκῆας*, a quanto ci risulta, sembra inedita o comunque rara: vd. il cap. 4, par. 5.9, n. 19. La dimensione civica riservata alla donna, la cui vita normalmente si svolge tra le mura domestiche, si può rintracciare, benché alquanto raramente, nella poesia epigrammatica del IV secolo a.C. e nei testi conservati nell'*Antologia Palatina*. La defunta di *CEG 644.1* (Farsalo, IV a.C.) è definita *[κ]ηδος ἀεί[μ]ηστον πάσῃ πόλει*, mentre l'intera Tiro piange Satira morta poco prima del parto, cui è dedicato il testo di Dioniso *AP 7.462.2 ...πάτρα δ' ἔκτονάχησε Τύρος*⁹³⁴.

SGO 16/31/11.5-7 (data incerta) ...ἀκηδέα πάντα προλίψας || ετέμμα τε λιτουργῶν καὶ ἐκκλησίαν πολύτιμον· || μητέρα θρηνοῦσαν... Con l'epigramma per il vescovo Eortasio ritorna l'antitesi tra la dimensione privata, rappresentata dalla madre, e la dimensione più allargata della comunità cui il defunto apparteneva; non si tratta però della comunità civica, bensì si parla esplicitamente della Chiesa cui il pastore era preposto. Particolarmente interessante è il nesso *ετέμμα τε λιτουργῶν*, la «corona dei ministri».

⁹³³ Cf. anche Nonn. *D. 10.304, 17.128, 46.260, Par. 16.121.*

⁹³⁴ Un significato differente si ha in altri epigrammi in cui il defunto, trasferendosi, ha «lasciato» la patria – un luogo diverso da quello in cui si trova ora la sepoltura, evidenziato dal deittico – prima di morire, non al momento del trapasso: p. es. *IG XIV 2532.a.7* (Gallia, età rom.) *[ὁ]ς πάτραν τε λειπὼν ἦκε τῷδ' ἐπὶ χώρῳ*, *IG X 2,1 4363.3s.* (Tessalonica, II/III d.C.) *Ἀτταλείην πάτρην<ν> λειπὼν ἐνθάδε κατοικίῃ*, *IGUR 1255.6s.* (Roma, II/III d.C.) *ἐκπρολιπ[ὼ]ν [δὲ] π[ά]τραν Cινώπην τῷδε πρόκε[ι][μ]αι || τύμβῳ...*

Solitamente nelle iscrizioni il termine *στέμμα*, se usato in senso metaforico, introduce le virtù dei personaggi menzionati: l'amore per il marito di Ermione (*SGO* 16/31/75.7 τὸ φιλόανδρον στέμμα), l'*arete* e la *saophrosyne* dei defunti di *SEG* 30.1562.5 (Cilicia, I-III d.C.) ἀρετῆς τε πάσης στέμμασιν κοσμουμενος e *SGO* 08/02/02.4 (Misia, età imperiale) στέμμα σαοφροσύνης, doti che li adornano come una corona. I ministri della Chiesa rappresentano dunque, come il concreto segno di autorità o il premio di una gara e le virtù di un uomo, un motivo di particolare vanto per il vescovo che li guidava. Con l'espressione ἀκηδέα πάντα, invece, l'epigramma probabilmente allude a tutte le cose che non devono costituire una preoccupazione per chi le lascia, ossia le realtà mondane⁹³⁵.

***SGO* 16/31/85.5 (data incerta) ...λιπὼν τὸν κόσμον ἅπαντα.** Abbiamo visto negli esempi riportati sin qui che nella maggior parte dei casi il defunto lascia oggetti legati alla sua vita ristretta all'ambito familiare e amicale o allargata al massimo alla patria. Eutichiano abbandona invece una dimensione ancor più ampia, rappresentata dal «mondo intero». Un parallelo simile si rintraccia in un'iscrizione egiziana di data incerta, *Bull. épigr.* 76.756.1 Ἀμμώνιος (ἐτῶν) ἐξ κόσμον προλιπὼν μετελήλυθεν εἰς αἰώνιον ἀνάπαυσιν.

***SGO* 16/31/15.21 (III d.C.) ...κακὸν κόσμον κατέλιψα.** Il defunto non prova più interesse per nulla (il primo emistichio dichiara ἐμοὶ γὰρ οὐ μελέτη..., una sentenza che può essere ricondotta all'espressione pagana οὐκ ἤμην ἐγενόμην οὐκ ἔσομαι – oppure οὐκ εἰμί – οὐ μέλει μοι): ha infatti finalmente abbandonato il mondo «cattivo», guastato dalla corruzione del peccato, e gode della felicità eterna in paradiso⁹³⁶. Si può cogliere un rovesciamento rispetto al consueto tema dell'abbandono di realtà positive da parte dell'estinto, legato al concetto secondo il quale la condizione nell'aldilà è migliore di quella nel mondo dei vivi; il presupposto può essere considerato il tema già classico che vede la morte come preferibile alla vita dolorosa e, nella prospettiva cristiana, come un distacco dal peccato e dal male. Uno tra i primi esempi del *topos*, frequente nella letteratura greca sin dall'età arcaica e soprattutto nella tragedia, si trova in *Hom. Od.* 15.353-360, dove si descrivono il dolore di Laerte per la partenza del figlio e la scomparsa della moglie e le sue preghiere perché Zeus faccia dileguare l'anima dal corpo. Per quanto riguarda la poesia epigrammatica, esso compare negli epitaffi del IV secolo e permane nei secoli successivi, come mostrano gli esempi che qui riportiamo⁹³⁷. *CEG* 489.1s. (Atene, IV a.C.) lascia intendere che è meglio morire giovani in guerra, affermando τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν ἼΑρης, ἐφίλησε δ' ἔπαινος || καὶ γήραι νεότης οὐ παρέδωχ' ὕβρις. In *SGO* 16/32/10 (Frigia, I/II d.C.) la sorte del soldato Fileto, che la sepoltura ha liberato dalla fatica, è assai preferibile a quella della fidanzata Alcimilla, che rimane invece sulla terra in preda al dolore (...με... Φίλητον || κοθέντα ἐκ καμάτων ἦδε κόνις κατέχει. || ἡ δὲ Ἀλκίμιλλα μελλόνυμφος δυστυχῆς). Anche il defunto di *GVI* 1812.4 (Panticapeo, età imperiale) viene invidiato dalla *persona loquens* perché morendo giovane ha potuto evitare le fatiche della vita, κύκλον ἀνιηρῶν ἐξέφυγε καμάτων. *GVI* 812.3 (Atene, II d.C.) afferma che Zosimo ha lasciato la vita – un valore di norma considerato positivo⁹³⁸ –, connotandola in modo insolitamente negativo attraverso l'epiteto μοχθηρόν; il verso successivo spiega che il

⁹³⁵ Sul disinteresse dei cristiani per le cose del mondo, giustificato dalla loro attesa del ritorno di Cristo, cf. DODDS 1965, 20.

⁹³⁶ Cf. anche *IG* XIV 463.2 (Sicilia, età crist.) κόσμου πλάνην προλιπὼν..., per cui vd. MANGANARO 1994, 93s.

⁹³⁷ Per questa tematica, «death as deliverer», e altri esempi dalla letteratura greca e dai carmi epigrafici vd. in partic. VÉRILHAC 1982, 220-225 e SOURVINOU-INWOOD 1995, 393-397, 402, che per l'età arcaica cita tra gli altri *Sapph. fr.* 94, 95.11-13 V., *Theogn.* 425-428, *Bacchyl. Epin.* 5.160-162 Sn., *Mimn. fr.* 6 W.; per la tragedia vengono individuati quattro *topoi* tra loro connessi: la morte è concepita come una liberazione dal dolore; è meglio morire che vivere nel dolore; si desidera morire; è meglio non nascere o morire il prima possibile. Cf. inoltre CUMONT 1942, 356-359, GIGANTE 1973, 37s., SAMELLAS 2002, 119.

⁹³⁸ Per la generale positività del valore della vita cf. p. es. *GVI* 1459.1 (Atene, 300 a.C. circa) [δόξαν ἄμεμπτον] ἐλὼν ἔλιπε βίον, ἼΑκτορος υἱέ, *GVI* 1259.5 (Locride, II a.C.) τὸν καὶ ἔτ' ἀκαμίην βίοντα λείποντα καθ' ἥβην, *IGUR* 1316.2 (Roma, III d.C.) Μοιράων βουλῆσι λιπὼν βίον ἠδ' ἐμὲ χήρη.

defunto ora si trova con gli dèi immortali, in una condizione preferibile a quella del mondo dei vivi: *χῶρον δ' ἔχοντα Ζώσιμον θεοῖς [μέτα]*. Un caso analogo si ha in *GVI* 989 (Crommione, II/III d.C.), dove la defunta abbandona il gravoso legame del *cῶμα* (v. 2 [*λείπουσα δεσμόν, ᾧ φύσις συνεῖχέ με*]) e può raggiungere nella sua purezza di *parthenos* le «sorgenti» dell'immortalità (v. 1 *πηγὰς εἰς ἐμάς*). Simile è anche il più o meno coevo *GVI* 1978.5s. (Corcira, II/III d.C.); la perdita del corpo mortale è compensata dall'ottenimento dell'immortalità da parte della *psyche*: *δέμας μὲν ἐπὶ χθονός, ἧς ἀπετέχθην, ἢ λείπω, τὴν ψυχὴν δ' ἀθανάτην ἔλαχον*⁹³⁹. Ancora una volta in *GVI* 1329.6s. (Gallia, III d.C.) il protagonista scomparso dichiara di aver ricevuto in sorte la tomba, ma con essa ha ottenuto la cessazione della malattia e della sofferenza: *λαχὼν τόδε σῆμα [π]έπαυμαι ἢ νόσων καὶ καμάτοιο καὶ ἄχθεος ἢ δὲ πόνοιο*. Si giunge così, in ambito prettamente cristiano, all'esplicita dichiarazione che l'abbandono del *soma* è la condizione essenziale per guadagnare Cristo: *AP* 7.689 (anonimo) *ἐνθάδε σῶμα λέλοιπεν Ἀπελλιανος μέγ' ἄριτος· ἢ ψυχὴν δ' ἐν χείρεσσιν ἐὶν παρακάτθετο Χριστῷ*. Ne emerge il motivo per cui per un seguace della nuova fede la morte è desiderabile: essa permette non solo la liberazione dai mali e dal peccato e l'esplicazione della natura immortale dell'anima, ma anche e soprattutto il raggiungimento del paradiso e dell'unione con Dio, in confronto al quale il mondo non ha alcun valore. Dagli epigrammi cristiani come *SGO* 16/31/15 affiora pertanto anche un nuovo e diverso atteggiamento nei confronti delle realtà terrene, per il quale non si prova dolore o nostalgia nel lasciarle.

5.2. L'accezione di «lasciare in eredità» qualcosa a qualcuno: le eredità negative e positive

Come abbiamo visto nell'introduzione (par. 4.3.6), le eredità lasciate dal defunto ai vivi possono essere distinte in positive (il ricordo, l'esempio, l'esortazione a perseguire la virtù, i figli) e negative (la tomba, i lamenti, le lacrime, il lutto). Queste ultime sono indubbiamente assai più frequenti, soprattutto a partire dall'età ellenistica, e risultano predominanti pure negli epitimbi cristiani qui analizzati. Anche sotto quest'aspetto, dunque, i testi si mostrano aderenti alla tradizione. I passi in cui compare il motivo dell'eredità negativa, nei quali evidenziamo l'oggetto del verbo *λείπειν* (o la variante *ἀφῆκεν* in *SGO* 21/07/02.7) e la persona cui questo è lasciato, sono i seguenti:

- SGO* 14/02/04.3s. ...*πλῆσθον δὲ τοκεῦσιν ἢ λίπε γόνον πολύδακρυον...* (lamento di lacrime ai genitori)
SGO 14/02/08.9 *ἢ δὲ κὲ ἐν μεγάρου λίπε τέκνους πένθ[ος] ἄπαυστον* (lutto senza fine ai figli)
SGO 14/11/01.5 *καὶ Δόμνῳ πενθερῷ πεικρὰ δάκρυα κατέλιψας* (lacrime amare al suocero)
SGO 16/31/83A.9 *ἢ λιπ[ό]μην ἀταρβέα θρῆνον* (lamento perenne? alla sposa)
SGO 21/07/02.2s. ...*γόνον δ' ἀπέλειπα τοκῆϊ ἢ καὶ θείῳ μεθέπειτα...* (lamento al padre e allo zio)
SGO 21/07/02.6s. ...*ὄς γενετῆρι ἢ καὶ θείῳ μεθέπειτα γόνον πολύδακρυον ἀφῆκεν* (lamento di lacrime al padre e allo zio)

Questo lessico del lutto sarà analizzato nel capitolo 4, par. 5.

Da questi passi va distinto ***SGO* 14/06/04.5s. (350-380 d.C.)**, nel quale il vescovo Severo «lascia» alla guida della Chiesa come suo successore Eugenio, che ora giace con lui nella sepoltura: ***[λεί]ψανον Εὐγενίου τε θε(εο)υδέος ὃν κατέλιψεν ἢ [ποιμ]νῆς πνευματικῆς ἄξιον ἠνίοχον***. Si tratta di un'eredità positiva concreta, come i figli che vengono lasciati alla famiglia e alla comunità civile dai genitori

⁹³⁹ Cf. anche *IGBulg.* 1² III.2.1799.6 (Adrianopoli, data inc.) *λιπὼν <δ>ὲ θνητὴν κάρα...* (l'emancipazione dai legami del corpo mortale) e *SGO* 09/09/13.2 (Bitinia, età imp.) *ἢ Λυκάρις ἔθανεν τέλος καμάτοιο λιποῦσα* (la fine dei dolori della vita).

morti regolarmente e secondo l'ordine naturale. Anche questa successione nella carica episcopale è avvenuta secondo la norma, e il ricongiungimento nella tomba di Severo ed Eugenio può essere paragonato a quello che coinvolge i membri di una stessa famiglia.

Un uso particolare di questo motivo si ha nelle parole rivolte dal defunto Menandro alla sposa addolorata nella conclusione di *SGO 14/04/03.5 (dopo il 312 d.C.) ...καί μοι κ[αλὸν] οὖνομα λίποις*. In questo caso a lasciare come eredità il «bel nome» non è il morto, bensì la donna viva: l'epigramma si riferisce plausibilmente alla buona fama che essa procurerà al marito defunto seguendone i consigli riportati nei versi precedenti. Un sintagma simile, con il verbo λείπειν avente come soggetto l'οὖνομα, si ripresenta nella poesia funeraria di Gregorio di Nazianzo, ma in un contesto più aderente alla tradizione: l'unica cosa che rimane di Eufemio è il nome iscritto sulla pietra tombale (*AP 8.130.4 οὖνομα δ' ἐν χώρῳ κάλλιπεν ἠγαθέω*), come pure di Basso tra i concittadini resta la memoria del suo gran nome (*AP 8.147.4 πᾶσιν Καππαδόκεσσι μέγ' οὖνομα σεῖο λέλειπται*)⁹⁴⁰. Il nesso καλὸν οὖνομα, che trova un'attestazione più tarda in Nonn. *D.* 46.73, è impiegato di preferenza nella poesia epigrammatica, sia epigrafica che letteraria, talora nella stessa sede dell'epitaffio per Menandro⁹⁴¹.

5.3. Valori abbandonati o non ottenuti dal defunto

All'uso del verbo λείπειν è accostabile il motivo, normalmente legato alla *mors immatura*, dei valori che il defunto non è riuscito a ottenere e a godere⁹⁴²: la giovinezza, simboleggiata dalla prima barba, il matrimonio e la vita coniugale, i figli. Comune negli epigrammi sepolcrali è anche l'antitesi tra il valore abbandonato dal defunto o che i vivi vedono svanire con la sua morte (soprattutto le nozze e le immagini correlate) e la realtà negativa che prende il suo posto (come la tomba o i lamenti).

SGO 04/07/01.3s. (IV d.C.) οὐπω γένειον ἔκειρα οὐκ ἐν θαλάμοις ἐτέρος ἔχρα, || οὐ γονέων οὐχ ἠλικίας ἐνεπλήσθην. L'esempio più completo è l'epigramma per il venticinquenne Ermogene, che non ha fatto in tempo a godere delle gioie del fiore dell'età: la giovinezza, l'affetto dei genitori, la prima barba e soprattutto il matrimonio, simboleggiato dalla corona del letto nuziale. Il gesto di radersi la barba è indicato con un lessico analogo soprattutto nella prosa greca⁹⁴³; tra gli epigrammatisti si avvicina molto Crinagora in *AP 6.161.3 ξανθὴν προῶτον ἔκειρε γενειάδα...* L'immagine delle corone associata al letto nuziale, presente anche in *SGO 16/31/93D.3*, che riportiamo sotto, sembra una peculiarità dei carmi epigrafici dell'Asia Minore e in particolare di questi testi: *SGO 16/31/08.9* (Frigia, III d.C.) [ο]ὐ θαλαμ[---], οὐ γυφικὸν ἰτέρος ἔχρον, *Stud. Pont.* III 26.4s. (Ponto, IV d.C.) [ἡ]γεμόνων ὄχ' ἄριτος ἐπ' εὐτυκτοῖς θαλάμοισιν || λυσιπόνους Νύμφαισιν καλὸν ἐτέρος... Il v. 4 contiene due valori – i genitori e la giovinezza – normalmente affiancati in carmi sepolcrali che riportano il distico formulare οὐ τὸ θανεῖν ἀλγεινόν, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέκλωσεν, || ἀλλὰ πρὶν ἠλικίας καὶ γονέων πρότερον. L'epigramma per Ermogene potrebbe essere ispirato a questa formula convenzionale, di cui propone una variazione.

SGO 22/64/01.1 (età tarda) [κάλ]λος(?) [ἐ]μοῦ χάριτας τε καὶ ἠλικίην ἐρατείνη(ν). κάλλος e χάριτας sono valori generici legati alla giovane età di Maria, consacrati, come abbiamo già osservato al cap.

⁹⁴⁰ Altri esempi dell'uso del sintagma οὖνομα λείπειν nel contesto funerario: Asclep. *AP 7.500.4*, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.32.42, Nonn. *D.* 13.450.

⁹⁴¹ P. es. Antiphil. o Philod. *AP 5.308.1*, *GVI 1094.2* (Fidene, III d.C.), *SEG 11.773.1* (Sparta, IV d.C.).

⁹⁴² Cf. SANTIN 2009, 200.

⁹⁴³ Cf. p. es. Plut. *Cat. Min.* 53.1 (in un contesto di natura funeraria, in cui compaiono la barba e la corona come nell'epigramma), D. Cass. 79.14.4.5s., Clem. *Paed.* 3.11.60.3.1.

2, par. 6.2.1, n. 4, dal linguaggio omerico. L'ήλικίην έρατεινήν richiama immediatamente la piú specifica clausola di Hom. *Il.* 3.175 παῖδά τε τηλυγέτην καὶ ὀμηλικίην έρατεινήν, riutilizzata anche da Gregorio di Nazianzo in *Carm.* 2.1.51.13 λείψω μὲν θαλίαις τε ὀμηλικίην τ' έρατεινήν nel contesto funerario⁹⁴⁴.

SGO 14/11/01.2 (III d.C.) κὲ γάμον κουρίδιον καὶ συνζοιγί[ην]... La prima e piú significativa attestazione del nesso γάμος κουρίδιος è contenuta in un frammento di Archiloco, 326.2 W. (= *AP* 6.133.2) Ἥρηι, κουριδίων εὐτ' ἐκύρησε γάμων, ma il metro non è confrontabile a causa dell'imperfezione del verso ipermetro dell'epitimbio.

SGO 16/31/97.13s. (data incerta) ...μηδὲ λαχ[οῦ]σα γάμου || [-] κομῆσασαν ἔτι παρ[θένο]ν ἀγλαδ[ν -]. Il testo è frammentario, ma nella porzione superstite del v. 13 si può riconoscere un'analogia con l'epitaffio per Frasiclea, *CEG* 24.2 (Attica, 540 circa?) ἀντὶ γάμο παρὰ θεῶν τοῦτο λαχῶς ὄνομα, e con *SGO* 03/06/05.6 (Teo, data inc.) παρθένος, εγ δ' ἔλαχον σῆμα τόδ' ἀντὶ γάμου⁹⁴⁵: il mancato ottenimento delle nozze è rievocato con lo stesso sostantivo e lo stesso verbo. Questi ultimi, a loro volta, sono rintracciabili nel contesto opposto – ossia l'ottenimento delle nozze stesse – in *Phoc. Sent.* 2.8 ἦ εὖχευ, φίλ' ἑταῖρε, λαχεῖν γάμου ἡμερόεντος, dove si auspica un matrimonio felice con una donna paragonabile a un'ape operosa, e piú tardi in *Nonn. D.* ἀλλὰ σαοφρονέοντα γάμον λάχεν...⁹⁴⁶.

SGO 16/31/93D.3 (300-350 d.C.) πρίν σε νυμφικὸν ἱετέφανον κομῆσαμεν ἦν θαλάμοισιν. Al v. 6 l'età della defunta è definita ἀθαλάμευ[τον] ήλικίην, «non sposata», un aggettivo che ribadisce l'assenza del talamo e dell'unione sponsale nella sua vita. Lo στέφανος νυμφικός compare in alcuni prosatori greci: oltre a *Charito* 3.2.16, da citare è *Chrys. Non iter. con.* 144, dove le corone nuziali fanno parte degli oggetti da preparare per il matrimonio. L'immagine del talamo «ornato» per il grande evento delle nozze figura non solo nella prosa⁹⁴⁷, ma anche in alcuni epigrammi come *Meleag. AP* 6.163.7 οἷς θάλαμον κομειῖτε γαμήλιον e *Leon. AP* 9.322.8 κομείτω και τὸν νυμφίδιον θάλαμον. La bellezza del letto preparato per gli sposi può divenire fonte di dolore se uno di essi è costretto dalla morte a lasciarlo, come in *SGO* 20/03/05.1 (Siria, I a.C.) νυμφιδίου θαλάμοιο λιπὼν δυσπενθέα κόμον.

SGO 16/32/04.3s. (data incerta) [οὐ γ]ὰρ ἐννυμφεύθησ οὐδ' ἰε λέχος ἦρμοσε πατήρ || [ἀλ]λ' ὄλοαὶ κώκυσαν Ἐρηνύεσ ἰε Ἀχέροντα. La struttura dei due versi è ben nota agli epigrammi sepolcrali: la negazione οὐ introduce il valore positivo non goduto, mentre la congiunzione ἀλλά presenta il valore negativo che vi subentra secondo la struttura della «negation sequence». L'espressione λέχος ἦρμοσε può trovare inoltre un parallelo in *Nonn., D.* 5.214 καὶ λέχος ἄλλο μετ' ἄλλο συνήρμοσε...

SGO 16/32/04.6 (data incerta) ἦν γὰρ ἔδι κώμοισι βρέμειν ταύτην τάφοις ἔστεφάνωσεν. L'iscrizione prosegue con un'altra antitesi di immagini e un comune rovesciamento: in luogo della festa di nozze subentra la giovane ornata di una tomba. Ma si può forse riconoscere anche un altro sottile rovesciamento: normalmente è la sepoltura a essere decorata dai vivi (come p. es. in *Phil. AP* 7.187.1 ἠ γρῆυς Νικῶ Μελίτης τάφον ἔστεφάνωσε), mentre qui si verifica l'inverso, ossia la sepoltura adorna la ragazza morta⁹⁴⁸. L'espressione κώμοισι βρέμειν trova ancora dei paralleli significativi in due versi di

⁹⁴⁴ Per la stessa clausola omerica cf. anche *Orph. A.* 1115.

⁹⁴⁵ Cf. anche l'analogo *GVI* 1361.6 (Atene, II a.C., integrato) ἀντὶ γάμων οἴμ[οι] τοῦτο τὸ σῆμ' ἔλαχον].

⁹⁴⁶ Cf. anche, in un metro differente, *Soph. Ant.* 917s. ...οὔτε του γάμου || μέρος λαχοῦσαν οὔτε παιδείου τροφῆς. Una corrispondenza di lessico con il v. 14 si ha in un passo del *Pastore* di Herma, ἰδοὺ ὑπαντᾶ μοι παρθένος κεκομμημένη ὡς ἐκ νυμφῶνος ἐκπορευομένη (23.1, la vergine è la Chiesa), e in *Ephr. Enc. Petr.* 118.8, cὺ τὴν κεχαριτωμένην Παρθένον ἐκόμηςσας (riferito alla Vergine Madre di Dio; il soggetto è l'evangelista Luca). Sul *Pastore* di Herma e la Chiesa che appare come una vergine vd. *LANE FOX* 1991, 407-417 e cf. *EDWARDS* 2004a, 194s.

⁹⁴⁷ Cf. p. es. anche *Charito* 3.10.8 e *Aristaenet.* 1.10.86s.

⁹⁴⁸ Altri esempi per la sepoltura adornata da ghirlande: *CEG* 92 (Atene, V a.C.) Ἀνθεμίδος τόδε σῆμα: κύκλωι στεφανοῦσιν ἑταῖροι || μνημείων ἀρετῆς οὐνεκα καὶ φιλίας, *Arr. An.* 1.12.1.6, *Luc. Nigr.* 30.9, *Hdn.* 4.8.4. Sul gesto di lasciare fiori sulla tomba, che può essere interpretato come meramente decorativo o avente un significato simbolico

Nonno: *D.* 24.143 τοῖσι μὲν ἔβρεμε κῶμος ὀρίκτυπος. ἀχνύμενος δέ, 47.5 καὶ πολλὸς ἔβρεμε κῶμος ὀμηγερέες δὲ πολλῖται.

SGO 16/53/99.3 (IV d.C.)] ἔθρεψα πρὸς γάμον [. Dal testo, non interamente conservato, si comprende che non sono arrivati al matrimonio i figli della *persona loquens*, che si vede sostituire la prole dagli αὐώροις θρήνοι[c del v. 2. L'espressione πρὸς γάμον è piú diffusa nella prosa greca⁹⁴⁹ che nella poesia; per quest'ultima si possono segnalare Aristoph. *Av.* 718 e Gr. Naz. *Carm.* 1.2.20.4. Tra i carmi epigrafici vanno menzionati i seguenti, dedicati a giovani pronti per le nozze ma periti troppo presto: *GVI* 1989.16s. (Panticapeo, II/I a.C.) Θειοφίλην, Μουσῶν τὴν δεκάτην, Χάριτα, || πρὸς γάμον ὠραίαν..., *GVI* 856.1s. (Dalmazia, II/III d.C.) πρὸς γάμον ἐρχόμενον καὶ εὐστεφάνου»ς ὑμεναίου»ς || ἦρπασε Νεικιάδην ὁ φθονερός θάνατος, *GVI* 1400.2 (Tegea, II/III d.C.) πρὸς γάμον ἐρχομένη ἦλυθεε [ε]ῖς Ἄϊδαν.

6. CHI DETERMINA LA MORTE DEL DEFUNTO

6.1. Divinità ed entità tradizionali

Se la causa della morte del defunto non è costituita da un avvenimento concreto, bensì dall'incontrollabile volontà di una divinità, solitamente queste non sono olimpiche, bensì legate al mondo degli inferi, come Ade, le Moire, Thanatos, la Tyche, l'Invidia, le Chere⁹⁵⁰.

6.1.1. La morte

La prima entità che presentiamo è Thanatos. Secondo la definizione di Emily Vermeule, nell'immaginario greco esso non è un nemico fisico, bensì la cessazione e la negazione della vita, una forza ineluttabile quanto Ade. Spesso, come dimostra il passo analizzato di seguito, compare al genitivo in associazione con altre entità, quali la Moira o il τέλος, oppure è descritto come una nube o un velo che avvolgono il morente (p. es. Hom. *Od.* 4.180)⁹⁵¹.

SGO 16/31/93A.2s. τὸν σοφίης ἐμὲ διδάσκαλο[ν] ἔνομον ἔνθα
(300-350 d.C.) λάβει τέλ[ος] θανάτοιου, καὶ Πλουτέος οἰκία νήων

legato alla vitalità e alla bellezza del defunto, vd. LATTIMORE 1942, 129 e in partic. VÉRILHAC 1982, 211-219. In *CEG* 521 (Atene, IV a.C.) la tomba è viceversa considerata la corona di un vincitore: BRUSS 2005, 46-48.

⁹⁴⁹ P. es. Diod. Sic. 4.53.2.4, Plut. *Dio* 21.3, Ath. *H. Ar.* 25.4.2., Chrys. *Hom. 1-11 in I Thess.* in *PG* 62.427.45.

⁹⁵⁰ È in particolare in relazione a questa tematica che nell'epigramma emergono gli «epic tags» (così definiti in VERMEULE 1979, 22), come μοῖρα χίχε ο θανάτοιου πότμος. Per le entità che causano la morte dei defunti vd. LATTIMORE 1942, 146-151, 316s. (che distingue le cause concrete dalle cause divine), FUMAROLA 1952, 20s. (per il quale sono tutti nomi con cui si allude in realtà alla forza che travolge ogni cosa, la morte: «Moira [...] se questa forza è sentita come destino; Tyche, se come capriccio; Ades, se come demone spietato»), KAZAZIS 1989, 27, WYPUSTEK 2013, 97s. VERNANT 1986, 54s. distingue la figura maschile di Thanatos, piú vicina alla «bella morte» che garantisce la gloria, da quelle femminili come le Chere, che incarnano l'aspetto piú terribile della morte. Sulla distinzione tra divinità ctonie e olimpiche vd. SCULLION 1994, 77-81. Sulle Chere, spesso associate al genitivo θανάτοιου, vd. DIETRICH 1965, 240-248 e SFORZA 2014, 125-130; cf. inoltre VERMEULE 1979, 39-41, BREMER 1994, 110, BORG 2010, 95s.

⁹⁵¹ VERMEULE 1979, 37, 39, SOURVINOU-INWOOD 1995, 306s.

Il sintagma τέλος θανάτοιο (oppure θανάτοιο ο θανάτου τέλος, a seconda del metro e della collocazione nel verso) è omerico e ricorre in varie sedi dell'esametro⁹⁵²; nell'epica arcaica è introdotto per lo più dal verbo κιχάνειν ο καλύπτειν. Spesso è usato anche nel contesto funerario, dove «coglie» o «raggiunge» il defunto (anche con i verbi λαγχάνειν, come in *SGO* 15/02/12.2, Galazia, età imp., e ἔρχεσθαι, come in *SEG* 28.357.5, Attica, I d.C.?) o è da questi raggiunto (come in *IGUR* 1302.2s., Roma, II d.C., τόνδε τοι, ω Πάρι, τύμβον ἐποιήσαντο προμοίρωσ || εἰς θανάτοιο τέλος, δύμορ', ἀπερχομένω); particolarmente positivo è *IGUR* 1321.9s. (Roma, III/IV d.C. ...cὺν παιτὶ δὲ κεῖται, || ὄν οὐκ εἶδε τέλος θανάτου, πρῶτος γὰρ ἔθνηκε), dal momento che il protagonista scomparso è perito prima di «vedere» la fine dei figli, secondo la successione naturale delle morti nella famiglia⁹⁵³.

6.1.2. La Moira

Questo paragrafo è dedicato al formulario legato alla figura della Moira. Nei carmi epigrafici cristiani qui analizzati e in altri passi simili proposti il termine μοῖρα non indica una «parte» o il «destino», come spesso avviene nell'epica arcaica, bensì una divinità che accompagna ogni essere umano e incombe su di lui⁹⁵⁴, alla quale sono attribuite azioni specifiche indicate da verbi standardizzati largamente attestati negli epigrammi iscrizionali. Essa prova invidia per il defunto, lo «coglie» o «afferra», lo «avvolge» e «spegne» come un lume, tesse il filo dell'esistenza dell'uomo, gli fa abbandonare i valori della vita e lo conduce nell'aldilà, separando i coniugi che vivono felicemente insieme⁹⁵⁵.

1. *SGO* 14/06/11.3 (data incerta) ζῶδὸς ἐόν· νῦν αὖ θάνατος καὶ [μ]οῖρα κίχανε

Il breve epigramma per Geronzio, formato da tre esametri, ricorda ai vv. 1s. la sua virtù. L'ultimo verso accosta la precisazione che quanto riferito sopra pertiene alla condizione di Geronzio «da vivo» e la descrizione della sua attuale, irreversibile condizione di defunto colto dalla morte e dalla Moira. L'esametro introduce dunque due motivi tradizionali della poesia sepolcrale e, prima ancora, omerica: l'antitesi tra il passato del defunto «da vivo» (ζῶδὸς ἐόν)⁹⁵⁶ e la sua situazione presente (νῦν) e la causa della fine, riconoscibile nella doppia azione di Thanatos e della Moira.

⁹⁵² Vd. p. es. Hom. *Il.* 16.855, Hes. *Op.* 166, *GVI* 1289.4 (Egitto, II/III d.C.), QS 1.104, Feissel 265.11 (Taso, IV/V d.C.), Nonn. *Par.* 21.114. Sul τέλος θανάτοιο cf. VERMEULE 1979, 145, SFORZA 2014, 127.

⁹⁵³ Tra i numerosi esempi possibili tratti dalla letteratura e dalla poesia iscrizionale greca segnaliamo anche, per l'analogia della posizione metrica rispetto a *SGO* 16/31/93A.3, Hom. *Il.* 11.451 e *IG* II/III 2 3,1 4262.3 (Attica, data inc.).

⁹⁵⁴ P. es. in Hom. *Il.* 10.253 (le «parti» della notte), *Od.* 3.66 (le «parti» di un pasto); nel senso di «destino» che incombe sugli uomini vd. p. es. *Il.* 7.52. Per un esempio tratto dagli epigrammi cf. *CEG* 541.4 (Atene, IV a.C.) τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσι[ν] ἔχει τὸ μέρος, per il quale vd. TSAGALIS 2008, 139s. Sulle Moire vd. soprattutto DIETRICH 1965, 59-90 (in partic. p. 64 sulla loro prerogativa di dare la morte) e pp. 194-231, 274s. per la loro presenza e i diversi significati del termine μοῖρα nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. Sui significati di μοῖρα in Omero e nella poesia funeraria vd. anche DE HEER 1969, 9, ALEXIOU 1974, 113s., NAGY 1979, 125, 134, JANKO 1992, 5.

⁹⁵⁵ Sulla presenza delle Moire nelle iscrizioni, le loro azioni e gli epiteti che sono loro associati vd. DIETRICH 1965, 74-78, 194s., VÉRILHAC 1982, 177-179, 353-361. Sulla crudeltà della Moira cf. DAUX 1972, 541.

⁹⁵⁶ Su quest'espressione e l'uso del participio ἐόν accompagnato da altri aggettivi nella poesia arcaica vd. GIANNINI 1973, 34.

L'esametro è interamente omerico, formulare⁹⁵⁷, e si trova in tre luoghi dell'*Iliade*: 17.478, 17.672, 22.436 ζῶος ἐών· νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει. Anche in questi passi esso è preceduto dal ricordo della positiva condizione passata del personaggio di cui si sta parlando: Patroclo era abile nel guidare i cavalli, un consigliere simile agli dèi (vv. 17.476s.) e sapeva essere gradito a tutti (μείλιχος, v. 17.671); Ettore era la gloria del suo popolo, considerato quasi un dio (vv. 22.434s.). L'antitesi tra passato e presente, e in particolare tra la felicità vissuta dal defunto in vita e la desolazione della sua scomparsa, è inoltre uno tra gli elementi che caratterizzano la struttura del *goos* epico. Spesso viene attivata dall'uso dell'avverbio νῦν e dal contrasto fra l'aggettivo ζῶος e varie forme del verbo θνήσκειν, come nel lamento di Briseide per Patroclo: Hom. *Il.* 19.288s. ζῶον μὲν σε ἔλειπον ἐγὼ κλιτήθην ἰοῦσα, || νῦν δέ σε τεθνηῶτα κιχάνομαι ὄρχαμε λαῶν⁹⁵⁸.

Venendo invece alle entità che hanno determinato la morte di Geronzio, se Thanatos appare una causa neutra, adatta sia a un carne pagano sia a uno cristiano, la figura classica della Moira potrebbe sembrare difficile da conciliare con la nuova fede; tuttavia per il poeta non è un problema rimanere nel solco della tradizione epigrammatica greca e inserirla nel suo componimento⁹⁵⁹.

Per tornare al verso formulare in questione, esso si compone di due nessi tradizionali della poesia epica, che qui analizziamo separatamente. L'espressione θάνατος καὶ μοῖρα – che regolarmente segue la cesura pentemimere – è tipicamente omerica (*Il.* 3.101, 5.83) e riutilizzata nella poesia epigrammatica iscrizionale⁹⁶⁰. Altrettanto ricorrenti sono il nesso μοῖρα θανάτου – con gli elementi anche invertiti o separati, solitamente accompagnato da verbi di «ottenere», come τυγχάνειν, δέχεσθαι, ἔχειν, κιχάνειν –, tipico anche dell'elegia di età arcaica⁹⁶¹, e l'adonio finale omerico μοῖρα (ἐ)κίχανε⁹⁶². I termini μοῖρα, θάνατος e κιχάνειν sono spesso associati nel sintagma μοῖρα κίχεν θανάτου, frequente nel secondo emistichio del pentametro dell'elegia e degli epigrammi funerari⁹⁶³.

⁹⁵⁷ Il fenomeno del riutilizzo di interi versi omerici da parte dell'epigramma è antico: cf. TSAGALIS 2008, 264. Sull'associazione di θάνατος e μοῖρα e questo verso vd. DIETRICH 1965, 195, 197, 213. Sugli epiteti di θάνατος vd. ECKER 1990, 153.

⁹⁵⁸ Per altri esempi in cui l'espressione ζῶος ἐών si trova nell'*incipit* del verso e segue o precede la descrizione della condizione attuale del defunto cf. Hom. *Il.* 2.699, *Od.* 11.156, Tyr. fr. 10.30 W., *GVI* 1992.2s. (Atene, I d.C.), *IGUR* 1189.3 (Roma, II d.C.), *SGO* 16/06/01.3 (Eumeneia, II/III d.C.), QS 1.109. Sul contrasto tra passato e presente vd. TSAGALIS 2004, 44s.; sull'antitesi tra vita e morte e altre analoghe vd. anche LEVEN 2013, 279.

⁹⁵⁹ L'osservazione, tratta da VAN DER HORST 1993, 8s., che analizza un epigramma giudaico, può essere applicata anche a quest'epitaffio cristiano. Cf. anche GOUNELLE 2011, 181: «Dans ce processus, les motifs d'origine polythéiste et ceux d'origine biblique ne se sont pas concurrencés, mais ont interféré les uns avec les autres». Per la Moira come causa divina della morte vd. LATTIMORE 1942, 150s., 159s. Tra gli epigrammi più antichi in cui la Moira compare come personificazione e agente della morte accompagnata dal verbo κιχάνειν vi sono *IG* XII,8 397.2 (Taso, 500 a.C.), *CEG* 77.2 (Eretria, VI a.C.) e *CEG* 664.1 (Amorgo, IV a.C.); riguardo a quest'ultimo vd. BRUSS 2005, 90, STRUFFOLINO 2010, 359.

⁹⁶⁰ P. es. in *SGO* 05/01/04.6 (Smirne, II d.C.). Ma anche in senso scherzoso, come in *AP* 11.378.3, dove Pallada definisce con questa formula epicheggiante i dolori che gli provocano la moglie e la grammatica: ἀμφοτέρων τὰ πάθη θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται.

⁹⁶¹ Per l'elegia vd. p. es. Callin. fr. 1.15 W., Mimn. fr. 6.2 W., Sol. fr. 27.18 W., Theogn. 820; per la poesia sepolcrale *CEG* 613.5 (Attica, IV a.C.), *SEG* 37.478.2 (Tessaglia, II/I a.C.), *GVI* 853.2 (Creta, II d.C.), *GVI* 9.2 (Megara, IV/V d.C.): vd. in partic. GIANNINI 1973, 47s. Per altri generi poetici e metri si possono confrontare p. es. Aeschyl. *Pers.* 917 e *Or. Sib.* 8.312. Per variazioni del formulario vd. MAGNELLI 1998b, 196s.

⁹⁶² P. es. Hom. *Il.* 22.303, *GVI* 2026.14 (Taso, II d.C.).

⁹⁶³ P. es. Simon. *AP* 7.510.2, *SEG* 30.247.2 (Atene, età imp.), *GVI* 639.6 (Atene, III/IV d.C.).

2. SGO 16/31/93D.2 (300-350 d.C.) τί σπεύδουσ' ἔθανες; ἢ τίς σ' ἐκίχρατο Μοιρῶν;

Il secondo emistichio del verso, in forma di domanda diretta, contiene un lessico tradizionale e noto all'epica omerica e all'elegia, come abbiamo già avuto modo di vedere nel precedente SGO 14/06/11.3. Ma anche la domanda «quale delle Moire...?» è già conosciuta dal contesto funerario, benché i casi che riportiamo di seguito siano piú tardi. La si ritrova per esempio in *GVI* 1555.1 (Messenia, II d.C.), sempre per defunti morti troppo presto: τίς Μοιρῶν μίτον ὕμιν ἐκλώσατο, παῖδες, ἄωρον; Un interrogativo simile, su quale delle divinità abbia causato la morte di Musa, è enfaticamente ripetuto dall'anonima *persona loquens* in *IGUR* 1305.5s. (Roma, II d.C.) τίς μου τὴν χειρῆνα κακός, κακός ἦρπασε δαίμων, || τίς μου τὴν γλυκερὴν ἦρπασε ἀηδονίδα;

3. SGO 22/64/01 [κάλ]λοσ[ἐ]μοῦ χάριτάς τε καὶ ἡλικίην ἐρατείνη(ν) (età tarda) παρθενικῆς Μοίρης ὑπὸ χθόνα μοῖρα καλύπτει

Nel v. 2 del breve epigramma per la «vergine» Maria *loquens*, la divinità che ha causato la fine delle sue virtù giovanili è la Moira. In questo caso, però, essa non è rappresentata tanto nell'azione di «cogliere» la defunta, bensì di «seppellire» la sua bellezza e la sua grazia di fanciulla, in connessione con un verbo che le è poco usuale. Nel contesto funerario il termine *καλύπτειν* coniugato al presente nell'adonio finale dell'esametro ha infatti normalmente come soggetto la terra: ciò è verificabile già in Omero, per esempio in un verso dell'*Iliade* dove si descrive la sepoltura di Tideo – in questo caso non una pira, bensì un tumulo –, che, insieme a *Il.* 7.89s., può essere considerato un embrione di epigramma: *Il.* 14.114 Τυδέος, ὃν Θήβησι χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτει⁹⁶⁴. Se la Moira è il soggetto del verbo *καλύπτειν* o composti, in Omero e nella poesia successiva di norma la divinità «avvolge» il morente causandone la fine, come in *Il.* 12.116 πρόσθεν γάρ μιν μοῖρα δυκῶνυμος ἀμφεκάλυψεν e Aeschyl. *Pers.* 915-917 (un passo dal ritmo dattilico) εἴθ' ὄφελεν, Ζεῦ, κάμει μετ' ἀνδρῶν || τῶν οἰχομένων || θανάτου κατὰ μοῖρα καλύψαι. L'epigramma presenta quindi una variazione dell'espressione formulare (κατὰ) γαῖα καλύπτει. L'immagine in cui la Moira «ricopre» il defunto è presente nella poesia sepolcrale iscrizionale (p. es. SGO 03/05/04.17, Notio, età imp. ἀλλ' ἤδη τριετῆ Μοῖρα [κάλ]υψε κακῆ) e verrà impiegata anche da Paolo Silenziario per una giovane e bella defunta, vergine come Maria (v. 1 παρθένε κόρη): *AP* 7.604.5s. δωδεκέτιν γὰρ μοῖρα, Μακηδονίη, σε καλύπτει || κάλλειν ὄπλοτέρην...

4. SGO 16/31/97.18 (data incerta) [ἡ] Μοῖρα φθάσασα κατήγαγεν "Αἴδοσ εἴσ[ω]

La figura della Moira è legata al verbo *κατάγειν*, ossia «conduce» il defunto verso l'ultima destinazione⁹⁶⁵. Questa sua azione risulta assai familiare alla poesia tombale, nella quale è espressa con un formulario standardizzato: il termine *Μοῖρα* (eventualmente al plurale e con attributi) al nominativo (o al genitivo se si tratta del «filo della Moira») e il verbo *ἄγειν* e composti all'aoristo sono accompagnati da una

⁹⁶⁴ Cf. anche l'analogo Hom. *Il.* 6.464, in cui Ettore, congedandosi da Andromaca, desidera per sé la sepoltura piuttosto che udire i gemiti della sposa prigioniera: ἀλλά με τεθνηῶτα χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτει. Per la poesia epigrammatica cf. la clausola γαῖα καλύπτει p. es. in *CEG* 593.6 (Attica, IV a.C.), *IGUR* 1201.1 (Roma, II d.C.?, che riprende Hom. *Il.* 6.464), *GVI* 784.1 (Alessandria, II/III d.C.).

⁹⁶⁵ Sul verbo *κατάγειν* vd. CAIRON 2009, 236, che indica come modelli omerici p. es. *Od.* 11.164, 24.100. Sull'attribuzione alla Moira vd. DIETRICH 1965, 69s.; per altri verbi vd. p. 198.

destinazione legata alla morte, soprattutto l’Ade, come nell’epigramma, ma anche la guerra che uccide; quest’ultima è utilizzata in un verso di Quinto Smirneo (4.433): ἀλλά μιν ἐς πόλεμον φθιμίμβροτον ἤγαγε Μοῖρα⁹⁶⁶.

Altre entità negative possono «condurre» il defunto nel regno dei morti⁹⁶⁷. Particolarmente ricco è SGO 08/01/48 (Misia, I a.C.): dopo un catalogo di vicende che non hanno recato il defunto *loquens* all’Ade – la malattia, le tempeste del mare, la guerra –, con il quale si tiene in sospenso la trattazione, l’epigramma rivela in piena evidenza il motivo della morte, ovvero una pietra maneggiata da mani ostili. Leggermente diversa è la situazione dello scomparso di GVI 2034 (Folegandro, III d.C.), che viene condotto dal *daimon* lontano da casa, e la terra straniera, Creta, diviene l’ultima meta che lo vede morire.

5. SGO 21/07/02.1-6 Θειοδότου πάϊς εἰμὶ Γεώργιος· ἀλλά με Μοῖρα
(età cristiana) ἔβρεεν ἐν νεότητι, γόον δ’ ἀπέλειπα τοκῆι
καὶ θείῳ μεθέπειτα, ὅς μ’ ἔτρεφεν ἐσθλὰ διδάξας.
ἄλλως.
τὸν γλυκερὸν χαρίεντα Γεώργιον ἦϋτε λύχνον
ἔβρεε Μοῖρ’ ὀλοή πινυτὸν παῖν, ἄγχι δὲ πά<π>που
κεῖται νέος Φαέθων Ἑλικώνιος...

L’iscrizione doppia, ovvero formata da due epigrammi che costituiscono una variazione l’uno dell’altro, è da considerarsi cristiana (Merkelbach e Stauber indicano «christlich» nella proposta di datazione) sulla base delle croci che aprono e chiudono il testo e dell’invocazione finale in prosa, ὁ Χ(ριστὸς) ἀναπαύει σε, ὁρφανέ μου⁹⁶⁸. Ma, se non fosse per tali espliciti elementi, essa rischierebbe di essere classificata come pagana per via degli insistiti riferimenti a figure mitologiche della classicità. Come abbiamo visto al cap. 2, par. 7, il defunto Giorgio viene infatti definito un giovane Φαέθων Ἑλικώνιος (v. 6) e paragonato a una lucerna (v. 4 λύχνον) spenta dalla Moira spietata. Per quanto riguarda quest’ultima immagine, una connessione tra il termine λύχνος e l’aggettivo Ἑλικώνιος si trova in AP 7.697.7, un epitaffio di Cristodoro di Copto dedicato al prefetto dell’Illiria Giovanni di Epidamno, il quale è definito una «“lucerna eliconia”, cioè luce della poesia»⁹⁶⁹. Il paragone di una persona con una lucerna è noto anche nel *Nuovo Testamento* e conoscerà una vasta fortuna nella letteratura bizantina. Aggiungiamo qualche altro testo in cui è contenuta la metafora della lucerna che si spegne. Il piú vicino all’epigramma per Giorgio è forse AP 7.295.7s., di Leonida di Taranto, che vede morire nella sua capanna di giunchi un povero pescatore, simile a un lume che a poco a poco si spegne, ma ora da sé, senza l’intervento di cause divine: ἀλλ’ ἔθαν’ ἐν καλύβῃ χχοινίτιδι, λύχνος ὁποῖα, || τῷ μακροῦ βρεθεῖς ἐν χρόνῳ αὐτόματος. Riconducibile al contesto funerario

⁹⁶⁶ Per le destinazioni che accompagnano la formula μοῖρα ἤγαγεν cf. p. es. GVI 114.2s. (Chio, III/II a.C.) εἰς Ἄϊδαο δόμους, IC II 20.1s. (Creta, III/II a.C.) πολύκτονον εἰς Ἀχέροντα, SGO 01/20/39.3 (Mileto, II a.C.) ποτὶ ζοφόν, GVI 935.1 (Tessalonica, I d.C.) εἰς Ἄϊδαο, SGO 17/10/06.5 (Licia, II/III d.C.) ἰς χάος, IG XII,7 295.3 (Amorgo, data inc.) πρὸς Λήθην. In GVI 1166.22 (Smirne, III d.C.) la malattia è piú propriamente l’oggetto recato dalla Moira: ἀλλ’ ἐτέρων πάλι μοι γαστρὸς νόσον ἤγαγε Μοῖρα. Talvolta la destinazione può essere piú positiva, come in GVI 1148.18 (Smirne, II a.C.), in cui Ade introduce il defunto tra i pii: WYPUSTEK 2013, 25, 114.

⁹⁶⁷ P. es. la Tyche in GVI 1606.5s. (Demetriade, III/II a.C.), Ade in SGO 08/01/43.1-3 (Cizico, II a.C.), Kore in SGO 03/02/67.2s. (Efeso, data inc.).

⁹⁶⁸ In JAUSSEN-SAVIGNAC-VINCENT 1905, 249s. si rileva come l’epigramma contenga, al di là del riferimento mitologico, un grido di speranza cristiana. Sulla valutazione di questo testo rimandiamo ad AGOSTI 2010b, 335.

⁹⁶⁹ AGOSTI 2005b, 9; su SGO 21/07/02 e gli sviluppi successivi dell’immagine della lucerna vd. pp. 6-9; per il *Nuovo Testamento* vd. Io. 5.35 ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων (detto di Giovanni il Battista) e cf. anche 2 Petr. 1.19 (riferito alla parola dei profeti).

è anche AP 15.32.1s., di Areta Diacono, nel quale la vita stroncata di una vedova è assimilata a una lucerna smorzata dal destino (οἶτος), salvo poi passare dal piano metaforico a quello letterale, dal momento che la protagonista *loquens* è privata, con la vita, anche della luce del sole: εἰ καὶ μοι λύχνον αἰῶνος ταχὺ ἐββεεν οἶτος || λαμπάδος ἡμετέρης φέγγος ἀμερζάμενος⁹⁷⁰.

Più in generale, l'immagine della Moira che «spegne» il defunto o le sue virtù non è sconosciuta negli epigrammi sepolcrali, sia dell'*Antologia Palatina* che iscrizionali. Tra i primi, il più notevole è un testo di Agazia (AP 7.602.9s.), la cui conclusione mostra la Moira «ingiusta» soffocare lo splendore dell'illustre giovane figlio di un ex prefetto del pretorio: τὴν ἄδικον Μοῖραν καταμέμφεται, οὐνεκα τοίην, || α μέγα νηλειή, ἐββεεν ἀγλαίην. In altri carmi epigrafici precedenti il nume spegne il vigore del defunto (GVI 1467.4, Panticapeo, III/II a.C. cὴν... βίην), ciò che gli uomini considerano bello (GVI 1423a.1, Renea, I/II d.C.?, integrato καλὸν... [πᾶν] ἀγ[θρῶ]πρ[ι]ς) e una giovane sposa che da poco viveva con il marito (GVI 976.1s. Tracia, II/III d.C.)⁹⁷¹.

Nella poesia greca il verbo εβεννῶναι nella forma ἐββεε (o altre forme metricamente equivalenti) si trova in varie sedi dell'esametro; ricorre nell'*incipit* del verso soprattutto negli epigrammi funerari. Come soggetto normalmente ha realtà che provocano la morte (per lo più concrete, quali la vecchiaia o il crollo di una casa, ma anche le divinità), come oggetto il defunto oppure i valori da lui abbandonati, quali lo splendore del sole e le fiaccole nuziali⁹⁷².

Il nesso Μοῖρ' ὀλοή del v. 5, spesso preceduto dall'espressione ἀλλά με (Hom. *Il.* 16.849, Hes. fr. 280.2 M.-W.), è un sintagma epico comune nel contesto funerario⁹⁷³, che si colloca solitamente a inizio esametro o pentametro, prima della cesura pentemimere o dopo la cesura del pentametro, raramente con i due elementi costitutivi invertiti (SGO 08/01/33.6, Misia, I a.C./I d.C.).

L'uso tradizionale dell'espressione ἀλλά με, normalmente collocata all'inizio del verso o dell'adonio finale, merita ulteriore attenzione. Sin da Omero essa indica che le vicende effettive si sono svolte diversamente rispetto alle previsioni dei personaggi, oppure rimarca il contrasto tra due situazioni opposte (si vedano p. es. *Il.* 16.847s. e *Od.* 9.79-81). Quando Odisseo si fa riconoscere da Telemaco, quest'ultimo non crede che egli sia suo padre, ma teme di essere ingannato da un dio: *Od.* 16.194s. οὐ κύ γ' Ὀδυσσεύς ἐκεί πατήρ ἐμός, ἀλλά με δαίμων || θέλγει, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζω. Il linguaggio sepolcrale riprende tale struttura, eventualmente variandone il soggetto conclusivo⁹⁷⁴.

6. SGO 16/31/15.10s. πικραὶ γὰρ Μοῖραι ἔχουσιν ἴτους ἐπέκλωσαν (III d.C.) μητρὶ καὶ θυγατρὶ...

⁹⁷⁰ Per AP 7.295 vd. BRUSS 2005, 97-100; per l'immagine della lampada spenta cf. inoltre GRIESSMAIR 1966, 23, 55s., VÉRILHAC 1982, 42, 292. Cf. anche, tra i vari esempi possibili, *App. Anth.* 3.304.3s. ὡς δὲ δόμος προὔβαλλετο δεσποτικὴν μόνον αἴγλην, || ἐββεεθ', οἷα λύχνος, ἀλλεα οὐράνια. Sull'uso metaforico del verbo εβεννῶναι nell'epigramma cf. BRAVI 2006, 52s.

⁹⁷¹ Vd. anche VÉRILHAC 1982, 366.

⁹⁷² Per i rispettivi soggetti e oggetti vd. p. es. Dionys. AP 7.78.1s. (vecchiaia - defunto), Antip. Sid. AP 7.303.4 (onde - vita del bambino), GVI 636.3 (Tanagra, II/I a.C.: Ade - luce), SGO 01/01/07.3s. (Cnido, I a.C.: *daimon* - sole), SGO 05/01/55.3s. (Smirne, II d.C.: tomba - sole), SGO 14/06/09.7s. (Frigia, III d.C.: Invidia - bellezza) SGO 10/02/09.3s. (Paflagonia, età imp.: *daimon* - fiaccole nuziali), AP 7.298.3s. (anonimo: crollo della stanza nuziale - imeneo). Per questi e altri esempi vd. VÉRILHAC 1982, 364-366, 368s.

⁹⁷³ AGOSTI 2005b, 6. Vd. il sintagma p. es. in SGO 11/02/01.3 (Ponto, II d.C.), IC IV 374.4 (Creta, III d.C.).

⁹⁷⁴ L'adonio finale di Hom. *Od.* 16.194 è ripreso anche dagli epigrammi funerari per introdurre l'entità che ha causato la morte del defunto (p. es. nel già citato GVI 2034.7s. οὐκ ἔφυγον Φολέκανδρον ἐμὴν πόλιν, ἀλλά με δαίμων || ἀγαγεν ἀρπάζας δύμορον...). Cf. anche l'analogo Hom. *Od.* 24.306s., dove Odisseo si presenta al padre come Eperito e dichiara che la sua nave è stata spinta sino a Itaca da un dio contrariamente alle sue previsioni: αὐτὰρ ἐμοί γ' ὄνομ' ἐστὶν Ἐπήριτος· ἀλλά με δαίμων || πλάγξ' ἀπὸ Cικανίης δεῦρ' ἔλθεμεν οὐκ ἐθέλοντα.

L'epigramma mostra le figure delle Moire intente in un'altra attività loro peculiare, comune nell'immaginario greco e nei carmi epigrafici soprattutto in età romana, ovvero la tessitura di un filo che determina la vita e la morte dell'uomo⁹⁷⁵. Il «filo uguale» della moglie e della figlia del defunto Acacio indica che le due donne hanno condiviso la triste sorte della morte prematura. Nei carmi epigrafici il filo non solo rappresenta metaforicamente la vita umana che può essere improvvisamente troncata dalle Moire, ma talora è esplicitamente additato come la causa diretta della morte del defunto, ad esempio in *GVI* 964.1 (Amorgo, III d.C.) [Μ]οιράων με μίτος πικρὸς ὄλεσεν⁹⁷⁶.

Il nesso πικρὴ μοίρη rientra nel formulario tipico della poesia sepolcrale soprattutto dall'età ellenistica all'età imperiale e cristiana⁹⁷⁷. In molti altri casi le figure delle Moire sono legate al filo (μίτος o altri termini corrispondenti)⁹⁷⁸ e/o al verbo tecnico κλώθειν o ἐπικλώθειν⁹⁷⁹. Se il filo non compare, l'oggetto «filato» dalla Moira è costituito dalla morte del defunto, indicata con un termine esplicito (*SGO* 08/01/52.1, Cizico, II/I a.C. τὸ θανεῖν⁹⁸⁰; *SGO* 16/23/12.3, Frigia, data inc. ποτμον ἄωρον) oppure con una perifrasi (*GVI* 1374.3, Sparta, III d.C. ἐ[κλιπεῖν βίον]; piú raramente è invece la vita, che le Moire dirigono a loro piacimento tessendola (*GVI* 745.7, Roma, III/IV d.C. [β]ίον)⁹⁸¹.

7. *SGO* 16/31/75.8 (III d.C.) κωνλοτάτη μοίρη τὸ φάος προλιπούση

Il verso, dalla struttura metrica incerta, indica la morte di Ermione con l'usuale metafora dell'abbandono della luce del sole, ma in questo caso la sua causa, μοίρη, parrebbe designare – secondo la traduzione offerta da Merkelbach e Stauber, «Schicksal» – non tanto la personificazione della Moira, quanto un piú generico «destino». Piú problematico risulta invece l'epiteto κωνλοτάτη, il cui significato è difficile

⁹⁷⁵ Sul filo delle Moire e la loro azione di tessere vd. DIETRICH 1965, 205, 289-294 e CAIRON 2009, 119, SANTIN 2009, 184. Altri esempi dell'immagine del loro filo sono in VÉRILHAC 1982, 353-358.

⁹⁷⁶ Per questa tematica vd. LATTIMORE 1942, 159s., che rileva come sia altrettanto rara la specifica immagine della rottura del filo delle Moire per indicare la morte della persona.

⁹⁷⁷ Vd. p. es. *GVI* 851.3 (Paro, I/II d.C.), *GVI* 1275.4 (Tessalonica, II d.C.), *SEG* 26.777.1s. (Tessalonica, II d.C.). In Omero πικρὸς caratterizza soprattutto oggetti che provocano la morte, quali le frecce (ὄϊετός p. es. in *Il.* 13.592, βέλεμα in *Il.* 22.206) oppure, p. es., i dolori del parto (ὠδῖνας in *Il.* 11.271). Tra gli esempi possibili del nesso πικρὴ μοίρη tratti dalla letteratura, cf. *Or. Sib.* 3.502, Man. 4.490. In altri casi il medesimo aggettivo è associato invece al μίτος o al νῆμα, il filo delle Moire: *GVI* 1680.8 (Egitto, III/II a.C.), *SEG* 15.853.4 (Egitto, II/I a.C.), *GVI* 964.1 (Amorgo, III d.C.), *GVI* 1672.1 (Chersoneso, III/IV d.C.). Per altri usi nella poesia sepolcrale cf. CARDIN 2007, 178, 185.

⁹⁷⁸ Proponiamo altri esempi della poesia sepolcrale iscrizionale in cui compare il μίτος delle Moire, tutti legati all'ineluttabilità della morte. Il filo vi viene descritto come il rapitore del defunto (*GVI* 2003.1, Laconia, I a.C. πέντε <ε> καὶ δέκ' ἐτῶν ὁ βαρὺς μίτος ἤρπασε Μοιρ[ῶ]ν), ciò che «vuole» la sua fine (*GVI* 1198.11, Tera, I/II d.C. τοῦτ' ἤθελεν γὰρ Γένεσις καὶ Μοιρῶν μίτοι) e «chiama» tutti (*GVI* 372.3, Amorgo, II/III d.C. μὴ κλαῖε· Μοιρῶν γὰρ μίτος πάντα καλεῖ); è una realtà piú forte dell'essere umano, che non può nulla contro di esso (*SGO* 07/06/03.4, Ilio, età imp. πρὸς δὲ μί[ι]τον μοίρη[c] οὔτις ἔχε[ι] δύνασιν) e non gli può «sfuggire» (*IGUR* 1321.5, Roma, III/IV d.C. Μοιρῶν οὐκ ἔφυγεν τρικ<ε>κῶν μίτων...).

⁹⁷⁹ P. es. *GVI* 1549.1 (Renea, II a.C.), *GVI* 963.7 (Atene, II/III d.C.).

⁹⁸⁰ La formula è topica e assai diffusa in tutto il mondo greco. Qui citiamo p. es. *SGO* 17/02/01 (Licia, II/III d.C.), *SGO* 16/34/35 (Frigia, età imp.), *SGO* 05/01/60 (Smirne, data inc.), *GVI* 1667 (Mitilene, data inc.), *IG* XII,2 467 (Lesbo, data inc.), *ICI* 50 (Creta, data inc.).

⁹⁸¹ Cf. anche altri esempi dell'uso del verbo κλώθειν riferito alle Moire nell'epigramma sepolcrale: Plat. *AP* 7.99.1s., *SGO* 01/12/14.1s. (Alicarnasso, II a.C.), *GVI* 1029.3s. (Atene, II d.C.), *GVI* 436.4 (Attica, II d.C.), *SGO* 16/23/12.3 (Frigia, II/III d.C.), *IGUR* 1532.10s. (Roma, II/III d.C.), *IGUR* 1142.2 (Roma, III d.C.), *SGO* 08/01/31.5 (Misia, età tarda). Per altri generi letterari a partire dall'epigramma arcaico, cf. p. es. Callin. fr. 1.8s. W., Aeschyl. *Eu.* 333-335, QS 3.757, Nonn. *D.* 41.317.

da chiarire. Vi si potrebbe riconoscere un'imperfezione grafica per κονδοτάτη, il superlativo di κονδός o κοντός, una forma tarda per βραχύς usata nel senso di ὀκλύς⁹⁸².

La Moira personificata può ripresentarsi negli epigrammi sepolcrali come ciò che fa «lasciare» un valore della vita; l'abbandono è espresso con il consueto verbo λείπειν. Tra le realtà lasciate a causa o per volere della divinità figurano la vita (*IGUR* 1316.2, Roma, III d.C. βίον), la luce del sole (*SGO* 04/12/03.1, Lidia, III d.C. φῶς), la casa (*GVI* 702.7s., Renea, II/I a.C. οἶκος) e i familiari, soprattutto i figli (*SGO* 16/31/16.3s., Frigia, I d.C. τέκνα διττά) e la moglie divenuta vedova (*GVI* 735.2, *Aquae Sextiae*, III d.C. ἐμὲ χήρην).

8. SGO 16/31/75.13s. Κυριακὸν ἄν[δ]ρα ᾧ γλυκυτάτως συνέζησεν
(III d.C.) χρόνον ὀλίγον φθονηθέντ[α] ὑπὸ Μοίρης

Pochi versi dopo lo stesso epigramma dichiara che la Moira è invidiosa di Ciriaco e della felicità dei due coniugi⁹⁸³, che vengono crudelmente separati. Nella poesia greca letteraria e nei carmi epigrafici, se il defunto muore a causa dell'invidia di tale divinità, questa viene espressa solitamente con l'aggettivo φθονερός, che può essere associato anche al suo filo⁹⁸⁴.

9. SGO 16/31/83A.11 (300 d.C. circa) ὃν Μοῖρα γάμον διέλυσε τάχος

Anche l'unione nuziale di Menandro e Demetrianè è stata interrotta bruscamente (τάχος) dalla Moira. Si possono confrontare con questo verso altri casi in cui il verbo διαλύειν ha come soggetto entità negative, Ade e l'Invidia, che causano la morte di uno dei coniugi⁹⁸⁵: *GVI* 1799.5 (I d.C.) = *Phil. AP* 7.186.5 δακρυόεις Ἄϊδη, τί πόσιν νύμφης διέλυσας, *MAMA* 8.46.3 (Licia, data inc.) ἦν ἀδίκως διέλυσεν δινὸς φθόνος σῆς ἀπ[ὸ] κοίτης.

10. SGO 16/31/93D.25 (300-350 d.C.) ζευκτὸν γαμετ[ή]ν προλιπὸν ὃν Μοῖ[ρ]αι ἔ[μαρψαν]

Ancora due coniugi divisi dalle Moire. La conclusione del verso è frammentaria, non integrata da Merkelbach e Stauber, che lasciano Μοῖ[ρ]αι... L'integrazione di *SEG* 6.140.41, Μοῖ[ρ]αι ἔ[μαρψαν], potrebbe essere accettata sulla base del confronto con altri epigrammi iscrizionali in cui la Moira è il soggetto del verbo μάρπτειν, «afferrare»⁹⁸⁶. Il medesimo verbo all'aoristo in clausola può essere preceduto

⁹⁸² ANDERSON 1906, 215, 220, MERKELBACH-STAUER 2001, 252.

⁹⁸³ Sull'invidia delle divinità per la bellezza, la saggezza e la felicità degli uomini vd. VERMEULE 1979, 144.

⁹⁸⁴ P. es. *Bianor AP* 7.387.3, *IGUR* 1148.2 (Roma, I/II d.C.), *Nonn. D.* 8.351, 11.255, *IG VII* 455.5 (Oropo, data inc., da confrontare con *GVI* 963.7, Atene, II/III d.C.).

⁹⁸⁵ Un formulario simile si ha p. es. in *GVI* 1871.7s. (Paro?, II d.C.) ...Ἐρεῖνός || ...τεροπνὸν ἔλυσε βίον: VÉRILHAC 1982, 174. Sull'uso del verbo λύειν nel senso di «privare» e altri *verba deprivandi* nell'epigramma funerario vd. MAGNELLI 2007c, 41s. e cf. PEEK 1979.

⁹⁸⁶ P. es. *GVI* 802.1s. (Renea?, II/I a.C.), *GVI* 1155.13-15 (Amorgo, II/I a.C.), *GVI* 973.3 (Argo, I/II d.C.), *GVI* 818.7 (Beozia, III d.C.), *GVI* 1903.5s. (Megara, III d.C.).

da un soggetto negativo – la vecchiaia, il πότμος, le Chere – nella stessa sede delle Μοῖραι dell'epigramma⁹⁸⁷.

Tornando alla figura della Moira, essa non è solo una rapitrice che separa crudelmente i coniugi. Nell'epigramma che segue riunisce infatti in un'unica sepoltura i corpi del marito e della moglie⁹⁸⁸.

11. SGO 02/09/28.4-6 Κλαυδίη... || [ο]ύρανὸν εἰκανό[ρ]ουσε, **δέμας δέ οἱ [ἐ]νθάδε Μοίρη**
(IV-V d.C.) **κουριδίωι ξυνάρη[ρε καὶ οἰχομένης [εὐν] ἀκοίτη**

Un'immagine assai simile è contenuta in *GVI* 1903.5s. (Megara, III d.C.), avente come soggetto sempre la Moira: μάριψαα Μοῖρα, cῶμα τήνδ' ὑπὸ χθόνα || δ[έ]δωκ[ε]ν, ητορ δ' ο[ὐ]ρανῶ μ[ε]τ[ά]ρ[ε]τον. Con un'azione e un verbo che le sono peculiari, essa «afferra» Nicocrate strappandolo al mondo dei vivi (μάριψαα); l'anima vola verso l'alto, mentre la Moira stessa consegna alla terra il corpo, analogamente al δέμας di Claudia. Tenendo presente l'usuale concezione dualistica dell'uomo, dunque, a causa dell'azione della Moira la vera essenza del defunto viene allontanata dai vivi, ma almeno il corpo resta ancora tra loro e, tramite la sepoltura, accanto a ciò che rimane delle persone care che hanno preceduto lo scomparso nell'aldilà⁹⁸⁹.

6.1.3. Il destino di morte

SGO 22/61/01.1 (età cristiana) Ἀμβριλίου τόδε σῆμα παίδων δίχα **πότμον ἐλόντος**

Il termine πότμος, che indica propriamente il destino di morte⁹⁹⁰, si trova in una posizione metrica usuale nella tradizione di tutta la poesia esametrica⁹⁹¹; anche forme del verbo αἰρεῖν analoghe al participio ἐλόντος nella conclusione dell'esametro sono assai comuni da Omero in poi⁹⁹². Nonostante il lessico della clausola che qui interessa sia dunque evidentemente tradizionale, l'epigramma presenta tuttavia un suo uso alquanto anomalo. Nell'epica e nella poesia funeraria è infatti il destino di morte (con πότμος in caso nominativo) a cogliere il defunto (in caso accusativo), ossia è il soggetto del verbo αἰρεῖν, come si può verificare in tre esempi che proponiamo:

Ap. Rh. 4.1503	ἐνθα καὶ Ἀμπυκίδην αὐτῷ ἐνὶ ἤματι Μόψον νηλειῆς ἔλε πότμος, ἀδευκέα δ' οὐ φύγεν αἰσαν
QS 13.250	καὶ τον μὲν πότμος εἶλε· κακῶν δ' ὅ γε λήκατο πολλῶν
AP 7.44.1 (anon.)	εἰ καὶ δακρυόεις, Εὐριπίδη, εἶλέ σε πότμος

⁹⁸⁷ Rispettivamente Hom. *Od.* 24.390, *IGUR* 1155.A.17 (Roma, II d.C.), QS 8.152. Qualche altro esempio di soggetti negativi del verbo μάπτειν negli epigrammi funerari, per lo più Ade, ma anche la malattia: *SEG* 24.503.2 (Macedonia, III a.C.) παρθένον ἐγ νούσου δεινὸς ἔμαρψε Ἀΐδης, *SGO* 03/06/07.8 (Teo, età ellenist.) μάρψεν ὁ καὶ τό τεδὸν κάλλος ἐλὼν Ἀΐδα, *GVI* 1473.3 (Panticapeo, I a.C.) εἰ δέ σε νούσου ἔμαρ[ρ]ψε, φέρ' ὡς βροτός..., *GVI* 1268.8 (Tessalonica, I d.C.) ἀρετὴν μὲν οὐκ ἔμαρψεν ἐχθρὸς Ἀΐδης.

⁹⁸⁸ Talora dagli epigrammi emerge una certa ambiguità della figura della Moira, che normalmente costituisce la tradizionale divinità del destino ineluttabile, ma può anche essere colei che conduce il defunto nel paese dei pii (come in *GVI* 48.7s., Amorgo, I a.C.): WYPUSTEK 2013, 25.

⁹⁸⁹ LE BRIS 2001, 85 nota come l'epigramma concentri l'attenzione maggiormente sul destino del corpo di Claudia. Sul «*topos* dell'unica tomba che riunisce due sposi e perpetua il matrimonio *post mortem*» cf. CUGUSI 1985, 56.

⁹⁹⁰ Sul significato di πότμος e i suoi usi in Omero vd. DIETRICH 1965, 270-272, 278s.

⁹⁹¹ P. es. Hom. *Il.* 2.359, *IGUR* 1155.A.17 (Roma, II d.C.), Nonn. *D.* 8.336.

⁹⁹² P. es. Hom. *Il.* 7.482, Ap. Rh. 4.1485, Gr. Naz. *Carm.* 2.2.3.28, QS 6.633.

Si può invece rinvenire un altro caso in cui, con un rovesciamento sintattico, il defunto è il soggetto e il πότμος l'oggetto del verbo αἰρεῖν in un epigramma di Archia ispirato alla figura di Aiace Telamonio, *AP* 7.147.9s. ...ὡς ἂν ὑπ' ἐχθρῶν || μή τινος, ἀλλὰ εὐὲς τῆ πότμον ἔλχε παλάμη. La conclusione del testo evoca l'idea del suicidio con il quale l'eroe «s'impadronisce della morte» con le proprie mani e non viene invece colto da questa come nella formula abituale⁹⁹³.

6.1.4. Il *daimon*

SGO 16/31/97.21 (data incerta) [ἐ]τέρεεν δαίμων ἐκ νεότητος ὄρων

Nella figura genericamente evocata dagli epitaffi come *daimon* si può riconoscere Ade, che si evita di nominare esplicitamente⁹⁹⁴. Nel carme la divinità priva il defunto della giovinezza, secondo uno stilema peculiare della poesia tombale nel quale il verbo τερεῖν ha come soggetto un'entità negativa che «priva» l'uomo di qualche bene, concreto o astratto⁹⁹⁵.

6.1.5. L'ἄτη

SGO 14/03/01.5 (375-450 d.C.) ἀνοτέρων τοκέων μαλακῶ δεδμημένον ἄτης

L'epigramma sull'ἄγλαιων εἶμα curato per i genitori dai figli Patrocle e Paolo presenta numerose imperfezioni grafiche e sintattiche e in certi punti risulta alquanto oscuro⁹⁹⁶. Al di là dei problemi formali, tuttavia, questo verso nel quale gli estinti sono stroncati dall'ἄτη sembra uno tra i più interessanti dell'intera composizione per l'incrocio dei modelli epici sottostanti. La clausola è analoga a quella di QS 11.470 λαός, ὅτ' ἔδρακον ἄνδρα κακῆ δεδμημένον ἄτη, oltre al quale si può confrontare, sempre dello stesso autore, 5.164 ἰκὸν ἀπεχθαίρουσι κακῆς μεμνημένοι ἄτης⁹⁹⁷. La porzione di verso precedente a partire dalla cesura pentemimere è basata su un richiamo omerico. Il participio δεδμημένον preceduto dall'aggettivo μαλακός, quest'ultimo caratterizzante il sonno, è formulare: *Il.* 10.2, 24.678 εἶδον παννύχιοι μαλακῶ δεδμημένοι ὑπνω, *Od.* 15.6 ἦ τοι Νεκτορίδην μαλακῶ δεδμημένον ὑπνω⁹⁹⁸.

⁹⁹³ Sull'epigramma vd. PENZEL 2006, 2009s.

⁹⁹⁴ LATTIMORE 1942, 148. Vd. in BILE 2002, 129 un altro nome per designare in realtà Ade, Ἀγεσίλας. Sull'uso del termine δαίμων, che originariamente indica gli dèi dell'Olimpo e i poteri soprannaturali di divinità o eroi, vd. DIETRICH 1965, 14-24, 307-322, WYPUSTEK 2013, 81s. e cf. anche LAMEERE 1939, 269 (nei primi secoli della nostra era designa le anime virtuose), CUMONT 1949, 78s.

⁹⁹⁵ Vd. p. es. *Stud. Pont.* III 139.7 (Ponto, III d.C.: terremoto e Moira - dolce luce), *CEG* 648.2 (Farsalo, III/IV a.C.: triste destino - giovinezza), *GVI* 2026.14s. (Taso, II d.C.: Moira - speranza di nozze), *GVI* 2034.9s. (Folegandro, III d.C.: malattia - genitori e vita), *GVI* 1038.5s. (Alba, III d.C.?: Ade - vita). Su questo verbo nell'espressione τὸ ζῆν ἐτέρεεν in un epitaffio da Taranto cf. GASPERINI 2008a, 130, 132, 137; per γλυκεροῦ φέγγους... ἐτέρεεν cf. FLORIDI 2010, 31s.

⁹⁹⁶ Così commentano MERKELBACH e STAUBER (2001, 69): «wir unternehmen keinen Versuch, diese schreckliche Komposition zu übersetzen».

⁹⁹⁷ Su Ate vd. DIETRICH 1965, 203.

⁹⁹⁸ Per il participio δεδμημένον nella stessa sede del verso dell'epigramma si vedano inoltre p. es. Hom. *Il.* 14.482, *GVI* 1420.5 (Chio, I a.C.), Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.63. Per altri usi vd. MONDÉSERT 1960, 126, 128.

6.1.6. La Giustizia

SGO 02/09/28.1s. ἀντὶ φιλοξενίη[ς] τε καὶ εὐσεβέων χάριν ἔργων
(IV-V d.C.) **Κλαυδίη οἰχομ[έ]νων σε Δίκη κυ[δῆ]νατο τύμβῳ**

La prima parte del carme per Claudia, già parzialmente analizzato al par. 6.1.2, n. 11, vede la protagonista premiata per le virtù e onorata da Dike di una tomba e della consolazione di essere seppellita insieme al marito⁹⁹⁹. Nonostante la decorosa e regolare sepoltura rappresenti uno dei valori più importanti per un defunto e per la comunità cui questi appartiene, ci si potrebbe forse chiedere se quella spettata a Claudia – la possibilità di essere di nuovo vicina alla persona che amò solo nella freddezza e nell’insensibilità della sepoltura – sia una vera «giustizia» o se possa essere considerata più propriamente una triste iniziativa della Moira spietata, come si afferma qualche verso dopo; l’epigramma potrebbe essere quindi costruito su questo sottile paradosso della giustizia-non giustizia¹⁰⁰⁰.

Dal punto di vista formale, il v. 2 mostra una forte aderenza al lessico della poesia esametrica e tombale. Il participio οἰχόμενος, usato soprattutto nel contesto funerario per indicare i defunti che «se ne sono andati», si colloca frequentemente prima della cesura principale dell’esametro o del pentametro. Per la forma epica κύδηνα del verbo κυδαίνειν si può confrontare Hom. *Il.* 23.793¹⁰⁰¹.

L’espressione κυδήνατο τύμβῳ è simile a una contenuta in un epitimbio del Nazianzeno, formata dallo stesso verbo e da un sostantivo indicante la sepoltura in caso dativo, nonché preceduto, come nel caso di Claudia, dall’enumerazione delle virtù della defunta Livia (con la differenza che a onorare quest’ultima della tomba sono persone concrete, i figli e il marito): *AP* 8.120.5 τοῦνεκα καὶ τοίῳ σε τάφῳ κύδηνε θανοῦσαν || cōn τε τριὰς τεκέων καὶ πόσις Ἀμφίλοχος. Il medesimo verbo è adottato anche negli epigrammi iscrizionali per garantire che il defunto è stato doverosamente onorato. In *IG* IX,1 163.2s. (Focide, III a.C.) e *GVI* 2030.21s. (Siro, II/III d.C.) è la patria a celebrarlo con la sepoltura e gli elogi funebri (rispettivamente η μάλα δὴ φθίμενόν σε κλυτὰ πατρὶς ἄδ’ Ἐλάτεια || καλοῖσι, Δαμότιμε, κυδαίνει λόγοις ε καὶ δ’ αὐτὴ πάτρην μιν ὑπέροχα κυδαίνουσα || πᾶσα ἅμα μυρομένη τε τάφοις ἐνεθήκατο [τοῖςδε]); in questi esempi si potrebbe forse riconoscere un influsso del linguaggio epinicio, ma con un rovesciamento: in Pind. *N.* 9.11s. è il vincitore a recare gloria alla propria città (ἰσχύος τ’ ἀνδρῶν ἀμίλλαις ἄρμασί τε γλαφυροῖς || ἄμφαινε κυδαίνων πόλιν)¹⁰⁰², mentre nelle iscrizioni tombali è la patria a onorare l’illustre scomparso. Il protagonista di *GVI* 1513.1s. (Creta, II a.C.) viene addirittura fatto risalire dall’Ade grazie alla fama che assicura la sopravvivenza del suo ricordo nel mondo dei vivi: οὐδὲ θανὼν ἀρετᾶς ὄνυμ’ ὄλεσας, ἀλλὰ σε φάμα || κυδαίνουεῖ ἀνάγει δώματος ἐξ Αἴδα.

6.2. Il Dio cristiano

Abbiamo avuto modo di vedere nei paragrafi precedenti quali sono le invincibili entità che provocano la morte del defunto negli epigrammi: si tratta di elementi tematici nei quali risulta incontrovertibile la

⁹⁹⁹ OBRYK 2012, 85s.

¹⁰⁰⁰ Cf. MORONI 2013, 61-64 per un’altrettanto problematica presenza di Dike negli epigrammi del Nazianzeno.

¹⁰⁰¹ Per οἰχόμενος cf. p. es. Hom. *Od.* 9.91, *Ap. Rh.* 3.204, *GVI* 1869.4 (Panticapeo, I a.C.?), Gr. Naz. *AP* 8.55.2, Nonn. *D.* 40.130; per κύδηνα cf. inoltre Alc. Mess. *AP* 7.1.5, Nonn. *D.* 41.310.

¹⁰⁰² Un lessico simile si trova anche in un epigramma attribuito a Simonide, *AP* 13.20.1 Πατρίδα κυδαίνων ἱερὴν πόλιν ὦ Ωπις Ἀθήνης. Per un es. di un atleta che onora la patria (*SEG* 14.384) vd. VOTTERO 2002, 88s. Sull’influsso del lessico epinicio nell’epigramma cf. BRAVI 2006, 92-94, DAY 2010, 63.

sopravvivenza della tradizione classica, non solo per le figure come la Moira o il *daimon* in sé, ma anche per la soggiacente idea dell'ingiustizia della fine inevitabile. Assai meno frequentemente l'epitimbio menziona il Dio cristiano come origine della morte. Sono meritevoli d'interesse, a riguardo, due epitimbi che presentano la sostituzione della divinità classica – soprattutto Zeus – con l'unico Dio all'interno di un formulario rispettivamente tradizionale (SGO 16/31/17.5) e riconducibile al linguaggio portato dalla nuova fede (SGO 16/31/82.4).

1. SGO 16/31/17.5 (data incerta) ἀλλὰ θεοῦ βουλαῖς κ[ἐ] ἄν [τ]έλος ηλθον [ἀ]π[άν]των

Il verso, che descrive la morte di Zotico come «voluta» da Dio, parrebbe accennare all'irresistibile volere di quest'ultimo e alla morte con una certa rassegnazione, implicita nel *topos* della fine comune a tutti gli uomini sotteso al genitivo finale [ἀ]π[άν]των. Dal punto di vista formale è evidente la parziale cristianizzazione del formulario epico.

Il termine βουλή riferito agli dèi indica una volontà nel senso di piano, intenzione, deliberazione. Frequente è il sintagma formulare «il volere di Zeus», solitamente con un elemento interposto tra il genitivo Διός o Ζηνός e il sostantivo βουλή (Hom. *Il.* 1.5 etc.), ed è ben noto, in particolare, che il «volere» del padre degli dèi dà senso a tutto lo svolgimento dell'*Iliade*. Lo stesso emistichio Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή si trova anche nei *Cypria* (fr. 1.7 Bernabé), e i sintagmi Διὸς βουλή o θεῶν βουλή e simili pervadono tutta la poesia esametrica arcaica, venendo ampiamente riutilizzati sino alla tarda antichità¹⁰⁰³.

Le divinità vengono monoteizzate e cristianizzate negli autori legati alla fede in Cristo, e la «volontà degli dèi» diviene la «volontà di Dio»¹⁰⁰⁴. Citiamo a riguardo un verso di Gregorio di Nazianzo, *Carm.* 1.1.9.13 ῥήξας δ' οὐρανίου Θεοῦ κλειψίφρονι βουλή¹⁰⁰⁵ e uno di Nonno, *Par.* 3.109 ἔργα, τάπερ ποίησε θεοῦ τετελεσμένα βουλή; la cristianizzazione del formulario è ben visibile nelle opere di quest'ultimo autore: si passa dalla volontà di Zeus, padre degli dèi, di *D.* 13.18 alle opere compiute per volere di Dio, Padre di Cristo. Ciò può essere considerato un esempio di *Usurpation* di una prerogativa della divinità più importante e potente dell'Olimpo, verificabile anche nella poesia tombale. Spesso si specifica che la volontà è quella del Dio cristiano tramite l'aggiunta di un epiteto inequivocabile come ἀείζωος, per esempio in SGO 22/21/01.4 (Traconitide, IV d.C.) ...βουλαῖσι δ' ἀειζώοιο θεοῦ || γηραλέους πάντα μάλα δέξομαι...

Se la prima parte del verso presenta un adattamento del formulario classico ai nuovi contenuti della fede cristiana, la seconda rimane più aderente al modello epico ed epigrammatico tradizionale introducendo il motivo della morte comune a tutti gli uomini, nonostante il carne sfoci poi nell'aperta dichiarazione dell'immortalità dell'anima tra i viventi del paradiso, che smorza la pesantezza e la durezza della fine della componente fisica del defunto. L'espressione «giunse la fine» (τέλος ηλθεν) o «giunse alla fine» (εἰς τέλος ηλθεν, con il defunto come soggetto) è presente nella poesia arcaica (Hom. *Od.* 11.439, Hes. fr. 30.31 M.-W.), ma risulta un sintagma tipico primariamente della poesia epigrammatica a partire dall'età classica e

¹⁰⁰³ P. es. Ap. Rh. 2.154, QS 1.360, 12.92, Triph. 246, 653, Nonn. *D.* 13.18. Sulla prerogativa degli dèi di guidare – spesso arbitrariamente – le sorti umane nei poemi omerici e la volontà divina vd. DIETRICH 1965, 297-302, 309; sul ruolo di Zeus vd. pp. 322-326; JANKO 1992, 3-6 affianca la volontà degli dèi alla responsabilità umana, secondo il principio della «doppia motivazione». Sulla βουλή delle divinità classiche e biblico-cristiana cf. DEBLOIS 1997, 255, HERRERO DE JÁUREGUI 2010, 305.

¹⁰⁰⁴ La «volontà di Dio» (monoteizzato) con un lessico corrispondente si ha già nei testi biblici. Cf. p. es. *Judith* 8.16 ὑμεῖς δὲ μὴ ἐνεχυράζετε τὰς βουλας κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν, *Ac.* 13.36 Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηροετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλή ἐκοιμήθη.

¹⁰⁰⁵ Cf. la clausola con QS 1.360 ...Διὸς κρατερόφρονι βουλή.

sopravvive nei carmi epigrafici tardoantichi¹⁰⁰⁶. Il τέλος non è molto comune nel senso ristretto di «morte»; si allude normalmente al trapasso con una perifrasi, unendo il τέλος nel senso di «termine» ad altri sostantivi al genitivo indicanti la vita (βιότου in *CEG* 543.6, Atene, IV a.C., ζωῆς in *SGO* 16/31/08.7, Frigia, III d.C.) o l'ultimo stadio dell'esistenza umana terrena (γήρωσ in *CEG* 557.2, Pireo, IV a.C. e *SGO* 05/01/46.4, Smirne, III a.C.). Si può rintracciare qualche precedente del τέλος βίου (usato per esempio in *SGO* 16/53/99.5 [ἄνδρες] εἰν μερόπεσσι βίου τέλος) soprattutto nella tragedia¹⁰⁰⁷.

2. *SGO* 16/31/82.4 (data incerta) ηρθε [κ]έλε[υ]μα θεοῦ μεταταῖ[ν]αι εἰ[ς] ἀνάπαυσιν

Il sostantivo κέλευ(σ)μα in associazione al genitivo θεοῦ risulta mo^{lto} raro e comunque non anteriore alla letteratura cristiana in prosa, nella quale si descrive tra l'altro la pronta obbedienza degli elementi della natura al comando divino e dei morti nel momento in cui Dio stabilirà sia giunto il tempo della risurrezione¹⁰⁰⁸. Come abbiamo già avuto modo di vedere al par. 2, anche l'espressione εἰς ἀνάπαυσιν, che allude al «riposo» eterno, è ispirata alla concezione cristiana dell'aldilà. Alla luce di quest'analisi, il verso dell'epigramma per Aquila risulta costruito su lessico e motivi più ispirati alla nuova cultura cristiana che a quella tradizionale.

7. IL VERBO ΑΡΠΑΖΕΙΝ: CHI «RAPISCE» IL DEFUNTO

Il verbo ἀρπάζειν, tra i più comuni nella poesia funeraria e legato a un determinato formulario tradizionale, indica una visione specifica e particolarmente violenta della morte, l'essere «rapiti» dal mondo dei vivi da parte di una divinità o di un'entità incontrollabile e più forte dell'uomo¹⁰⁰⁹. Il soggetto sono normalmente le figure che abbiamo incontrato nei paragrafi precedenti: Ade, la Moira, Caronte, il *daimon*. Si noterà che in molti testi il verbo compare nel contesto di una domanda retorica, in cui all'entità rapace si chiede il motivo di tanta ingiusta crudeltà nei confronti di uomini giovani o virtuosi («perché mai hai rapito...?») ¹⁰¹⁰. Anche in questo caso, inoltre, si assisterà talvolta alla cristianizzazione del formulario, tuttavia sempre meno frequente rispetto alla comune conformazione al linguaggio e all'immaginario classico.

¹⁰⁰⁶ P. es. *CEG* 543.6 (Atene, IV a.C.), *SGO* 05/01/46.4 (Smirne, III a.C.), *SEG* 28.357.5 (Attica, I d.C.), *IGUR* 1179.2 (Roma, II/III d.C.), *SGO* 16/31/08.7 (Frigia, III d.C.).

¹⁰⁰⁷ Vd. in TSAGALIS 2008, 69 alcuni esempi, come [Eur.] *Rh.* 735. Per la poesia successiva si possono aggiungere, p. es., *Or. Sib.* fr. 1.2, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.79.15, QS 11.141.

¹⁰⁰⁸ Per l'obbedienza della natura vd. *Iren. Fr.* 12.4-6, *Or. Fr. in Pr.* in *PG* 13.33.32s., *Ast. Soph. Hom. 31 in Ps.* 29.8.2s.; per l'obbedienza dei morti *Chrys. Hom. 1-88 in Jo.* in *PG* 59.223.12s. Cf. anche *Apoc. Baruch* 1.1s. διήγησις καὶ ἀποκάλυψις Βαρούχ περὶ ὧν κελεύματα θεοῦ ἀρρήτων εἶδεν. Sul comando delle divinità classiche che dirigono la creazione cf. JONES 1978, 349.

¹⁰⁰⁹ Sui «rapimenti» da parte delle divinità classiche vd. VERMEULE 1979, 162-164, VERNANT 1986, 59s., PERES 2003, 180-186 (anche con altri verbi ed espressioni), WYPUSTEK 2013, 166, 193s., 197. Per l'uso del verbo ἀρπάζειν in Omero e negli *Inni omerici* vd. SOWA 1984, 55, 121-144, DEBLOIS 1997, 246s., 251s., PERES 2003, 43. Per alcuni esempi specifici vd. MERKELBACH 1973b (*SEG* 25.1069.4, Cipro, II d.C., che descrive il giovane morto come rapito al pari di oro e argento) e GARULLI 2012, 254-258 (per *GVI* 946, dove il defunto viene rapito dall'inusuale vascello di Caronte, e per la definizione di ἀρπάζειν come «il verbo canonico della morte prematura», p. 256).

¹⁰¹⁰ Ciò avviene inoltre, tra l'altro, in *AP* 7.221.6 (anonimo, Crin. *AP* 7.643.3s., *IGUR* 1272.3s. (Roma, II d.C.?)), *GVI* 1038.5s. (Alba, III d.C.). Cf. inoltre il simile *SGO* 08/01/45 (Cizico, tarda età ellen.) Φερσεφόνα, τί φίλεργον ἀπέπαρεσ ἀνδρος ἀπ' εὐνῆς, anche in CREMER 1991, 131 n. 18. Su questo formulario e sull'ingiustizia e la crudeltà degli dèi rapitori vd. VÉRILHAC 1982, 191-203, con altri esempi.

7.1. Divinità ed entità tradizionali

7.1.1. La Moira

1. SGO 02/09/30.3 (V-VI d.C.) βάσκανος ἀλλά μιν ὡκα δυζώνυμος ἤρπασε Μ[οί]ρη

Il verso risulta completamente coerente con il formulario tradizionale della poesia epica e tombale. La clausola ne è la parte piú visibile: solitamente il verbo ἀρπάζειν vi si presenta subito dopo la dieresi bucolica, coniugato all'indicativo aoristo e, se metricamente possibile, seguito dal soggetto al nominativo¹⁰¹¹. Gli esempi che seguono sono tratti dalla poesia greca, in cui il soggetto a fine verso è prevalentemente una divinità (ma, con una variazione in senso biblico, il carro di Elia in Greg. Naz. *Carm.* 1.2.1.322), e dagli epigrammi tombali letterari e iscrizionali, tra i quali inseriamo anche qualche caso in cui compaiono, oltre alla Moira, altre entità tradizionali¹⁰¹²:

Hom. <i>Od.</i> 15.250	ἀλλ' ἡ τοι Κλεῖτον χροσόθρονος ἤρπασεν Ἥως	
Callim. <i>Ep.</i> 22.1 Pf.	Ἄστακίδην τὸν Κρηῖτα τὸν αἰπόλον ἤρπασε Νύμφη	
AP 7.170.3	ἐκ δ' ὕδατος τὸν παῖδα διάβροχον ἄρπασε μάττηρ	Posidipp./Callim.
AP 7.476.7	αἰᾶ, ποῦ τὸ ποθεινὸν ἐμοὶ θάλος; ἄρπασεν Ἰαῖδας	Meleag.
SGO 11/07/12.3	ἐν νομικῇ προὔχοντα Κλεόμβροτον ἤρπασε Μοῖρα	Ponto, I/II d.C.
IGUR 1272.1	ἄρτι με γευόμενον ζῶας βρέφος ἤρπασε δαίμων	Roma, II d.C.
Greg. Naz. <i>Carm.</i> 1.2.1.322	λήσομαι. Ἥλιαν δὲ πρὸς οὐρανὸν ἤρπασεν ἄσμα	
Feissel 265.6	ἢ ῥόδον ἢ κρίνον σπεύδουσ' ὧς ἤρπασεν Ἰωρη	Taso, IV/V d.C.
SEG 29.318.3	λοιμὸς ἀμείλικτος καὶ ἀνάρσιος ἤρπασεν Πλουτεῦς	Corinto, V d.C.
Nonn. <i>D.</i> 8.135	θνητὴ ἐμὸν πόσιν ἔσχε, τὸν οὐ θεὸς ἤρπασε Λητώ	

Una certa attenzione meritano anche i due epiteti che caratterizzano la Moira. L'aggettivo βάσκανος e il corrispondente sostantivo βασκανία non compaiono nell'epica arcaica, ma solo, e sporadicamente, a partire dalla tragedia e dalla commedia e nella letteratura successiva, in particolare nel contesto funerario. Solitamente è il δαίμων a essere definito βάσκανος, ma anche Ade e l'Invidia mortifera negli epigrammi funerari¹⁰¹³, nonché il maligno invidioso e assassino in Gregorio di Nazianzo (*Vit.* 738 ὃ τῶν κακῶν ποριετὰ, δαῖμον βάσκανε, *Carm.* 2.1.55.4 νύξ, λοχέ, λύσσα, χάος, βάσκανε, ἀνδροφόνε)¹⁰¹⁴. Piú comune sin dall'epica arcaica è invece l'epiteto δυζώνυμος associato a entità negative. Il verso maggiormente significativo è Hom. *Il.* 12.116, nel quale esso connota la Moira e si trova prima della dieresi bucolica:

¹⁰¹¹ Nella conclusione del verso sono possibili anche altri casi e il verbo può essere diversamente coniugato a seconda della sintassi, come in *GVI* 2003.1 (Laconia, I a.C.) πέντε <ε> καὶ δέκ' ἐτῶν ὁ βαρὺς μίτος ἤρπασε Μοιρ[ῶ]ν e *SGO* 11/07/10.1 (Ponto, II/III d.C.) τί σπεύσας οὕτω τὸν ἀώριον ἤρπασας, Ἄδη.

¹⁰¹² La formula ἤρπασε Μοῖρα può essere collocata anche in altre parti del verso, con il soggetto e il verbo invertiti o separati da un *enjambement* o con altri elementi interposti, p. es. *GVI* 945.2 (Chio, II a.C.), *GVI* 973.3 (Argo, I/II d.C.), *GVI* 1275.4 (Tessalonica, II d.C.), *GVI* 1300.5s. (Atene, II/III d.C.), *SGO* 04/05/05.5 (Lidia, III d.C.).

¹⁰¹³ Vd. p. es. Erinn. *AP* 7.712.3 (Ade), *GVI* 767.5 (Chersoneso, I a.C.: Ares), *GVI* 949.1 (Pantapeo, I d.C.: Ade), *IGUR* 1148.3 (Roma, I/II d.C.: *daimon*), *SGO* 19/17/03.1s. (Cilicia, II/III d.C.: il filo delle Moire), *EG* 379.1 (Frigia, data inc.: Invidia). Per questo e altri epiteti di Ade vd. MASTROFRANCESCO 1999, 790s., LE BRIS 2001, 38s., CAIRON 2009, 128 e inoltre DEE 1994, 31s. per l'uso omerico; per esempi di invettive contro Ade βάσκανος vd. VOTTÉRO 2002, 101s.

¹⁰¹⁴ Vd. inoltre la definizione di φθόνος e βασκανία in TRISOGLIO 2005, 190: «φθόνος è lo struggimento per i successi altrui; βασκανία il danno recato per φθόνος»; per la medesima distinzione cf. anche KUBIŃSKA 1991, 198, che traduce βασκανία con «Mauvais Oeil». Cf. anche il βάσκανος uomo empio nell'*Antico Testamento*, p. es. in *Pr.* 28.22 σπεύδει πλουτεῖν ἀνὴρ βάσκανος (l'uomo avaro). Sul rapporto di continuità tra le divinità infere classiche e il maligno cristiano cf. SANDERS 1991, 113.

πρόσθεν γάρ μιν μοῖρα δυκώνυμος ἀμφεκάλυψεν¹⁰¹⁵. Altri esempi, che condividono anche la stessa posizione metrica dell'epiteto, sono *Hymn. Hom. Ap.* 368 ἀρκέσει οὔτε Χίμαιρα δυκώνυμος... (la Chimera) e *Ap. Rh.* 2.258 ...ἴτω δὲ δυκώνυμος ἥ μ' ἔλαχεν Κήρ (la Chera).

2. SGO 09/07/08.3 (VI d.C.) Ἄτροπε Μοιράων, τί τὸν εὐτροπον ἤρπασα ἀνδρα

Come abbiamo evidenziato al cap. 2, par. 1, il verso è basato su un gioco di parole che coinvolge il nome del defunto riportato all'inizio del carme, Eutropio, la sua natura di εὐτροπον ἀνδρα e il nome della Moira che l'ha rapito, Ἄτροπος¹⁰¹⁶. Il primo emistichio, che qui interessa, risulta costituito da elementi riconducibili alla poesia esametrica arcaica ed epigrammatica. Atropo compare infatti già in *Hes. Th.* 218 (dove viene presentata come figlia della Notte) e, a inizio esametro come nell'epigramma per Eutropio, in [*Hes.*] *Sc.* 259 Ἄτροπος οὐ τι πέλεν μεγάλης θεός... (dove appare scolpita sopra le Chere)¹⁰¹⁷.

7.1.2. Il Destino

SGO 02/09/31.3 (V-VI d.C.) ἀκμήν ἐς βίότοιο τὸν ἤρπασε λοίγιος αἰα

Analizziamo qui il secondo emistichio del verso¹⁰¹⁸.

Già nella poesia arcaica il verbo ἀρπάζειν all'aoristo prima della dieresi bucolica è seguito, nell'adonio finale, dal soggetto, che è spesso accompagnato da un epiteto:

<i>Hom. Il.</i> 22.276	ἐν γαίῃ δ' ἐπάγη· ἀνὰ δ' ἤρπασε Παλλὰς Ἀθήνη
<i>Hymn. Hom. Ven.</i> 208	ὄππῃ οἱ φίλον υἱὸν ἀνήρπασε θέεπις ἄελλα
<i>Diog. Laert. AP</i> 7.92.4	πτηνὸς ἐς ἀθανάτους ἤρπασεν ἠκα δόναξ
<i>Gr. Naz. AP</i> 8.41.2	φωνὴν δὲ προτέραν ἤρπασε Χριστὸς ἀναξ
<i>Nonn. D.</i> 16.355	ὄμοι παρθενίης, τὴν ἤρπασεν ὕπνος Ἐρώτων

La clausola di questo verso si può confrontare con QS 10.344 ὄπποσα λοίγιος αἰα περὶ φρεσὶν οὐλομένης (in altra sede), ma, secondo Agosti, è «difficile che sia intenzionale variazione», dal momento che «Quinto non è autore spesso “citato” nelle epigrafi metriche». L'origine della variazione potrebbe essere piuttosto la clausola di *SGO* 02/09/24.7 λοίγιον ἄτην, ma «nel patrimonio formulare ci saranno state varie possibilità con αἰα»¹⁰¹⁹. Aggiungiamo infatti che l'emistichio presenta notevoli affinità con due versi della poesia sepolcrale, in cui il verbo e il sostantivo αἰα si trovano nella stessa sede dell'epigramma con un aggettivo interposto, formante con il medesimo sostantivo un nesso che interessa l'adonio finale

¹⁰¹⁵ DEE 2002, 361, 795.

¹⁰¹⁶ Cf. anche la definizione di *Aristot. Mu.* 401b.18 τέτακται δὲ κατὰ μὲν τὸ γεγονός μία τῶν Μοιρῶν, Ἄτροπος e *Plut.* 60.12 καὶ τριῶν Μοιρῶν ἡ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἰδρυμένη... Su Atropo cf. DIETRICH 1965, 59, 79.

¹⁰¹⁷ Anche il sostantivo μοῖρα al genitivo prima della cesura pentemimere dell'esametro segue il modello omerico (*Il.* 10.253), ma nel senso di «parte»; è ripetutamente usato, in seguito, da Nonno (*D.* 2.679, 28.119) e nel contesto funerario, p. es. *GVI* 672.5 (Macedonia, II/III d.C.), *SGO* 16/34/23.4 (Frigia, II/III d.C.), *IGUR* 1329.2 (Roma, data inc.).

¹⁰¹⁸ Per l'incipit del verso ἀκμήν ἐς βίότοιο si confronti *GVI* 1259.5 (Locride, II a.C.) τὸν καὶ ἔτ' ἀκμαίην βίοντιο λείποντα καθ' ἥβην. Un sintagma simile, ἐν ἀκμῇ βίου, ricorre anche nella prosa, sempre in contesto funerario: *Xen. Cyr.* 7.2.20, *Plut. Num.* 22.1.

¹⁰¹⁹ AGOSTI 2005b, 23.

dell'esametro: *GVI* 1068.5 (Atene, II d.C.) [οἷς τεκέ]ων καὶ πρὶν μὲν ἀνήρπασεν ἄγριος αἰα e *GVI* 796.6 (luogo inc., V d.C.) = *AP* 7.343.6 ἤϊθεον χαρίεντα, τὸν ἥρπασε μόρσιμος αἰα. Si tratta quindi di un formulario comune nella poesia sepolcrale su pietra¹⁰²⁰.

7.1.3. Caronte

La figura di Caronte in molti epigrammi funziona come una metafora della morte stessa: una volta attraversato l'Acheronte, la *psyche* si è definitivamente separata dal mondo dei vivi ed è entrata in quello dei morti, e il traghettatore assicura e favorisce questo passaggio e l'integrazione nella nuova condizione¹⁰²¹.

SGO 13/17/04 πάντα Χάρων ἄπληρτε, τί τὸν νέον ἥρπασαα οὕτω
(età cristiana) Ἄνδρῶν; οὐχὶ σὸς ἦν, καὶ εἰ θάνε γηραλέος;

Eccettuato il nome dell'estinto, l'avverbio οὕτω e qualche variazione linguistica volta alla semplificazione nel pentametro, il distico, costruito su un'apostrofe a Caronte¹⁰²², corrisponde con *AP* 7.671 (anonimo o forse di Bianore)¹⁰²³:

πάντα Χάρων ἄπληρτε, τί τὸν νέον ἥρπασαα αὐτῶ
Ἄτταλον; οὐ σὸς ἔην, κἄν θάνε γηραλέος;

Si confronti inoltre il v. 1 con *IGUR* 1272.3 (Roma, II d.C.?) ἀπλήρωτ' Ἀΐδα, τί με νήπιον ἥρπασαα ἐκχθρό{ι}c;¹⁰²⁴. L'aggettivo ha un significato simile, «insaziabile», anche se è applicato a Ade¹⁰²⁵; vi si trova una domanda analoga e viene evidenziata la prematurità della morte del defunto (νέον e νήπιον); il verbo nell'adonio finale coincide.

Si può rilevare che in *SGO* 09/07/08.3 (analizzato sopra al par. 7.1.1, n. 2) e 13/17/04.1 la domanda sulla causa del rapimento del defunto introdotta da τί è preceduta dall'apostrofe all'entità negativa al vocativo, che occupa il primo emistichio dell'esametro fino alla cesura principale (rispettivamente Ἄτροπε Μοιράων e πάντα Χάρων ἄπληρτε). La stessa struttura è tipica anche di alcuni epigrammi di Leonida per naufraghi uccisi dal mare. In questo caso l'entità apostrofata è la θάλασσα: *AP* 7.652.1-3 ἠχήεσσα θάλασσα, τί τὸν Τιμάρεος οὕτω || πλώοντ' οὐ πολλῇ νηὶ Τελευταγόρην || ἄγρια χειμήναα καταπρηνώσαο

¹⁰²⁰ Il sostantivo αἰα, di sapore epico, ricorre frequentemente al termine dell'esametro, come in questi esempi: Hom. *Il.* 18.327, 24.224, *CEG* 84.2 (Attica, V a.C.), *GVI* 1995.8 (Atene, II d.C.), Ap. Rh. 4.1503, QS 11.344. Sull'αἰα e la sua presenza in Omero vd. DIETRICH 1965, 207s., 249-260, 276s., NAGY 1979, 134. L'aggettivo λοίμιος è rarissimo, mentre relativamente più frequente è λοιμικός: p. es. Gr. Naz. *Or.* 42.21.7 (*PG* 36.484.6).

¹⁰²¹ SOURVINOU-INWOOD 1995, 308, 396, 412. Su Caronte, il suo ruolo nel viaggio delle anime verso l'Ade e la sua presenza nelle arti figurative vd. pp. 303-353; per l'analisi di *GVI* 1384 vd. pp. 362-412. Cf. anche VERMEULE 1979, 70s., PERES 2003, 50.

¹⁰²² Nel caso specifico di quest'epigramma, secondo Lattimore bisognerebbe riconoscere in Caronte un «angelo della morte»: LATTIMORE 1942, 316. Viceversa, per gli epigrammi dell'*Antologia Palatina* in cui si chiede al traghettatore dei morti di accogliere con benevolenza il defunto, in partic. Diogene in *AP* 7.63, 67, 68 e un bambino in *AP* 7.365, vd. SOURVINOU-INWOOD 1995, 317s.

¹⁰²³ Su quest'affinità vd. in partic. CAIRON 2009, 120s.

¹⁰²⁴ Cf. questo verso con altri analoghi, sempre provenienti da Roma e dintorni, in cui varia solo l'ultima parola del verso: *IGUR* 1248.1 (II/III d.C.) ἀπλήρωτ' Αἶδη, τί με νήπιον ἥρπασαα ἄφνω; *GVI* 1038.5 (Alba, III d.C.) ἀπλήρωτ' Αἶδα, τί με νήπιον ἥρπασαα οὕτω;

¹⁰²⁵ È possibile una confusione tra ἄπληρτος, «insaziabile», e ἄπλητος o ἄπλατος, «inavvicinabile», quindi «terribile», «mostruoso».

πόντω;, *AP* 7.283 τετροχῦᾱ θάλασσα, τί μ' οὐκ οἰζυρὰ παθόντα || τηλόσ' ἀπὸ ψιλῆς ἔπτυσσας ἠτόνος;¹⁰²⁶.

Caronte come «rapitore» dei defunti, specialmente prematuri, o come divinità legata alla morte, agli inferi e al destino funesto non è una figura sconosciuta negli epigrammi¹⁰²⁷. In *Iul. Aegypt. AP* 7.603.1s. è presentato come il rapitore di un giovane (τὸν νέον, analogamente a *SGO* 13/17/04) e descritto con un aggettivo negativo, ἄγριος, associato al nome: ἄγριός ἐστι Χάρων. – πλέον ἥπιος. – ἤρπασεν ἤδη || τὸν νέον... Assai simile al nostro testo è *GVI* 1071.3 (Tessaglia, III/IV d.C.) τί σπεύδων, ἀλόγιτε Χάρων, <τὸν> νήπιον ἤρπασεσ οὕτω; Il verso è ugualmente basato su una domanda rivolta a Caronte e introdotta da τί; a Caronte stesso è sempre attribuito un epiteto negativo e i due emistichi finali presentano la medesima costruzione, ossia l'oggetto – con un aggettivo dal significato analogo, τὸν νέον e <τὸν> νήπιον –, il verbo ἄρπάζειν all'aoristo e in seconda persona, l'avverbio οὕτω(c). Il defunto è in entrambi i casi un giovane rapito troppo presto¹⁰²⁸. L'immagine dell'estinto come «possesso» di Caronte nel mondo dei morti ricorre, con un lessico molto vicino a quello di *AP* 7.671.2 (οὐ κοὐ ἐξην), in *App. Anth.* 2.761 ἐν νυκτὶ κλέψας, μὴ μάτην αὖχει, Χάρων || οὐκ ἦν κοὐ οὗτος, οὐδὲ Μοῖρας τῆς κάτω. Sempre alla figura di Caronte νηλεόθυμος, «spietato», come causa delle morti precoci è riconducibile *IGUR* 1231.8s. (Roma, II d.C.), dove, con un'interrogativa ancora una volta introdotta da τί, gli si rende conto della scomparsa di una giovane vergine: [ἀλλ' ὦ ν]ηλεόθυμε Χάρων, τί σε τόσσον ἐνήης || τέρ]ψε λιποῦσα πατρὶ πένθος ἀπειρέσιον;. Queste analogie tematiche e lessicali dimostrano una forte persistenza, nell'ambito della poesia funeraria letteraria e iscrizionale, di un formulario e di un immaginario comuni anche attraverso i secoli e in regioni geografiche assai distanti tra loro.

L'aggettivo ἄπλητος, «insaziabile», risulta alquanto raro; in poesia è attestato per la prima volta in *Theogn.* 109 (ἄπληστον... νόον) e successivamente nel teatro¹⁰²⁹. È usato con una certa frequenza nella poesia sepolcrale: negli epitimbi di Gregorio di Nazianzo connota, al vocativo, gli avidi violatori di tombe (*AP* 8.201.1, nella stessa sede dell'epigramma, e *AP* 8.228.1), mentre in altri casi intensifica il dolore: *GVI* 1420.7 (Chio, I a.C.) αἰ[ά]ξας δ' ἄπλητα παλίνδρομον ἔλλαβε πένθος, *GVI* 851.8 (Paro, I/II d.C.) ...τ[ί]c ἀπλήτου πένθεος ὠφελίης. Tornando all'«insaziabile» traghettatore dei morti, si può citare anche *IGUR* 1149.15s. (Roma, IV d.C.), nel quale viene descritto il suo lugubre pasto¹⁰³⁰: καὶ δίκας ἀμφιλόγους ῥεικνὸν καὶ κώδιον ἄξειε, || λυπρὴν δαῖτα Χάρωνι· νέων δ' ἔμπηρ πεφίδησ.

7.1.4. Ade

Nella cultura greca, e in particolare nella tragedia e nell'epigramma sepolcrale, Ade è assai spesso il rapitore delle fanciulle non ancora maritate, la cui morte viene trasformata in un'unione sponsale con il dio dell'oltretomba; la metafora della «sposa di Ade» indica che la *parthenos* perita prematuramente ha ottenuto la morte invece del matrimonio, scopo e compimento della vita, e che quindi è scomparsa incompleta, non

¹⁰²⁶ Per questi epigrammi vd. BRUSS 2005, 121-124, 126s.

¹⁰²⁷ Un altro esempio del legame di Caronte con il mondo degli inferi, e in particolare del suo ruolo di traghettatore dei morti, è *IGUR* 1245.3 (Roma, III/IV d.C.) οὐκ ἔστι ἐν Ἄδου πλοῖον, οὐ πορθμεὺς Χάρων. Sempre per Caronte «rapitore» cf. anche *AP* 16.385.3 (anonimo) ἀφ' οὗ δὲ τοῦτον ἤρπασεν Χάρων, ἔδω, *App. Anth.* 2.769 κἂν οὐδὲν ἔσχεσ, πλὴν ἐφωρόθησ, Χάρων, || κακοῦργος ὦν κλῶψ, νυκτὶ τοῦτον ἄρπάσας.

¹⁰²⁸ Cf. VÉRILHAC 1982, 175.

¹⁰²⁹ In *Eur. fr.* 759a.71 K. è applicato a una divinità «insaziabile» dei mali degli uomini: ...τῶν δὲ κοὐν κακῶν, || τάλαινα μῆτερο, θεῶν τις ὡς ἄπλητος ἦν.

¹⁰³⁰ Cf. VAN UCHELEN 1994, 80 per l'«insaziabilità» del mondo dell'aldilà anche secondo la Bibbia: «It is also a place that, greedy and insatiable, is in expectation of new-comers (*Is.* 4.9; *Prov.* 30.16)».

ancora γυνή¹⁰³¹. Nella *Medea* di Euripide, per esempio, il dono nuziale del peplo e della corona si tramuta per Glauce in un ornamento funerario (vv. 980s. Ἔτι δὲ κόρυμβος) e la sua destinazione non è la dimora di Giasone, ma quella di Ade (vv. 1234s. ...ἤτις εἰς Ἄιδου δόμους || οἴχηι γάμων ἕκατι τῶν Ἰάκωνος)¹⁰³². Due casi notevoli tra gli epigrammi iscrizionali sono rintracciabili in *GVI* 1989.3s. (Panticapeo, II/I a.C.) ἔφθαε δ' ἀρπάξας Ἀΐδης, ἠράσσατο γάρ μευ, || Φερσεφόννας ἐκιδὼν κρέσσονα Φερσεφόναν, dove Ade s'invaghisce della defunta Teofile, vedendo in lei una nuova e «migliore» Persefone, e in *IGUR* 1234.7s. (Roma, III-IV d.C.), in cui egli rapisce la *nymphē* per sposarla (νύμφην δ', ἦ[ν] ε]οι ἐγὼ θεῖος τεὸς ἔτρεφον οἴῳ || τλήμονα νυμφεύων ἠρπασε πρόθε' Ἀΐδης)¹⁰³³. Altri esempi simili dello stesso tema, anche se non presentano il verbo ἀρπάζειν, sono *GVI* 1238.7s. (Egitto, I d.C.), dove la defunta vergine *loquens* lamenta di essere stata recisa dal dio dei morti come una rosa da un giardino (ὡς ῥόδ[ο]ν [ἐ]ν κήπωι [ν]οτίειν δροσεραῖσι τεθ[η]λόε || [αἰ]φνιδίως με λαβὼν ὄχετ' ἰὼν Ἀΐδης[c]), e *GVI* 1553.3s. (Creta, I a.C.), in cui la madre piange la figlia portata via dalla medesima divinità, incantata dalla sua bellezza e dalla sua virtù (ἠλθε δ' ὁ δυκ[πε]νθ[η]ε Ἀΐδης] καὶ ἀπήγαγε [ε] ὠ[κύ] || καλλ[ο]ύνην τὴν εὐν ἰκιδὼν [καὶ] <η>θος ἄμεμπτον)¹⁰³⁴.

SGO 14/11/01.1s. τίς ε' ἀπὸ [...]οις ἠρπ[ασε βάσκα]νοσ Ἄδης
(III d.C.) καὲ γάμον κουρίδιον καὶ συνζοιγί[ην καὶ Α]ύρ. Μάγνον κλυτὸν ἄνδρα

Nella clausola del v. 1 torna il medesimo lessico convenzionale che abbiamo avuto modo di analizzare al paragrafo 7.1.1 in riferimento alla Moira e ad altre divinità legate alla morte¹⁰³⁵. La sua presenza è verificabile anche nella poesia epigrammatica letteraria, in particolare in questi versi di un epigramma di Leonida o Meleagro dedicato a Erinna (*AP* 7.13.2-4), in cui compaiono il verbo ἀρπάζειν, il nome di Ade e l'aggettivo βάσκανος sempre nel'usuale contesto del matrimonio con la divinità dei morti:

Ἦρινναν Μουσῶν ἄνθεα δρεπτομένην
Ἄιδας εἰς ὑμέναιον ἀνάρπασεν. ἠ ῥα τόδ' ἔμφορον
εἰπ' ἐτύμως ἀ παῖε· βάσκανός ἐσσε', Ἀΐδα.

Nella poesia funeraria letteraria e iscrizionale Ade è il rapitore del defunto sin dal IV secolo a.C.¹⁰³⁶; in molti casi il suo nome è accompagnato da un epiteto negativo: si vedano *CEG* 591.5 (Attica, IV a.C.) πολύκλυτος, «causa di molto pianto», *SEG* 40.563.9 (Macedonia, II/I a.C.) ἀδιάλυτος, «senza ritorno», *CIRB* 126.2 (Panticapeo, I a.C.) ετυγνός, «odioso», e πένθιμος, «luttuoso», Crinag. *AP* 7.643.3 ἄλλικτος,

¹⁰³¹ Sulla «sposa di Ade» vd. ROSE 1925, 238, 242, SOURVINOU-INWOOD 1995, 250s. Sul modello dell'*Inno omerico a Demetra* vd. DEBLOUIS 1997 e in partic. p. 255 sulla sterilità del matrimonio con Ade. Su Ade e Persefone come autori del rapimento del defunto e il matrimonio nella morte delle vergini vd. WYPUSTEK 2013, 98-102, 122; vd. MURRAY-ROWLAND 2007, 221s. sul caso di Bauci in Erinna.

¹⁰³² SEAFORD 1987, 110.

¹⁰³³ Cf. NOLLÉ 1985, 128.

¹⁰³⁴ Per questi e altri esempi vd. SEAFORD 1987, 107, MASTROFRANCESCO 1999, 791 e in partic. WYPUSTEK 2013, 104-112 per *GVI* 1989.

¹⁰³⁵ Per la clausola βάσκανος Ἄδης cf. anche *GVI* 949.1 (Panticapeo, I d.C.), *GVI* 683.5 (Creta, I d.C.), *SGO* 16/43/04.2 (Frigia, II/III d.C.).

¹⁰³⁶ Vd. p. es. Meleag. *AP* 7.476.7s., *GVI* 1541.2 (Cos, II/I a.C.), *GVI* 1590.1 (Atene, II d.C.). Ma nel contesto amoroso, come nel celebre epigramma di Callimaco 41.1s. Pf., a essere rapita da Ade è anche l'anima innamorata che si sente morire: ἦμικύ μευ ψυχῆε ἔτι τὸ πνεόν, ἦμιυ δ' οὐκ οἶδ' || εἴτ' Ἔρος εἴτ' Ἀΐδης ἠρπασε, πλὴν ἀφανέε.

«inesorabile», *AP* 7.221.5 (anonimo) δυσκίνητος, «inflexibile», Iul. Aegypt. *AP* 7.599.6 εὐρυβίης, «fortissimo»¹⁰³⁷.

7.1.5. Plutone

SGO 16/31/83A.5s. (300 d.C. circa) ἀλά με Πλουτεῦς || ἤρπαξε κουριδίης γαμέτης Δημητριανῆς

Plutone, il cui nome è attestato a partire dai tragici, non compare nelle iscrizioni metriche sino alla fine del IV secolo a.C., quando, anche per influsso dei culti di Eleusi, può essere associato alla sposa, Persefone o Core (p. es. in *CEG* 571.7, Attica, IV a.C. ...παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κεῖνται). Il suo nome, legato al πλοῦτος e al benessere, rievoca l'aspetto piú benevolo dell'Ade¹⁰³⁸.

Nella letteratura greca l'immagine di Plutone «rapitore» si trova generalmente in riferimento al ratto di Core¹⁰³⁹. Per quanto riguarda la poesia sepolcrale, questa divinità è presentata – benché con una minore frequenza rispetto alle Moire o Ade – anche come rapitrice dei defunti reali. Uno tra i testi piú rilevanti che apostrofa direttamente il «signore» dei morti ha per protagonista una bambina ingiustamente portata via, sottoterra: *IGUR* 1344 (Roma, II d.C.?) οὐχ ὁσίως ἤρπαξεσ ὑπὸ [χθόνα], κοίρανε Πλουτεῦ, || πενταέτη νόμφην πᾶσιν ἀγαλλομένην¹⁰⁴⁰. Un altro caso di morte prematura è descritto in *SGO* 08/05/04.10-12 (Misia, data inc.), in cui è il defunto rapito a parlare e a commiserare i genitori, che, con la sua scomparsa precoce determinata da Plutone, non vedono piú la luce, ossia il loro figlio: ...Πλούτων | ἤρπαξέ με καὶ οὐκέτι [ὄρωσιν] | γλυκὸν αὐγὰν οἱ με [τέκο]ντο... Un testo piú recente (*SEG* 26.405.3, Corinto, età cristiana) associa nel rapimento dal mondo dei vivi la figura di Plutone e una causa piú concreta, un morbo, a meno che non si consideri il λοιμὸς ἀμείλικτος come un'apposizione della divinità: λοιμὸς ἀμείλικτος κ(αὶ) ἀνάροσις <ἤρπαξε> Πλουτεῦς. Tra gli epigrammi dell'*Antologia Palatina* ricordiamo, anche se non contiene esplicitamente il verbo ἀρπάζειν, Diog. Laert. *AP* 7.130.4, dedicato al sofista Protagora, il quale, esiliato da Atene per empietà, non riesce a sfuggire a Plutone: Παλλάδος ἄστυ φύγες, Πλουτέα δ' οὐκ ἔφυγες.

7.2. Il Dio cristiano

Vediamo ora in quali nuovi contesti il verbo ἀρπάζειν, fortemente connotato in senso tradizionale e funerario, viene utilizzato dagli autori di epigrammi cristiani. Non solo avviene uno scambio di soggetto dagli dèi al Dio cristiano, ma si assiste anche a una sottile risemantizzazione in senso positivo: l'essere rapiti dal mondo terreno verso una dimensione ben preferibile, quella del paradiso, sottintende in realtà la benevolenza dell'azione divina, benché inizialmente ne si percepisca – come abbiamo visto per le divinità classiche – solo l'aspetto piú violento.

¹⁰³⁷ Ribadiamo che il medesimo aggettivo βάκκανος è attribuito a Ade in un epitimbio di Erinna, *AP* 7.712.2s., in cui si trova la stessa espressione di *AP* 7.13.4: στάλαν τῆ κατὰ γᾶς τοῦτο λέγοις Ἄϊδα· || "βάκκανός ἐσς, Ἄϊδα"...

¹⁰³⁸ Vd. BREMMER 1994, 103s., MASTROFRANCESCO 1999, 792s. (che porta anche esempi, viceversa, sulla crudeltà di Plutone), BREMMER 2002, 6, TSAGALIS 2008, 101s.; cf. WYPUSTEK 2013, 106, 109s., in cui si osserva che per la defunta Teofile di *GVI* 1989 divenire nell'aldilà la sposa di Plutone e non di Ade è un motivo di consolazione: Ade è sinonimo di morte e del destino che accomuna tutti i comuni mortali, Plutone invece di vita eterna nell'aldilà e di una condizione di privilegio per pochi eletti.

¹⁰³⁹ Cf. p. es. Apollod. *Bibl.* 1.29, Paus. 2.36.7.

¹⁰⁴⁰ Sul sintagma οὐχ ὁσίως e l'empietà del rapimento vd. VÉRILHAC 1982, 201s.

Prendiamo come punto di partenza il *Nuovo Testamento*¹⁰⁴¹, nello specifico 1 *Thess.* 4.13-18. Affrontando il problema della morte, Paolo intende rassicurare i fedeli cristiani prospettando un futuro in cui alla venuta del Signore risorgeranno prima i morti, poi loro. Allora «noi, che viviamo e che saremo ancora in vita, verremo rapiti insieme con loro nelle nubi, per andare incontro al Signore in alto, e così per sempre saremo con il Signore» (4.17 ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα cὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε cὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα). La destinazione dei fedeli «rapiti» sarà dunque non il mondo sotterraneo di Ade, ma il cielo, dove godranno per sempre della presenza di Cristo. Anche in 2 *Cor.* 12.2-4 Paolo descrive il proprio «rapimento» verso il terzo cielo e il paradiso (οἶδα ἄνθρωπον... ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον... ὅτι ἤρπάγη εἰς τὸν παράδεισον)¹⁰⁴².

Passando alla poesia sepolcrale, si possono prendere in considerazione gli epigrammi di Gregorio di Nazianzo come modello dello scambio di soggetto dalle divinità tradizionali al Dio cristiano. In uno di questi testi s'incontra ancora l'Invidia (*AP* 8.100.3 Καϊδάριον δὲ νέον Φθόνος ἤρπασεν...), ma nella maggior parte dei casi a rapire i defunti sono l'unico Dio (*AP* 8.69.1, 8.79.7), la Trinità (*AP* 8.3.1s., 8.53.2), Cristo (*AP* 8.41.2) e altre entità spirituali legate alla nuova fede, come gli angeli (*AP* 8.54.1)¹⁰⁴³.

Negli epigrammi provenienti dall'Asia Minore analizzati in questa sede il fenomeno dello scambio tra le divinità rapitrici classiche e quella cristiana risulta invece alquanto raro. Il caso piú eloquente è *SGO* 14/02/04 (Licaonia, data incerta), nel quale è Dio stesso a portare via con sé il giovane Diomede per evitargli l'incontro con il male e il peccato, ma soprattutto per concedergli una nuova sede nel paradiso e renderlo «immortale e immune da vecchiaia»¹⁰⁴⁴:

***SGO* 14/02/04.5-7**

...ὄν Θεὸς αὐτός

(data incerta) ἤρπασε πρὶν κακίη κόσμου φρένας ἐξαπάτησε
θήσιν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἐν Παράδεισσῳ

Questi versi, come l'intero epigramma, mostrano dal punto di vista formale e contenutistico una forte aderenza alla dizione tradizionale unita all'inserimento di elementi portati dalla nuova fede immediatamente riconoscibili dal lettore, e meritano pertanto un'attenzione particolare.

La clausola del v. 5, Θεὸς αὐτός, che introduce il nuovo soggetto monoteizzato e cristianizzato del verbo ἤρπασε, si rifà a un modello primariamente omerico (p. es. *Il.* 9.445, *Od.* 4.181), ripreso anche in altri carmi epigrafici¹⁰⁴⁵.

Il verbo ἀρπάζειν coniugato all'aoristo può occupare l'*incipit* dell'esametro, talora con il soggetto nel verso precedente, già nella poesia arcaica. Due casi esemplificativi sono il rapimento di Ganimede da parte di Zeus – la sorte del bel giovane tra gli immortali è assai simile a quella di Diomede (*Hymn. Hom. Ven.*

¹⁰⁴¹ Un'analisi di altri testi del *Nuovo Testamento* ed epigrafici che presentano il tema dell'essere condotti da Dio o dagli angeli nell'aldilà è in PERES 2003, 186-196. Tra i primi ricordiamo *Lc.* 16.22, dove Lazzaro è accompagnato dagli angeli nel seno di Abramo, e 23.43, dove Cristo si accinge a portare con sé il buon ladrone in paradiso.

¹⁰⁴² Sulla visione avuta da san Paolo in 2 *Cor.* 12.2-4 e altri esempi di ammissioni anticipate al regno di Dio nella Bibbia vd. LANE FOX 1991, 406, 429, VAN UCHELEN 1994, 87, DESTRO - PESCE 2011, 359, 371-375, CAPONE - UGENTI 2014, 113-125.

¹⁰⁴³ Aggiungiamo il carro di Elia in *Carm.* 1.2.1.322 (già visto al par. 7.1.1, n. 1), che rapisce il profeta verso il cielo: ...Ἠλίαν δὲ πρὸς οὐρανὸν ἤρπασεν ἄρμα. Per l'aspetto iconografico cf. STRONG 1915, 149, 227s.

¹⁰⁴⁴ Sul quale vd. PERES 2003, 193s. Il rapimento da parte della divinità può dunque avere anche esito positivo, onorare l'estinto e divenire un motivo consolatorio già nella cultura classica: WYPUSTEK 2013, 195.

¹⁰⁴⁵ Cf. *IG* V,2 312.1 (Mantineia, II d.C.), *IG* XII,3 1189.3 (Melo, data inc). Per altre sedi nell'esametro del sintagma Θεὸς αὐτός in Omero e nei poeti successivi cf. *Hom. Od.* 16.197, *Callim. Iov.* 2, *Gr. Naz. Carm.* 2.2.1.185.

202s. η τοι μὲν ξανθὸν Γανυμήδεα μητίετα Ζεὺς || ἤρπασεν ὄν διὰ κάλλος ἴν' ἀθανάτοισι μετείη¹⁰⁴⁶ – e di Persefone, strappata alla madre, da parte di Aidoneo (Hes. *Th.* 913s. ἦ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἦν Ἀιδωνεύς || ἤρπασεν ἥσ παρὰ μητρός, ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς)¹⁰⁴⁷.

Con l'espressione «rapì prima che...» (ἤρπασε πρίν...) negli epitimbi viene solitamente introdotto un valore positivo che il defunto prematuro non ha fatto in tempo a conoscere, come la prima barba sulle guance per i giovani uomini, il matrimonio e i figli, il ritorno a casa da un paese straniero¹⁰⁴⁸. Già in *SEG* 28.581.5 si può tuttavia notare una variazione nel tema consueto: la defunta è stata rapita dalla Moira prima di sposarsi e di unirsi al legittimo sposo, ma accanto a quest'elemento di compianto l'epigramma sostiene che la morte prematura ha consentito alla sua *psyche* di non soffrire alcun male, anzi, di raggiungere, pura e illibata, la divinità. Pertanto il rapimento dal mondo terreno comporta in realtà conseguenze positive per l'estinto¹⁰⁴⁹. Accanto al consueto tema del lutto che vede la morte come un atto violento che strappa l'uomo al suo ambiente e ai suoi affetti si affaccia in tal modo un sottile tema consolatorio, implicito peraltro già nella storia di Ganimede, che condivide la condizione d'immortalità degli dèi. Anche nel caso di Diomede vi è un male fortunatamente evitato dal protagonista scomparso, ossia l'essere ingannato dalla κακίη κόσμου. Un tema e un lessico simili sono rintracciabili in *GVI* 956.1s. (Tracia, II d.C.), che osserva come la piccola protagonista di quattro anni sia stata «rapita» da Ade prima ancora di «essere iniziata alla cattiveria»: πρίν με μυθηθῆναι κακίης, ἔτι νήπιον οὐσαν || Λογγεῖναν Ἰαιδη[c] ἤρπασε τετρ[αέτιν]; da aggiungere sono anche *GVI* 136.3 (Dalmazia, III/IV d.C.), per una bimba che non ha «assaggiato» la κακότης e anzi si è unita alle anime sante (ἐν τριτάτῳ δὲ λέλοιπε βίον, κακότητος ἄγευστος), e *SEG* 30.284.1 (Attica, III d.C.), che, nell'integrazione proposta, presenterebbe un lessico e un concetto analoghi ([πρίν κακότητ' ἐν]όησας, ἔτλης τὸ πα[νύστατον ἄλγος])¹⁰⁵⁰.

Anche la clausola del v. 6 dell'epigramma per Diomede, φρενας ἐξαπάτησε, segue il modello arcaico. Il poeta poteva infatti avere in mente Hes. *Th.* 889 τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλω φρένας ἐξαπατήσας, dove Zeus trae in inganno l'animo di Metis che sta per partorire Atena, e *Hymn. Hom. Ven.* 7 τριεὶς δ' οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατήσασθαι, che introduce le sole tre divinità che Afrodite non è in grado d'ingannare, Atena, Artemide ed Estia¹⁰⁵¹. Al riutilizzo formale di questi versi si accompagna tuttavia uno scarto di significato, in quanto Diomede non viene raggirato da Dio, anzi viene da lui preservato dalla frode della cattiveria del mondo. Anche la stessa κακίη κόσμου – quest'ultimo contrapposto alla positività del paradiso – pare un concetto nuovo, tipicamente legato al linguaggio cristiano¹⁰⁵², incastonato all'interno di un verso complessivamente coerente con la dizione tradizionale, anche se con una

¹⁰⁴⁶ Su questo rapimento vd. VERMEULE 1979, 164-167.

¹⁰⁴⁷ Altri esempi successivi del verbo ἀρπάζειν all'aoristo nell'incipit dell'esametro: *CEG* 590.6 (Attica, IV a.C.), Meleag. *AP* 7.476.8, QS 11.291, Pall. *AP* 7.610.1.

¹⁰⁴⁸ MAGNELLI 2004b, 53. Per la barba vd. p. es. *GVI* 1057.3s. (Preneste, III d.C.), per il matrimonio *GVI* 1275.4 (Tessalonica, II d.C.), *SGO* 16/23/12.2 (Frigia, II d.C.), *SGO* 04/05/05.5 (Lidia, III d.C.), *SEG* 28.581.3-5 (Tracia, III d.C.), per il ritorno *SEG* 26.1456.12-14 (Panfilia, IV d.C.). Sull'uso delle proposizioni temporali introdotte da πρίν nell'epigramma funerario vd. TSAGALIS 2008, 233s. Per un esempio del medesimo motivo nella letteratura cristiana in prosa (un fanciullo che non è riuscito a giungere all'età adulta) cf. Bas. *Hom. in Ps.* in *PG* 29.336.34s. διὰ τί τὸ παιδίον πρίν εἰς τελείωσιν ἔλθεῖν ἀνηρπάσθη.

¹⁰⁴⁹ Il tema della morte come liberazione dal dolore, per cui il defunto è definibile «beato», è già presente nella poesia arcaica, p. es. Hom. *Od.* 5.306, Theogn. 1013-1016: vd. DE HEER 1969, 47s.

¹⁰⁵⁰ Sul tema dell'inesperienza del male e del bene da parte dei morti prematuri vd. GRIESSMAIR 1966, 43, 99-101, VÉRILHAC 1982, 17s.

¹⁰⁵¹ Cf. un riutilizzo della clausola anche in *App. Anth.* 6.277.17 φράζεο δὲ μήπως σε δόλω φρένας ἐξαπατήσας. Su questo formulario e il modello arcaico vd. SOWA 1984, 53s., 68.

¹⁰⁵² Cf. p. es. Io. D. *B.I.* 184.13 ἀλλὰ πλάνη τις καὶ ἀπάτη τῆς τοῦ κόσμου κακίας. Sulla contrapposizione in questo testo tra κόσμος e paradiso vd. PERES 2003, 193s. Sul male del mondo per i cristiani vd. WILKEN 2006, 128s.

risemantizzazione in senso cristiano, per la quale Dio non è un ingannatore, ma al contrario un liberatore dal male del mondo.

Un procedimento simile si ha anche al v. 7, basato sul riutilizzo e la variazione di un verso formulare omerico, *Od.* 5.136, 7.257, 23.336 *θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα*¹⁰⁵³. I tre versi si trovano in contesti analoghi: nel primo, Calipso spiega a Hermes di aver voluto rendere immortale per sempre Odisseo¹⁰⁵⁴; nel secondo e nel terzo, Odisseo stesso riferisce questo medesimo fatto alla corte dei Feaci e alla sposa Penelope. La prima parte degli esametri, sino alla dieresi bucolica, presenta evidenti analogie lessicali anche con Hes. *Th.* 949 *τὴν δέ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρων θῆκε Κρονίων*, nel quale Zeus rende immortale Arianna. Ribadiamo inoltre l'analogia della situazione di Ganimede, rapito sempre da Zeus per poter vivere tra gli dèi, in *Hymn. Hom. Ven.* 203 *ἤρπασεν ὄν διὰ κάλλος ἴν' ἀθανάτοις μετείη*¹⁰⁵⁵. I due aggettivi ἀθάνατος e ἀγήραος (o simili, come ἀγήρατος) riferiti al defunto sono accostati anche in altri carmi epigrafici, nei quali si afferma che la persona scomparsa, ora che ha raggiunto l'aldilà, non è più mortale né deve temere la vecchiaia. Tra gli esempi possibili, oltre a *GVI* 438a.2 (Tracia, II d.C.?) e *IGUR* 1300 (Roma, data inc.), segnaliamo *IGUR* 1163.5 *ψυχὴν ἀθανάτην ἀγήραον ἐκ Διὸς αἴτης* (Roma, II/III d.C.) per la similarità di struttura rispetto a *SGO* 14/02/04.7 (e, primariamente, al suo modello omerico ed esiodeo): gli aggettivi sono collocati nella stessa sede dell'esametro¹⁰⁵⁶.

Ma nell'epigramma per Diomede la prima porzione di verso, tradizionale, viene unita a una clausola nuova, di derivazione cristiana: l'adonio ἥματα πάντα, un'indicazione di tempo che allude all'eternità della condizione d'immortalità propria degli dèi, viene infatti sostituito dal nuovo luogo di felicità, il paradiso, che attende il defunto rapito da Dio. Il sintagma ἐν παραδείσῳ o espressioni metricamente equivalenti ricorrono nell'adonio finale tra l'altro negli *Oracoli sibillini* (1.30) e nei *Carmi* di Gregorio di Nazianzo (p. es. 60.553.8, 60.634.11), oltre che nelle iscrizioni metriche (*IC* II x 21.2, Creta, V d.C.)¹⁰⁵⁷.

Al termine dell'analisi dei tre versi di *SGO* 14/02/04 sopra riportati è opportuno rilevare come questi presentino evidenti somiglianze con *SGO* 04/05/07.5-8 (Lidia, I-II d.C.?)¹⁰⁵⁸:

μητρὸς Μελιτίνης, θοῆνον λίπε, παῦε γόοιο,
ψυχῆς μνησαμένη, ἦν μοι Ζεὺς τερπικέρανος
τεύξας ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα
ἀρπάξας ἐκόμισσ' εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα.

¹⁰⁵³ DRESKEN-WEILAND 2007, 300. Cf. anche Hes. fr. 23a.24 M.-W. *θῆκεν δ' ἀθάνατο[ν καὶ ἀγήρ]αον ἥμα[τα πάντα]*.

¹⁰⁵⁴ Cf. VERMEULE 1979, 131, VERNANT 1986, 62-64, WYPUSTEK 2013, 167.

¹⁰⁵⁵ Vd. NAGY 1979, 197. Raggiungere l'Olimpo, come avviene per Ganimede, è un espediente per evitare la morte: VERMEULE 1979, 128; vd. anche p. 143 per una valutazione dell'essere ἀθάνατος καὶ ἀγήραος: «It is a daydream the heroes of Greek poetic fiction consistently reject. Immortal men like Ganymede or Tithonos are not heroes in cult or literature; they are interesting attractive figures, instructive for some antique beliefs, but they cannot exert the same power over the mind as men who die». Sulla figura di Ganimede nei carmi epigrafici vd. GARULLI 2012, 236s. e in partic. WYPUSTEK 2013, 130-134; per la sua interpretazione come immagine dell'anima trasportata in paradiso presso i cristiani cf. anche BLACK 1986, 147.

¹⁰⁵⁶ Secondo WYPUSTEK 2013, 33, espressioni come ἀθάνατον καὶ ἀγήραον sottolineano, oltre all'immortalità del defunto, anche la sua «indestructibility». Per l'immagine dell'anima «immune da vecchiaia» anche in altri carmi epigrafici cf. p. es. il più antico *CEG* 548.1-3 (Atene, IV a.C.) *ψυχὴ... || θάλλει ἀγήρατος...* Cf. inoltre *IGUR* 1358.4s. (Roma, III d.C.), dove la *psyche* non è più mortale, come un tempo, ma gode della compagnia degli dèi: *τὴν συνετὸν ψυχὴν μακάρων εἰς ἀέρα δοῦσα || πρόσθεν μὲν θνητῆ, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος*. Per altre attestazioni cf. LE BRIS 2001, 95, GUTZWILLER 2010, 231.

¹⁰⁵⁷ Per altre sedi cf. Gr. Naz. *Carm.* 1.2.3.24 *Ἀδὰμ ἐν παραδείσῳ, Μωϋσὴς ἐν ὄρει Σινῶ, IG* VII 1688.3 (Beozia, IV d.C.) *οὐνεγεν ἐν παραδείσῳ ἐν ἀθανάτοις λάχε κληῖρον, GVI* 1907.6 (Mediolanum, IV/V d.C.) *ἐνθάδε κοῦμα λιπὼν ἐς παραδίσκου ἔβη*. Il sintagma pare ispirato all'episodio evangelico in cui Gesù morante promette al buon ladrone di essere con lui ἐν τῷ παραδείσῳ (Lc. 23.43). Su *IC* II x 21 vd. BILE 2002, 135-137.

¹⁰⁵⁸ Su quest'epigramma vd. LE BRIS 2001, 86s., 94s., 105s., WYPUSTEK 2013, 145s.

Il rapimento verso il cielo e l'immortalità è un tema consolatorio per la madre dell'anonima defunta¹⁰⁵⁹. In questo caso il soggetto del verbo ἀρπάξας (collocato nell'*incipit* del verso, come ἦρπασε in *SGO* 14/02/04.6, sebbene le due forme verbali presentino altrettante differenti strutture metriche) è la massima divinità classica, Zeus, indicato con una formula omerica¹⁰⁶⁰. Il v. 7 riprende il medesimo verso formulare dell'*Odissea* visto sopra, sostituendo θήκειν con τεύξας e mantenendo invece invariata la clausola ἦματα πάντα. La destinazione della *psyche* della defunta, il cielo trapunto di stelle, è specificata nel secondo emistichio dell'esametro successivo e marcata dall'utilizzo di un'altra formula omerica, εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα¹⁰⁶¹. Le corrispondenze tra i due epigrammi riguardano dunque l'uso del verbo ἀρπάζειν, avente come soggetto Zeus e il Dio cristiano, che «rapiscono» i defunti per renderli liberi dalla morte e dalla vecchiaia (la disposizione degli aggettivi nell'esametro coincide), il motivo dell'immortalità e la destinazione in cui questa si concretizza, il cielo e il paradiso. Tali analogie dimostrano il permanere di un immaginario e di un formulario comuni nell'epigramma classico e in quello cristiano, sebbene gli autori appartengano a epoche e fedi diverse.

7.3. Il rapimento generico dalla realtà terrena

I due epigrammi simili dedicati ai sacerdoti Gregorio e Apollinario usano il verbo ἀρπάζειν alla forma passiva, senza la specificazione dell'entità che ha rapito i defunti; viene invece indicata la realtà a cui essi vengono sottratti, l'assemblea e il popolo cristiano.

1. *SGO* 14/07/03.3 (data incerta) ἀρπαγεῖς ταχέως ἀπ' ἐκκλησίης τε καὶ λαοῦ
2. *SGO* 24/21.3 (età cristiana) ἀρπαγεῖς ταχέως ἀπ' ἐκκλησίης τε καὶ λαοῦ

Il verbo ἀρπάζειν al passivo (per lo più al participio) può non essere accompagnato dal complemento d'agente, bensì da altre informazioni, come l'età del defunto o la sua destinazione dopo la morte¹⁰⁶².

Tra le realtà terrene positive da cui il defunto è allontanato introdotte dall'espressione «rapire qualcuno da» o «essere rapito da», con la preposizione ἀπό¹⁰⁶³, compaiono prevalentemente la casa (*GVI* 851.1, Paro, I/II d.C.) e gli affetti familiari, soprattutto relativi al rapporto tra coniugi (*GVI* 2038.1s., Taso, II/I a.C.: la camera nuziale; *GVI* 447.3, Tessaglia, IV d.C.: il marito; *Iul. Aegypt. AP* 7.599.5s.: l'abbraccio del marito) e tra genitori e figli (*GVI* 705.5, Taso, I a.C.: la madre; *SEG* 22.355.4, Elide, II d.C.: il grembo materno), e altri elementi convenzionali, come la luce del sole (*GVI* 1883.3, Napoli, I/II d.C.; *Iul. Aegypt. AP* 7.601.3). Anche i presbiteri Gregorio e Apollinario sono stati costretti ad abbandonare la più allargata famiglia della comunità cristiana da loro guidata.

¹⁰⁵⁹ Si noti che la clausola παῦε γόοιο è costruita per contrasto sul corrispondente ἐξῆρχε γόοιο (Hom. *Il.* 18.151 etc.), una formula tecnica che introduce il lamento funebre.

¹⁰⁶⁰ Cf. p. es. Hom. *Od.* 14.268. In questo caso, come pure nella vicenda di Ganimede, Zeus può essere considerato «a saviour», che introduce la defunta in una prospettiva di «salvation and happiness in the afterlife»: WYPUSTEK 2013, 154s. Per un diverso es. di rapimento da parte di Zeus, Lucill. *AP* 11.88, vd. ROZEMA 1974, 284s.

¹⁰⁶¹ Cf. p. es. Hom. *Od.* 12.380.

¹⁰⁶² Vd. *GVI* 1759.4 (Atene, III a.C.), *GVI* 1090.3 (Alessandria, II d.C.?) per l'età e *GVI* 1275.8 (Tessalonica, II d.C.), *GVI* 1245.7 (Egitto, II/III d.C.) per la destinazione nell'aldilà.

¹⁰⁶³ Il motivo è tipico non solo dell'epigramma funerario: per altri generi letterari cf. p. es. Eur. *Hec.* 513 ὄλωλας, ὦ παῖ, μητροῦς ἀρπασθεῖς ἄπο (la madre) e il più tardo Nonn. *D.* 9.176 ἀρπάξας νέα τέκνα πολυγλαγέων ἀπὸ μαζῶν (le mammelle colme di latte). Sul rapimento dal seno materno vd. VÉRILHAC 1982, 182.

Notiamo in conclusione di questo paragrafo come nella poesia cristiana successiva il significato tradizionale del verbo ἀρπάζειν possa anche essere rovesciato. In alcuni versi di Romano il Melodo Cristo «rapisce» Lazzaro dalla mano di Ade, ossia lo strappa alla morte facendolo vivere: ...τὸν γὰρ Λάζαρον οἶδαμεν ὅτι || τῆς τοῦ Ἰακώβου χειρὸς ἐξήρπασε Χριστός (14.5.3 M.-Tr.). Similmente Eliseo «da vivo risuscitò un cadavere e da morto strappò a Thanatos il cadavere che era stato gettato su di lui», restituendogli la vita: ζῶν γὰρ νέκυν ἐξανέστησε, καὶ θανὼν τοῦ θανάτου ἀφήρπασε || τὸν νεκρὸν τὸν αὐτῷ προσριφέντα (14.16.6s. M.-Tr.)¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶⁴ La risurrezione di Lazzaro è narrata in Io. 11.1-44. Gli episodi aventi Eliseo come protagonista cui allude il poeta si trovano in 2 Reg. 4.8-37, 13.20s. e sono brevemente sintetizzati in Sir. 48.13s.

CAPITOLO 4

LA SEPOLTURA, IL LUTTO E LE REAZIONI DEI VIVI ALLA MORTE DEI DEFUNTI

1. ACCENNI ALLE CERIMONIE FUNEBRI

Nella classicità il rituale funerario, dalla *prothesis* al *threnos*, rappresenta il γέρας θανόντων tanto spesso evocato dalle iscrizioni tombali. Il lamento sul defunto ne costituisce una parte, che viene riattivata ogni volta che un passante legge l'iscrizione e compiangere lo scomparso¹⁰⁶⁵. In alcuni epigrammi sono riconoscibili allusioni a precisi momenti del rituale e alle modalità di sepoltura del defunto¹⁰⁶⁶.

1. *SGO 16/31/15.18 (III d.C.)* τιμῆ τῆ μεγάλης παρὰ πάτρης παρεπέμφθη
SGO 16/36/01.2 (data incerta) ην γονῖς ἰστεφάν[ωσαν] κ' ἀπόγαμον ἐνθάδ' ἔπενψαν

I versi descrivono l'azione compiuta dai concittadini di accompagnare alla sepoltura i defunti: in tal senso il verbo πέμπειν è quasi un termine tecnico. Lo si ritrova per esempio in *GVI 1242.3* (Atene, I/II d.C.), dove la madre porta alla tomba il figlio (ὄν μάτηρ πέμψα[σα χνοώμεν]ον ἄρτι γέν[ει]α), e in 1556.4 (Alessandria, III d.C.?), che menziona il lutto di tutta la parentela per la precoce scomparsa della defunta (cὲν γὰρ ἀνὴρ προέπεμψε καὶ ἀδελφοὶ σου συνόμαιμοι). In un epigramma di Gregorio, che reitera lo stesso verbo, la madre Nonna viene scortata fuori dalla chiesa dov'è morta: *AP 8.68* πέμψατε ἐκ νηοῦ θεοειδέα Νόνναν ἅπαντες, || πρέσβειραν μεγάλην πέμψατ' ἀειρομένην.

2. *SGO 09/05/12.1 (età imperiale)* πῦρ μὲν κάρκας ἔκαυσε, τὰ δ' ὄστέα ἐνθάδ' ἔνεστιν

Poiché il corpo attende la risurrezione, in genere i cristiani adottano l'inumazione, riprendendo una pratica già giudaica, anche se non manca chi preferisce essere cremato, e favoriscono le sepolture multiple¹⁰⁶⁷. L'esordio del testo sembra rimarcare la diversa sorte della «carne» dell'estinto, consumata dal fuoco, e delle sue «ossa», che giacciono nella tomba. Secondo un'osservazione di Bruss, il riferimento alle ossa del defunto è normale negli epitaffi che descrivono le tombe come immediatamente presenti – fatto indicato dai deittici – ed effettivamente contenenti le spoglie: nel caso di quest'epigramma, la sepoltura si trova ἐνθάδ'. Un esempio opposto è *AP 7.651*, di Euforione, dove «quelle» ossa del naufrago (v. 1 ὄστέα

¹⁰⁶⁵ BRUSS 2005, 68. Cf. VERMEULE 1979, 2, che spiega come il rito funebre faccia parte del passaggio del defunto dal mondo dei vivi al mondo dei morti. Le modalità della sepoltura nel mondo omerico e classico sono descritte in ALEXIOU 1974, 5-23, ECKER 1990, 12-44, MIRTO 2007, 56-80. Sulle tipologie e le caratteristiche dei cimiteri cristiani vd. TESTINI 1958, 75-111 e ALEXIOU 1974, 24-35 per la sopravvivenza del lamento rituale anche nella cristianità e lo svolgimento del rito, dalla preparazione del corpo alla processione funebre sino alla sepoltura e ai momenti rituali e al lutto, con le relative variazioni in senso cristiano; vd. in partic. p. 32 per un'osservazione sui riti successivi alla sepoltura: «The ancient *triakóstia* [...] were replaced by a memorial on the fortieth day, since that is how Moses was lamented by his people. Instead of dirges and invocations there were to be psalms, hymns and prayers. But the ritual remained the same». Va ricordato che le notizie relative al lamento sono trasmesse dai Padri della Chiesa, che ne condannano gli eccessi e gli aspetti più vicini al paganesimo: vd. p. 34 e SAMELLAS 2002, 72-84.

¹⁰⁶⁶ Vd. DAY 1989, 23-28 per gli elementi che alludono al rituale funerario nell'epigramma arcaico. Un esempio è rappresentato da *CEG 159* (Taso, 500 a.C.) [ὄ]στις μὴ παρ[ετ]ύνηται, ὅτ' ἐ[χ]ε[ρ]ερόν με θ[αν]όντα, || νῶν μ' ὀ[λο]φροάσθω..., dove si presuppone che il passante non fosse presente all'*ekphora*: vd. FRIEDLÄNDER-HOFFLEIT 1948, 88.

¹⁰⁶⁷ Sulle modalità di sepoltura vd. TESTINI 1958, 76-80; cf. anche HOSKINS WALBANK–WALBANK 2006, 282 e pp. 268-274 per un esempio di sepoltura cristiana a Corinto.

κεῖνα, ovvero che si trovano lontano dalla sepoltura fittizia) sono in balia delle onde del mare che le scagliano sulla spiaggia¹⁰⁶⁸.

Dal punto di vista lessicale, il secondo emistichio del verso si può forse accostare all'anonimo *AP* 7.48.3 *μοῦνα δ' ἔνεστι τάφῳ πολυδακρῦφ ὀκτέα κωφά*. Il motivo della contrapposizione tra la carne del defunto bruciata dal fuoco e le ossa che riposano nella terra, con un lessico analogo, si trova in altri epigrammi iscrizionali anche databili all'età classica¹⁰⁶⁹. In altri casi sia le ossa che la carne vengono ricevute dalla tomba, mentre l'anima dell'estinto raggiunge un'altra destinazione: il contrasto quindi non riguarda più le ossa e la carne, ma – come abbiamo ribadito più volte – il corpo e l'anima. Si veda p. es. *CEG* 545.1s. (Atene, IV a.C.) *ὀκτέα μὲν καὶ κάρακας εἶχει χθὼν παῖδα τὸν ἠδύν, || ψυχη δὲ εὐσεβέων οἴχεται εἰς θάλαμον*.

Alcuni testi contengono riferimenti ai doni offerti al defunto¹⁰⁷⁰. Di *SGO* 16/31/83B.16, 23 sottolineiamo gli epiteti *πένθιμα* (con cui solitamente sono caratterizzate le realtà legate al lutto, come il dolore, i lamenti, le lacrime, *Ade*) e *κόμεια* applicati ai doni¹⁰⁷¹.

- 3. *SGO* 16/31/83B.16s.** ὄς πενθε[ῖ] πένθιμα δῶρα
(300 d.C. circa) ἃ μυ[ή]μης χάριν ἔλαβον ὄδε
SGO 16/31/83B.20 ἦν κὲ δῶρα λαβόν ἰς Α[ἰδ]αιο κομίζω
SGO 16/31/83B.23 δῶρα πάτρης ἔλαβον κόμ[ε]ια τύνβῳ ἀφενγῆ

Il primo emistichio di *SGO* 16/31/83B.23 coincide con quello di *SGO* 16/31/93D.13, avente come soggetto la defunta Ammia; si tratta di un altro esempio della circolazione di formulari analoghi all'interno della medesima area geografica:

- 4. *SGO* 16/31/93D.13s.** δῶρα πάτρης ἔλαβ[ον] συνηλικίης τε ἀπάτης
(300-350 d.C.) δῶρ[ά] τ' ἀλεγινῶν κὲ πενθαλέου θαν[ά]τοιο
- 5. *SGO* 02/09/28.2s.** Κλαυδίη οἰχομ[έ]νων σε Δίκη κυ[δ]ήνατο τύμβῳ
(IV-V d.C.) κουριδίῳ καθ[α]ρὸν δὲ δέμας [συ]μεῖξεν ἀκοί[τ]η]

L'unione nella morte di persone che in vita si sono amate, dopo la separazione causata dal decesso di una di esse, rappresenta un motivo consolatorio tipico soprattutto dell'Oriente greco: vi si esprime il desiderio di essere sepolti non solo nella terra patria, ma anche tra le persone care, non tra estranei. Solitamente a giacere in una tomba comune o attigua sono coppie di sposi (p. es. *SGO* 16/04/03.1s., Frigia, II

¹⁰⁶⁸ BRUSS 2005, 130. Sull'uso del termine *ὀκτέα* negli epitaffi vd. CAIRON 2009, 230. Su un'altra *unctura* tipica, *ὀκτέα καὶ σποδιή*, vd. GARULLI 2012, 268s. Un'analisi delle immagini legate alle ossa è inoltre in GARULLI 2005.

¹⁰⁶⁹ P. es. *CEG* 98 (Atene, V a.C.), *GVI* 1827.5s. (Alessandria, III a.C.). Sul fuoco che divora il corpo del defunto cf. VERMEULE 1979, 109. Nell'immaginario classico la consumazione del corpo da parte del fuoco può essere un mezzo per raggiungere l'immortalità: VAN LIEFFERINGE 2000, in partic. pp. 106, 114.

¹⁰⁷⁰ Per le offerte funerarie nel mondo classico, tra cui figurano alimenti, fiori e lumi, vd. CUMONT 1949, 29-54; sui fiori vd. SANDERS 1971, 458, CUGUSI 1985, 267.

¹⁰⁷¹ Per *SGO* 16/31/83B.6 cf. l'analoga lessicale con Iamb. *Protrep.* 53.13s. ὡς φαειν οἱ σοφοὶ τῶν ποιητῶν, ἐν Ἄιδου κομιζόμεθα τὰς δωρεάς. Il nesso *κόμια δῶρα* si rintraccia anche in *TAM* V,1 225.8s. (Lidia, I a.C.). Per ἐναίσιμα δῶρα vd. DIETRICH 1965, 253.

d.C.), ma si trovano anche intere famiglie (p. es. *SGO* 11/05/05.7s., Ponto, dopo la fondazione di Costantinopoli)¹⁰⁷².

2. CARATTERISTICHE DELLA SEPOLTURA

Per descriverne le caratteristiche esteriori, specialmente la bellezza, l'imponenza o la semplicità – spesso contrastante con l'importanza del defunto –, ai vari termini utilizzati per indicare la tomba sono associati alcuni aggettivi. Questi vengono ripresi per lo più dalla poesia classica, in particolare dall'epica arcaica, in cui connotano oggetti generici o altre realtà concrete, come gli elementi del paesaggio.

1. *SGO* 09/07/08.5s. (VI d.C.) Πέτρος δὲ γνωτὸς **σταθερὴν πλάκα τήνδε χαράξας**
ετῆσεν ἀποφθειμένῳ τοῦτο γέρας παρόχων

La conclusione dell'epigramma per Eutropio immortalava il gesto compiuto dal fratello Pietro di incidere l'iscrizione sulla lastra di pietra come ultimo *γέρας* allo scomparso. Notevole è l'impiego dell'aggettivo *σταθερός*, il cui significato più normale nella poesia esametrica è «calmo», «tranquillo» (p. es. Gr. Naz. *Carm.* 2.1.10.32, riferito a un porto), meno frequentemente «stabile», «fisso» (p. es. Ap. Rh. 1.450, riferito al mezzogiorno, e Gr. Naz. *AP* 8.159.5, per una situazione di equilibrio dopo lunghi travagli)¹⁰⁷³.

L'aoristo e il futuro del verbo *χαράσσειν* nella clausola dell'esametro sono assai comuni nella tarda antichità, in particolare in Gregorio di Nazianzo e in Nonno, oltre che nella poesia epigrammatica, con una certa ricorrenza soprattutto nei carmi epigrafici dell'Asia Minore¹⁰⁷⁴.

2. *SGO* 14/02/03.2 (data incerta) εἰερεῖ πιετοτάτῳ τεῦξεν **περικαλλέα τύ[ν]βον**
3. *SGO* 14/02/05.6 (data incerta) πατρὶ [φίλῳ] καὶ μητρὶ **πε[ρικαλ]λέα τύμβον**

Rilevante è l'uso della stessa rara clausola in due carmi distinti, che rimarcano la bellezza del monumento funebre applicando insolitamente al *τύμβος* un epiteto omerico, *περικαλλέα*, in un nesso utilizzato, sempre a fine verso, da Gregorio di Nazianzo nei suoi epigrammi¹⁰⁷⁵:

AP 8.176.5 ὀππότε καὶ τοῦτόν τις ἐμὸν περικαλλέα τύμβον
AP 8.209.5 κάμοι χρυσοῦς ἔπερσε μέγαν περικαλλέα τύμβον

¹⁰⁷² Su questo tema vd. LATTIMORE 1942, 247-249, FUMAROLA 1952, 11, PERES 2003, 52s.; sul desiderio dei cristiani di riposare insieme ai fratelli nella fede vd. TESTINI 1958, 79.

¹⁰⁷³ *IG* II/III 2 3,1 3818.2 (Attica, V d.C.) lo applica alla più astratta *saophrosyne*.

¹⁰⁷⁴ Cf. questi esempi (i documenti epigrafici sono di datazione incerta): Archimel. *AP* 7.50.5, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.29.333, Nonn. *D.* 2.628, *Stud. Pont.* III 91.7 (Ponto), *MAMA* 6.306.2 (Frigia), *SGO* 14/07/03.6 (Iconio), *IGUR* 1338.2 (Roma). Sull'uso del verbo in alcuni epigrammi letterari ed epigrafici cf. rispettivamente LOZZA 2007, 104s. e SANTIN 2009, 252; in SANTIN 2010, 96, 98 si spiega il suo significato, ossia il rinvio all'incisione delle lettere sulla pietra.

¹⁰⁷⁵ Cf. anche la probabile integrazione di *Anth. App.* 2.653.5 *cō*μ' ἀποδυσάμενος δ' ἔλαχον περικαλλέα τύμβον. La bellezza del monumento è evidenziata sin dall'epigramma più antico: cf. p. es. *SEG* 49.505.1 (Beozia, VI a.C., sul quale vd. CASSIO 2007), *CEG* 18.2 (Attica, VI a.C.), *CEG* 42i.2 (Attica, VI a.C.), *CEG* 87.2 (Atene, V a.C.) e *CEG* 679.1 (Tera, IV a.C.). Sulla «bella tomba» vd. LE BRIS 2001, 138; sulla descrizione degli aspetti estetici del monumento funebre negli epigrammi del Nazianzeno vd. MORONI 2013, 56-59.

Esso è modellato sull'uso omerico (p. es. *Il.* 16.85 περικαλλέα κούρην, *Od.* 8.567 περικαλλέα νῆα, 18.292 περικαλλέα πέπλον) e costituisce un esempio del ritorno del medesimo tipo formulare. Si confronti anche la clausola περικαλλέεσ ἄγαλμα, già omerica (*Od.* 18.300) e tipica delle dediche votive (p. es. *IG V,1* 231, Argolide, VII d.C.)¹⁰⁷⁶.

4. SGO 14/03/01.1 (375-450 d.C.) εἴμα τόδ' ἄγλαιων κεκαμμένυ πῆδεσ ἄριετυ

Significativo è l'utilizzo in quest'epitaffio, pur formalmente assai difettoso, dell'aggettivo ἀγλαός, «splendido», assai usato in tutta la letteratura greca per descrivere divinità e persone (in particolare i figli, υἱοί e τέκνα, come in *Hom. Il.* 2.736), parti del corpo umano, prerogative di uomini e dèi come l'aspetto, la giovinezza, il nome e la gloria (p. es. *QS* 1.57 εἶδος), oggetti (soprattutto i δῶρα e gli ἔργα), elementi quali l'acqua, ambienti naturali e artificiali (p. es., rispettivamente, *Hom. Od.* 9.140 ὕδωρ, *Il.* 2.506 ἄλκοσ, *Ap. Rh.* 1.696 ἄριετυ)¹⁰⁷⁷. Non parrebbe invece mai applicato a termini indicanti la tomba, pertanto l'anonimo poeta avrebbe realizzato una *iunctura* rara.

5. SGO 14/02/11.1 (data incerta) ΔΕΛΑΟΝ τῶδε εἴμα τύμβ[ω] ἔπι πῆξε μέγιετον

Il monumento è caratterizzato da un «grandissimo *sema*» fissato sulla tomba. Il nesso εἴμα μέγιετον può essere confrontato con alcuni passi degli *Oracoli Sibillini*, in cui il termine εἴμα assume il significato generico di «segno» (3.337, 4.173, 12.56), mentre l'uso del verbo πηγνύναι nel contesto funerario è peculiare dei passi dell'*Odissea* che descrivono la realizzazione del tumulo per Elpenore, in particolare *Hom. Od.* 11.77 ταῦτά τέ μοι τελέσαι πῆξαι τ' ἐπὶ τύμβω ἐρετμόν, cui va aggiunto *Od.* 12.14s.; questi versi sono accostabili anche al più tardo *Nonn. D.* 5.523s., 15.350s. e a un altro carme epigrafico cristiano che presenta un lessico e un concetto assai simili, *SGO* 14/10/01.3 (Licaonia, IV/V d.C.) τοῦδ' ἄ[λ]οχο[ς] κε[δνή] στήλην ἐπὶ τύ[μ]βω [ἔ]πιηξεν.

6. SGO 14/03/04.6 (data incerta) ἰετήλην εὔτυκτον πῆξεν ἐπὶ εἴματι τῶδε

SGO 14/02/11.1 e *SGO* 14/10/01.3 sono analoghi anche a questo verso, nel quale è pure ben visibile l'aderenza al linguaggio tradizionale, omerico ed epigrammatico.

L'aggettivo εὔτυκτος, «ben lavorato», è tipicamente poetico e negli epitimbi metrici può descrivere la tomba¹⁰⁷⁸. Per l'uso del verbo πηγνύναι vd. *supra SGO* 14/02/11.1, n. 5; il verbo dell'epigramma è nella stessa collocazione metrica del sopra citato *Hom. Od.* 11.77. L'espressione ἐπὶ εἴματι τῶδε ritorna in altri epigrammi iscrizionali¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁶ Sull'aggettivo tradizionale περικαλλέεσ in Omero vd. DEE 2000, 577 e 2002, 911s. e sui nessi negli epigrammi cf. VOTTÉRO 2002, 76. Su περικαλλέεσ ἄγαλμα vd. LAZZARINI 1976, 278s., nn. 720, 728, DEE 2002, 93.

¹⁰⁷⁷ Per l'uso omerico vd. DEE 2002, 738.

¹⁰⁷⁸ P. es. *Hom. Il.* 13.26, *Ap. Rh.* 4.219, *Nonn. D.* 25.414, *IG VII* 3550.1 (Beozia, data inc., integrato). Per l'uso omerico vd. DEE 2002, 821.

¹⁰⁷⁹ *GVI* 366.1 (Argo, II/III d.C.), *IG VII* 1686.4 (Beozia, IV d.C.), *SGO* 14/05/02.1 (Frigia, data inc.). Cf. anche un verso di Manetone (4.410).

7. SGO 14/06/04.8 (350-380 d.C.) [αὐτοῖς] ἀεκητὸν μνη[μα τόδ' ἀένανον]

L'aggettivo ἀεκητός, «lavorato con arte», nella poesia greca è piuttosto raro; risulta relativamente frequente nell'epica arcaica¹⁰⁸⁰. In SGO 14/06/04.8 (Laodicea, IV d.C.) il composto εὐάεκητος è attribuito allo μνημα.

8. SGO 14/06/12.3 (III d.C.) τύμβον... || δίματό μ' ἔκτοθι πάτρης ἀρηρότα λαϊνέειν

La tomba *loquens* di Elladio presenta due caratteristiche di se stessa, una positiva, l'altra implicitamente deplorabile: è esteriormente ben costruita, ma si trova «lontano dalla patria». Nel lessico che la descrive si possono riconoscere termini omerici, tipici della tradizione epigrammatica ed espressioni forse ispirate alla produzione poetica più moderna.

Il participio del verbo ἀραγίσκειν normalmente è collocato prima della dieresi bucolica in tutta la poesia esametrica¹⁰⁸¹. L'aggettivo λαῖνός è usato già da Omero per connotare oggetti e ambienti di pietra e reimpiegato in vari generi poetici greci, con una notevole frequenza negli autori tardoantichi, soprattutto in Nonno; si trova al dativo e nella clausola dell'esametro p. es. in Gr. Naz. *Carm.* 2.1.45.177, nel nesso λαϊνέηρι... πλαξίν¹⁰⁸². Negli epigrammi tombali descrive frequentemente i vari termini tradizionali indicanti il monumento funebre, p. es. SGO 07/03/01.2 (Troade, III a.C.) λαϊνέωι κάματι, *GVI* 717.6 (Tessalonica, II d.C.) ετήλλην λαϊνέην, *CIRB* 147.5 (Panticapeo, III d.C.) μνήμασι λαϊνέοις, *IGUR* 1376.5 (Roma, data inc.) λαϊνέωι τύμβωι¹⁰⁸³.

Dal punto di vista formale, il sintagma ἔκτοθι πάτρης è costruito, con una variazione, sugli omerici ...θοάων ἔκτοθι νηῶν e ...ἔκτοθι μίμνε πυλάων (rispettivamente Hom. *Il.* 15.391 e 22.439), ripresi con una certa frequenza anche dalla poesia posteriore, come nelle clausole di Ap. Rh. 3.373 ἔκτοθι γαίης, QS 1.161 ἔκτοθι πύργων o Nonn. *D.* 20.266 ἔκτοθι χάρμης. Una notevole affinità si ha anche con la clausola epica τηλόθι πάτρης (più volte attestata in Omero, p. es. in *Il.* 1.30) e la sua variante ἄλλοθι πάτρης (Hom. *Od.* 17.318)¹⁰⁸⁴. Va notato che l'espressione dell'epigramma, forse modellata sulla clausola ἔκτοθι πέτρης di Ap. Rh. 4.1298, trova un'altra attestazione in un epitimbio di Gregorio di Nazianzo, *AP* 8.136.3 Ἀμφίλοχον κατέχω τυτθὴ κόνις ἔκτοθι πάτρης; un'assonanza fonica si ha anche con l'*incipit* del successivo Nonn. *D.* 47.170 ἔκτοθι πατρὸς ἔρκε... Potrebbe dunque trattarsi di un'espressione che conosce una certa diffusione nell'ambito della produzione poetica tardoantica e di area orientale.

¹⁰⁸⁰ P. es. Hom. *Od.* 23.189, Hes. *Op.* 546; per attestazioni successive cf. Antip. Sid. in *AP* 6.160.6 e Nonn. *D.* 15.181. Per l'uso omerico vd. DEE 2002, 775.

¹⁰⁸¹ Cf. p. es. Hom. *Il.* 4.134, *Od.* 7.45, Ap. Rh. 1.1163, QS 11.394, Nonn. *D.* 40.448, *AP* 9.656.15 (anonimo, Costantinopoli, V/VI d.C.).

¹⁰⁸² Cf. anche p. es. Hom. *Od.* 17.30 λαῖνον οὐδόν, Ap. Rh. 2.385s. νηὸν... λαῖνεον, Nonn. *D.* 35.96 λαϊνέοις βελέεειν.

¹⁰⁸³ Per altri nessi cf. anche SGO 09/12/04.2 (Bitinia, età imp.) λαῖνεον δῶ[μα], *GVI* 131.1 (Tracia, II/III d.C.) εἰκόνα λαϊνέην, *GVI* 739.6 (Imbro, III d.C.) πῶμ[α]τι λαϊνέω, *IGUR* 1158.2 (Roma, data inc.) [λάονακι] λαϊνέη. Sull'uso dell'epiteto e altri esempi vd. DEE 2002, 864s., SANTIN 2009, 250s.

¹⁰⁸⁴ Per alcuni riusi successivi di τηλόθι πάτρης cf. p. es. *GVI* 639.3 (Atene, III/IV d.C.), QS 5.540, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.16.67.

9. SGO 15/02/13.1s. (IV d.C.) Καβεῖνος... || ζωὸς ἐὼν τόδ' ἐτεύξεν ἔη ἐνὶ πατρίδι γ[αίη]

La situazione di Sabino è fortunatamente opposta a quella di Elladio, dal momento che egli da vivo ha potuto costruire per sé la tomba «nella sua terra patria». Il verbo è convenzionale, come pure la clausola ἔη ἐνὶ πατρίδι γ[αίη], per la quale vd. l'analisi di SGO 14/06/20.5 cap. 2, parr. 3 e 6.4, n. 8.

10. SGO 16/31/83B.29 (300 d.C. circa) μάρμαρον ἰετήλην, οικον βίον ἐλπίδα ταύτην

Altri epigrammi tombali impiegano l'aggettivo μάρμαρος (o simili) associato alla stele, in un nesso raro nella letteratura greca e rintracciabile, in poesia, solo nei carmi iscrizionali: si vedano GVI 1314.1s. (Tessaglia, I a.C.?) e IGUR 1214.1 (Roma, II d.C.)¹⁰⁸⁵.

11. SGO 16/31/83C.31 (300 d.C. circa) ἐγὼ γὰρ κῆμαι πολυβένθει τύνβω

Il prezioso aggettivo πολυβενθής, «molto profondo», è omerico, riferito a un porto e al mare (*Il.* 1.432 λιμένος, *Od.* 4.406 ἄλος)¹⁰⁸⁶, e viene ripreso in un verso di Apollonio Rodio, che lo riferisce a una palude (4.599 λίμνης). Nell'epigramma per Menandro si potrebbe intendere un'assonanza fonica con il piú frequente πολυπενθής, «molto doloroso», forse anche piú adatto al contesto funerario.

12. SGO 16/34/36.1 (data incerta) ἠλίβατον φίλιον τεῦξαν τάφον, ὦ Τροφίμου κῆρ

Il termine ἠλίβατος, «alto, elevato», ma anche «profondo», è ampiamente usato dalla poesia epica arcaica¹⁰⁸⁷ e da quella successiva, e connota soprattutto rupi, scogli e monti (*Hom. Od.* 13.196 πέτραι, da confrontare con *Gr. Naz. Carm.* 2.2.3.134s.; *Ap. Rh.* 3.162 οὐρέων, *Or. Sib.* 1.262 ὄρος) e, nella seconda accezione, il mare (*Nonn. D.* 1.285 πελάγεσσιν); nel caso dell'epigramma, l'altezza del monumento funebre è sinonimo di visibilità nello spazio, di cui abbiamo piú volte ribadito l'importanza. L'aggettivo, che apre l'epigramma, è posto in antitesi con τυθθήν...χάριτα, collocato in chiusura¹⁰⁸⁸. Il rarissimo nesso φίλιος τάφος si rinviene invece in un epigramma di Gregorio di Nazianzo, *AP* 8.208.1, analogia che potrebbe suggerire un contatto tra i due testi.

13. SGO 16/41/05.5 (data incerta) τούτους ὡς μάκαρας λιτὴ κορὸς ἐνθάδε κευ<ε>

La modesta semplicità della tomba contrasta topicamente con la grandezza dei due coniugi defunti che contiene, Papia e Costantina. L'aggettivo λιτός riferito ai vari sostantivi indicanti il monumento funebre risulta tipico dell'epigramma sepolcrale letterario (λιτὸς τάφος in *Antip. Sid. AP* 7.26.1 e *Gem. AP* 7.73.1;

¹⁰⁸⁵ Cf. anche p. es. *Ioseph. AI.* 7.243, *Paus. fr.* 4.104 Müller, *Io. Mal. Chron.* 202.20. Sull'uso omerico dell'aggettivo μάρμαρος e simili vd. DEE 2002, 874.

¹⁰⁸⁶ DEE 2002, 922.

¹⁰⁸⁷ DEE 2002, 826.

¹⁰⁸⁸ Quest'osservazione e un'analisi dell'epigramma sono in SANTIN 2009, 229s.

λιτός τύμβος in Antip. Thess. *AP* 7.18.1 e Meleag. *AP* 7.428.7), ma si rinvengono anche esempi epigrafici (λιτὸν τόδε κῆμα in *IG IX,2* 646.2, Tessaglia, II d.C.)¹⁰⁸⁹.

14. SGO 22/61/08.1s. --- καὶ ἄωροι ἐν ἐνὶ τύμβῳ
(*età tarda*) **πετρόμας[ι]** κείντε παῖδες ἀποφθιμενοὶ

Il breve epitaffio è parzialmente frammentario, ma si riconosce un esempio di sepoltura che contiene i corpi di più defunti. L'espressione εἷς τύμβος, «un'unica tomba», conosce una notevole diffusione negli epigrammi iscrizionali e letterari¹⁰⁹⁰, ma un suo antecedente si rintraccia nella poesia omerica (in Hom. *Il.* 7.435 un unico tumulo, τύμβον... ἔνα, ricopre numerosi morti in battaglia) ed essa troverà poi impiego sino alla tarda antichità (p. es. Nonn. *D.* 9.75).

Più nello specifico, la clausola ἐν ἐνὶ τύμβῳ è confrontabile con l'espressione fonicamente simile ἐνὶ τύμβῳ, frequente nei carmi epigrafici e normalmente collocata a fine verso, ma anche in altre sedi, per esempio *GVI* 439.1 (Tracia, II/III d.C.)¹⁰⁹¹. Il sostantivo πέτρομα che nell'iscrizione descrive la tomba dei παῖδες è assai raro nella letteratura greca. Compare due volte nell'*Oreste* di Euripide (vv. 50, 442) a indicare la morte per lapidazione, mentre in Pausania (8.15.1.7; 8.15.2.6) designa più propriamente l'insieme di due pietre legate alla celebrazione dei misteri eleusini.

15. SGO 16/31/83B.29 (300 d.C. circa) **μάμαρον ἰσθήλην, οἶκον βίον ἐλπίδα ταύτην**

Il defunto Menandro non solo descrive la stele di marmo, ma definisce assai positivamente la sepoltura come la sua «casa, vita e speranza». Il *tymbos* diviene pertanto l'ultima dimora che accoglie le spoglie dell'estinto, ma anche il mezzo per continuare ad abitare tra chi resta sulla terra e sopravvivere alla potenza di Thanatos¹⁰⁹².

3. L'IMMAGINARIO LEGATO ALLA TERRA E ALLA TOMBA: LA CASA ETERNA E ALTRE IMMAGINI

Come abbiamo visto, per indicare la tomba i cristiani si servono del lessico tradizionale, per esempio κῆμα, τύμβος, στήλη, μνημα, σορός, ma anche ἠροφον e βωμός¹⁰⁹³. A questi nomi ne vanno aggiunti altri, in particolare οἶκος e κοιμητήριον.

¹⁰⁸⁹ Per il *topos* del contrasto tra la modestia della sepoltura e la grandezza del defunto ospitato vd. LATTIMORE 1942, 228 e cf. ARGENTIERI 2003, 107-109, ACOSTA-HUGHES - BARBANTANI 2007, 432, GARULLI 2012, 356, CORSANO 2013, 74; sul motivo della proporzione tra la grandezza del sepolcro e la statura dello scomparso nell'epigramma letterario cf. anche CANNAVALE 2013, 18s. Sull'uso del termine λιτός per esprimere la tematica vd. BRUSS 2005, 67. Lo stesso tema si rintraccia in Nonn. *Par.* 20.8 per il sepolcro di Cristo, definito ὀλίγη... χαμεύνη: ACCORINTI 1996, 43, 127.

¹⁰⁹⁰ Cf. p. es. *GVI* 486 (Delfi, V a.C., cenotafio), Theaet. *AP* 7.444.7, *GVI* 1715 (Amorgo, III a.C.), *GVI* 1606.5s. (Demetriade, III/II a.C.), *IGUR* 1355.4s. (Roma, II d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.204.4.

¹⁰⁹¹ Per altri esempi vd. *GVI* 711.1 (Andro, I d.C.), *GVI* 682.1 (Chio, I/II d.C.), *SEG* 23.440.5 (Tessaglia, II/III d.C.), *IGUR* 1243.2 (Roma, III/IV d.C., dopo il primo *longum*).

¹⁰⁹² Sulla tomba come «speranza» di un ricordo eterno vd. HOFFMANN 1992, 346, come «casa» vd. TOYNBEE 1993, 22. Per altri usi di μαμάροεος cf. ACOSTA-HUGHES-BARBANTANI 2007, 453.

¹⁰⁹³ CUMONT 1895, 259, CUMONT 1949, 24-26, TESTINI 1958, 440-442. In W.M. RAMSAY 1883b, 410, n. 26 lo studioso è parso a classificare come pagana un'iscrizione in cui compare il termine ἠροφον.

3.1. La casa eterna

Già l'ultimo verso analizzato, *SGO* 16/31/83B.29 (par. 2, n. 15), ci ha introdotti alla visione della tomba come «casa» (οἶκος οὐ οἰκία), ossia come la nuova, eterna «abitazione» del defunto, presente anche in *SGO* 14/06/17.4 τετράωμον δὲ υκον πιετῶς ἐκτῆσατο τοῦτον. Si tratta di una definizione antica, familiare già all'epigramma arcaico, come *CEG* 152 (Amorgo, VII/VI a.C.) ...ὁ πατέρ [τ]όνδ' οἰ[ον] ἔτευξεν¹⁰⁹⁴. Su tale base vengono costruiti i nomi οἰκητήριον e κατοικητήριον, utilizzati solo dai cristiani e quasi esclusivamente nell'Attica, cui sono legati il corrispondente verbo κατοικεῖν, impiegato anche dai pagani, e i sostantivi κατοίκησις e κατοικία¹⁰⁹⁵.

Questo lessico è probabilmente ispirato alle parole di 2 *Cor.* 5.1s.: san Paolo prospetta ai fedeli, dopo il trapasso, una nuova abitazione celeste ed eterna, non deperibile come il corpo mortale (οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον... τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ). Su questo passo e sul significato del termine in questione Margherita Guarducci scrive: «La parola οἰκητήριον significa qui, propriamente, il corpo glorioso in cui l'anima abiterà dopo la risurrezione; era facile però giungere ad applicarlo alla casa in cui trovano asilo le spoglie del cristiano defunto, e che può considerarsi premessa alla soprannaturale “casa” nel cielo»¹⁰⁹⁶. Nel passo paolino si può riconoscere anche l'origine della formula οἶκος αἰώνιος tanto cara ai cristiani¹⁰⁹⁷ e presente in alcuni epigrammi oggetto di questo studio:

<i>SGO</i> 04/07/01 (IV d.C.)	ἑόνειον οἶκον (nella sezione non metrica)
<i>SGO</i> 14/06/19.1 (data incerta)	εἷμα τόδ' ἔκτη[σαν] αἰώνιον οἶκον ἑαυτοῖς
<i>SGO</i> 16/45/07.7 (IV d.C.)	ἔκτησαν τὸν υκον ἑόνιον

Merita attenzione anche l'aggettivo αἰώνιος. Il corrispondente sostantivo αἰών conosce un uso frequente nelle iscrizioni cristiane. L'evoluzione del suo significato dopo Omero trova un punto di snodo nel *Timeo* di Platone (37c-38c), che gli fa acquisire il preciso valore di «eternità», opposto a quello di χρόνος, «tempo»; nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento* designa l'eternità, un passato o un futuro illimitati. Con il cristianesimo αἰών indica anche la «vera vita» di cui «è inizio la nostra fine» (Clem. *Paed.* 1.13 ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος), le cui porte si schiuderanno al credente dopo la morte¹⁰⁹⁸, ma all'orecchio di un cristiano

¹⁰⁹⁴ Sulla metafora della tomba come l'eterna abitazione del defunto e altri esempi vd. LATTIMORE 1942, 165s., BEES 1912, 205s. e cf. VERMEULE 1979, 48. Sulla *domus aeterna* e il suo rapporto con la morte come sonno e la risurrezione della carne vd. SANDERS 1991, 96, 149.

¹⁰⁹⁵ P. es. *IG* III 3503 (Attica, data inc.) οἰκητήριον Ἰωάννου, *IG* III 3508 (Attica, data inc.) κατοικητήριον] Κοζῆ καὶ Ἰκε[ρίου?]; per κατοικεῖν p. es. *IG* II/III 2 3,2 12825 (Attica, III d.C.) ἐνθάδε κατοικῆ Τροφιμάς... Vd. in proposito CUMONT 1895, 259, BEES 1912, con altri esempi.

¹⁰⁹⁶ GUARDUCCI 1978, 305s. Al passo di san Paolo si riferisce anche BEES 1912, 204.

¹⁰⁹⁷ Per l'uso della formula οἶκος αἰώνιος vd. BEES 1912, 206-208, che tra gli esempi provenienti da altre aree del mondo greco propone *IG* III 3509 (Salamina, data inc.) e *IG* VII 1646 (Tanagra, età crist.) e riporta anche non pochi casi in cui essa compare in iscrizioni pagane, come *IG* XIV 1702 (Roma, data inc.), e TESTINI 1958, 440. Sull'uso già pagano – probabilmente di origine orientale – del termine οἶκος per indicare la sepoltura, anche accompagnato dall'aggettivo αἰώνιος, vd. pure GUARDUCCI 1974, 145. Sull'uso cristiano ereditato dai pagani di definire la tomba un'*aeterna domus* vd. LATTIMORE 1942, 318s., che però lo definisce «a purely literary survival». Cf. inoltre *IG* XIV 463.2 (Sicilia, età crist.), per cui vd. MANGANARO 1994, 93s.

¹⁰⁹⁸ P. es. *Gen.* 3.22, *Pss.* 44, *Lc.* 1.33. Sull'uso del termine αἰών vd. BANDY 1963, 228s. e in partic. DEGANI 1961, 80-93, DEGANI 2001, 35-37 (Platone), 53-59 (le Sacre Scritture e i Padri della Chiesa). Sul suo significato, che, diversamente da quello di ζωή, implica «un tempo indefinito che si proietta nell'eternità», cf. anche LOZZA 2005, 534.

L'aggettivo αἰώνιος evoca immediatamente il nesso ζωὴ αἰώνιος, «vita eterna», che costella tutti i *Vangeli*, soprattutto quello di Giovanni, ma anche altri libri del *Nuovo Testamento* e dei *Settanta*¹⁰⁹⁹.

Oltre ad αἰώνιος, gli epigrammi analizzati impiegano altri aggettivi per qualificare la sepoltura come dimora eterna: αἰδίος in *SGO* 16/06/01.6, che reimpiega l'immagine della casa con il diverso sostantivo δόμος, e l'integrato ἀέννοος in *SGO* 14/06/04.8, che connota il più generico μνήμα.

3.2. Il dormitorio

Il secondo termine usato dai cristiani per designare la tomba è κοιμητήριον, letteralmente «dormitorio», presente nel verso frammentario *SGO* 16/41/15.13 (data incerta) ἦς κοιμητήρ[ιον ---]. Anch'esso è diffuso prevalentemente in Attica, ma pure in altri luoghi tra cui la Frigia – nella quale compare intorno alla metà del III secolo –, e non indica un cimitero, bensì una singola tomba¹¹⁰⁰. È evidente il suo legame con il concetto della morte come sonno temporaneo da cui ci si risveglierà con la risurrezione della carne: se la morte non è che un dormire, la tomba diviene «un luogo di attesa» dove ci si riposa prima di risorgere, non un luogo che vede il defunto tornare nel nulla¹¹⁰¹. Se in un'iscrizione compare il termine κοιμητήριον (oppure οἰκητήριον o κατοικητήριον), dunque, siamo sicuramente davanti a un'iscrizione cristiana¹¹⁰². Solitamente, nelle epigrafi più semplici esso è seguito dal nome del defunto in caso genitivo; qualora si trovi solo quest'ultimo, il termine κοιμητήριον è sottinteso. Alla luce di tali considerazioni si comprende anche per quale motivo i cristiani accostino il nome del defunto ai verbi κοιμᾶσθαι (o ἐγκοιμᾶσθαι) e ἀναπαύεσθαι oltre al tradizionale verbo κεῖσθαι¹¹⁰³.

3.3. Altre immagini

La descrizione della sepoltura può essere accompagnata da altre immagini legate al ruolo della tomba stessa o della terra che ricopre la persona scomparsa, che offrono al poeta l'occasione per riprodurre formule tradizionali epiche ed epigrammatiche o per inserire espressioni ispirate alla nuova concezione cristiana della morte e del luogo che ospita il defunto.

1. *SGO* 14/04/03.4 (dopo il 312) οὗ δη λίψανα κῆτε ὑπὸ χθόνα που[λ]υβοτήρη

¹⁰⁹⁹ Cf. anche la formula εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, su cui vd. HICKS 1891, 228. Sul lessico e la nozione di eternità in ambito latino vd. SANDERS 1991, 297-331. Sulla vita *aionios* nel pensiero cristiano vd. RAMELLI 2014, 225.

¹¹⁰⁰ Per la sua diffusione vd. CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 5s.

¹¹⁰¹ GUARDUCCI 1978, 322. Cf. GARDNER 1892, 332: «To the Christian the place of interment is no longer a tomb, but a sleeping place». Sull'argomento vd. anche CUMONT 1895, 259 e CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 5s. Sullo scritto dedicato da Giovanni Crisostomo a questo vocabolo e al concetto soggiacente, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου, e in partic. sul passo *Coem.* in *PG* 49.393.35-394.36, vd. OGLE 1933, 100.

¹¹⁰² Della medesima opinione è anche W.M. RAMSAY 1883b, 406s., che distingue il termine κοιμητήριον dal pagano ἤρῳον e commenta: «distinctively Christian technical terms are beginning to establish themselves in place of the old formulas common to Pagan and Christian tombs». Sulla struttura delle iscrizioni recanti il termine vd. CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 6s.

¹¹⁰³ GUARDUCCI 1978, 306.

Il verso unisce un sostantivo alquanto prezioso indicante i resti del presbitero Menandro, λείψανον¹¹⁰⁴, a un aggettivo omerico riferito alla terra, πουλυβότειρα, che ricorre regolarmente nella clausola dell'esametro anche nella poesia successiva, per il quale si può citare p. es. Hom. *Il.* 3.89 τεύχεα κάλ' ἀποθέσθαι ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη¹¹⁰⁵. Si noti però la variazione della preposizione nel carne per Menandro rispetto al modello arcaico, da ἐπί a ὑπό, giustificata dal concreto contesto funerario che vede le spoglie «sotto» la terra¹¹⁰⁶.

2. SGO 15/02/07.1s. ἡλικίης γεραόν, πινυτῆ γεραρότερον **αια**
(IV d.C.) Λολ(λ)ιανὸν λαγόνων ἔνδον ἑλοῦσα πύθει

Cruda e realistica è la rappresentazione del corpo di Lolliano che «imputridisce» nel ventre della terra: una rappresentazione che potrebbe sembrare in linea piú con l'immaginario classico che con la credenza cristiana nella risurrezione della carne, compensata tuttavia nel seguito della composizione dalla consapevolezza che l'anima del virtuoso defunto gode ora della vita eterna e della presenza di Dio¹¹⁰⁷.

Per l'uso del verbo πύθειν avente come soggetto la terra si può risalire al modello arcaico: in Hom. *Il.* 4.174s. Agamennone prospetta la fine e la sepoltura in suolo troiano di Menelao (...κέο δ' ὀκτέα πύθει ἄρουρα || κειμένου ἐν Τροίῃ...), mentre in *Hymn. Hom. Ap.* 368s. Apollo esulta per la morte del mostro che ha appena ucciso (...ἀλλὰ cé γ' αὐτοῦ || πύθει γαῖα μέλαινα καὶ ἠλεκτωρ Ὑπερίων).

3. SGO 16/31/83B.22 πένθιμα θρηνήσαντες **τύνβω ἀφενγῆ**
(300 d.C. circa) δῶρα πάτρης ἔλαβον κόμ{v}εια **τύνβω ἀφενγῆ**

Anche l'immagine della tomba oscura risulta aderente alla tradizione classica.

L'aggettivo ἀφενγῆς ricorre solo raramente nelle iscrizioni greche, la maggior parte delle quali provengono dall'Asia Minore: ricordiamo una frammentaria epigrafe dall'Attica, *IG II/III 2 3,2 13120.6* (in cui non è dato conoscere il sostantivo cui è legato l'epiteto a causa dello stato lacunoso del testo), e i simili *SGO 16/31/83A.3* e *SGO 16/31/93A.15*, che contengono il nesso ἀφένγεα χῶρον. La stessa clausola τύμβον ἀφενγῆς] è contenuta anche in un'iscrizione macedone dell'età ellenistica, *SEG 28.541.3*.

4. SGO 16/07/02.1s. [ἐκ]λεκτῆς πό[λε]ως ὁ πολεΐ[της τ]οῦτ' ἐποίη[σα]
(216 d.C.) [ζῶν ἴ]ν' ἔχω φανερ[ῶς] **κόματος ἔνθα θέειν**

Questi versi riprendono, con una variazione nel pentametro, l'esordio dell'epitaffio di Abercio: *SGO 16/07/01.1s.* ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεΐτης τοῦτ' ἐποίησα || ζῶν, ἴν' ἔχω καιρῶ **κόματος ἔνθα θέειν**. La

¹¹⁰⁴ Alcuni esempi dell'uso del sostantivo λείψανον nel contesto funerario, in particolare associato al verbo κείσθαι e al consueto deittico: *GVI 377.1* (Gallia, II d.C.), *SEG 8.270.2-7* (Palestina, V d.C.), *AP 7.155.1* (anonimo). Cf. ACOSTA-HUGHES-BARBANTANI 2007, 438.

¹¹⁰⁵ DEE 2002, 560s., 928; il modello omerico è ripreso tra l'altro da *Or. Sib.* 13.136. Per gli epigrammi tombali cf. la clausola p. es. in *SGO 16/41/15.17* (Frigia, data inc.) e *CIG 9579.3* (Roma, data inc.).

¹¹⁰⁶ Cf. GARULLI 2012, 275.

¹¹⁰⁷ Sull'atteggiamento cristiano nei confronti di crude realtà come la putrefazione cf. SANDERS 1971, 457. La corruzione del corpo può essere anche desiderabile: SAMELLAS 2002, 149.

sostituzione di *καίρω* con *φανερώ* pare alludere alla visibilità del monumento funebre. Il defunto Alessandro ha procurato di costruire per tempo (*ζῶν*) la propria sepoltura, in modo tale che il suo corpo – come quello di Abercio – possa trovare un provvisorio luogo di riposo (*θέειν*) in attesa della risurrezione¹¹⁰⁸, ma anche per essere ricordato dai vivi su questa terra tramite la tomba.

5. SGO 14/06/12.3-5 δίματό μ' ἔκτοθι πάτρης ἀρηρότα λαϊνέειν
(III d.C.) φύλακα σώματος ἄ[χ]ρι κάλπιδι ἠχηέειν
 ἐκπάγλως ἐγίρουσα βρότους θέειμοιι θεοῖο

Rispetto al carne per Lolliano, che mostra il corpo del defunto protagonista in disfaccimento, quest'epigramma – metricamente imperfetto – espone più chiaramente la certezza che le spoglie di Elladio torneranno in vita. Il *tymbos* si autodefinisce un «guardiano del corpo», un sintagma confrontabile con il termine *σωματοφύλαξ*, «guardia del corpo»¹¹⁰⁹. Il suo significato è chiaro: la tomba funge da «guardiano» di una parte costitutiva dell'uomo – il corpo – nobilitata dalla dignità di essere destinata alla risurrezione e che solo per poco tempo essa ospiterà; la sua importante funzione consiste quindi nel preservare il *soma* dalla profanazione da parte degli animali e dei malintenzionati¹¹¹⁰.

4. CONTRO I PROFANATORI DI TOMBE

Le minacce contenute nei testi sono rivolte, scondo il *topos* consueto, a chi apra o danneggi la tomba ponendovi un'«empia mano» o vi collochi un altro defunto. A livello tematico e contenutistico si rifanno al modello visto nell'introduzione (par. 4.4.2), *EG* 406.12-14, contro la casa e la famiglia del criminale (*SGO* 14/06/17.11-13), oppure prevedono per quest'ultimo la terribile sorte dei morti prematuri (*SGO* 16/06/04) o il pagamento di una multa (*SGO* 16/07/02.4-6; cf. inoltre la sezione non metrica di *SGO* 14/06/19, 16/06/02); ricorre anche la formula di Eumenea (*extra metrum* in *SGO* 16/53/99), eventualmente variata o arricchita; si veda la sezione non metrica di *SGO* 16/06/03, che aggiunge al comune «se la vedrà con Dio» l'epiteto «vivente» e un riferimento al tempo presente e al giorno del giudizio: ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα θεὸν καὶ νῦν καὶ ἐν τῇ κρισίμῳ ἡμέρᾳ; sempre *extra metrum* è la minaccia di una punizione eterna (*κόλασιν ἐώνιον*) in *SGO* 16/31/87, che con ogni probabilità richiama il passo evangelico Mt. 25.46 καὶ ἀπελεύκονται οὗτοι [*scil.* gli empi] εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, ampiamente ripreso nella letteratura cristiana¹¹¹¹.

1. SGO 14/06/17.11-13 τίς δ' ἂν τῇ τίτλω ταύτῃ κακὴν χεῖραν προσεινέκη,
(dopo il 275) λίψη οἶκον ἔρημον καὶ ὄρφανά
 καὶ χήραν γυναικῶν ἀλιτρεύουσαν κατὰ οἶκον

¹¹⁰⁸ Sulla provvisorietà della tomba vd. TESTINI 1958, 430, SANDERS 1991, 82.

¹¹⁰⁹ I termini *σωματοφύλαξ*, «guardia del corpo», e derivati sono assai comuni nei prosatori di età imperiale e cristiani, nonché nei *Settanta* (p. es. *Judith* 12.7). Per un sintagma simile a *φύλακα σώματος* attestato più anticamente in poesia cf. Eur. *Ion* 22 φρουρῶ παραζεύξασα φύλακε σώματος.

¹¹¹⁰ Su questo ruolo della tomba cf. MORONI 2013, 49s. Cf. inoltre TESTINI 1958, 435 per un'iscrizione (DIEHL 3863) in cui il defunto chiede che la tomba sia rispettata per non avere *ullo impedimento* nella resurrezione. Sulla svalutazione del corpo nel mondo greco cf. GIGANTE 1973, 9s., 15-17, VERNANT 2000, 2-10.

¹¹¹¹ Si vedano anche gli ammonimenti *extra metrum* in *SGO* 16/31/85 μὴ ἀδ[ι]κῆσεις ---] (analogo a *SGO* 16/31/91) e *SGO* 16/31/88 ἀναγγ[ο]νὲς μὴ ἀδικαίεις.

Il tema della casa deserta e dei figli lasciati orfani con un lessico accostabile al v. 12 trova i precedenti piú significativi in alcuni passi di Euripide, soprattutto *Hipp.* 847 ἔρημος οἶκος, καὶ τέκν' ὀρφανέεται¹¹¹². Nella produzione poetica greca successiva esso pare assai poco diffuso, se si eccettuano le standardizzate formule di maledizione tipiche dell'Asia Minore a cui si rifà anche l'epigramma; per un contesto diverso da queste ultime, sempre in un quadro funerario, si può segnalare l'ellenistico *SGO* 01/20/38.8 (Mileto, III a.C.), dove ῥοικος ἔρημος è tristemente contemplato dai parenti della persona scomparsa. L'immagine della moglie rimasta vedova, talvolta associata a quella dei figli orfani, è invece omerica, espressa per lo piú con la formula in clausola χῆραί τε γυναῖκες e simili (Hom. *Il.* 2.289), e il medesimo nesso ricorre sino ai poeti tardoantichi, sebbene non con rilevante frequenza¹¹¹³. Si possono ricordare anche due versi del Nazianzeno che presentano lo stesso immaginario, Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.643s. αἰνόμορον καλέουσα ποικιν, καὶ οἶκον ἔρημον || μυρομένη, χῆρόν τε λέχος, καὶ πένθος ἄωρον.

2. SGO 16/06/04 ἔμοῦ θανόντος καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων
(200-250 d.C.) ος ἂν ἀνύξει τύμβον ἢ βλάψει τάφον,
πολλῶν ἀώρων περιπέσοιτο συμφοραῖς.

Il breve epitaffio in trimetri, tutto costruito sulle intimidazioni contro i profanatori di tombe, trova non pochi paralleli con il linguaggio della tragedia. Il v. 1 è composto da due espressioni confrontabili con altrettanti passi di Sofocle ed Euripide:

Soph. <i>Tr.</i> 1222	ταύτην, ἔμοῦ θανόντος, εἶπερ εὐσεβεῖν
Eur. <i>Hel.</i> 1275	μητρὸς τόδ' ἔργον ἢ γυναικὸς ἢ τέκνων

L'azione di «aprire la tomba» è descritta con lo stesso lessico del v. 2, sebbene all'interno dell'esametro, in Gr. Naz. *Carm.* 1.1.20.38 ...τύμβον ἀνοίξας. Della minaccia finale al v. 3 si rinvencono numerose variazioni in altre iscrizioni provenienti dalla Frigia, tra cui *SGO* 16/23/05.8 (I/II d.C.) οὕτως ἀώρων περιπέσοιτο συμφοραῖς¹¹¹⁴. La formula pare formalmente ispirata ai versi di Euripide e Menandro contenenti il verbo περιπίπτειν nella stessa sede del verso (p. es. Eur. *Hec.* 498, Men. fr. 853.3 K.-A.) e a un nesso tipico del trimetro, πολλὰ συμφοραῖ (p. es. Eur. *Hel.* 269, *Med.* 552); nella tragedia quest'ultimo sostantivo può anche trovarsi in un verso che comincia con una forma di πολὺς non con esso concordata, come in Eur. fr. 416.1 K. πολλοί γε θνητῶν τῷ θράσει τὰς συμφοράς.

5. IL DOLORE DEI VIVI: LESSICO E MOTIVI TRADIZIONALI

Analizziamo in questa sezione il lessico del dolore, distinguendo i verbi e i rispettivi sostantivi piú comuni dalle espressioni piú elaborate e complesse.

¹¹¹² Si segnalano anche *Supp.* 1132, *IA.* 806.

¹¹¹³ P. es. *Or. Sib.* 3.43, *GVI* 2028.7s. (Laconia, II/III sec. d.C.), QS 7.286. Pure la clausola κατὰ οἶκον è omerica, anche se piú spesso inserita all'interno dell'esametro, ma raramente riutilizzata nella poesia tardoantica: cf. p. es. Hom. *Il.* 6.56, *Od.* 1.375, Hes. *Op.* 432, *Or. Sib.* 2.269, *SGO* 07/06/05.12 (Ilio, I/II d.C.).

¹¹¹⁴ Cf. anche p. es. *MAMA* 10.105.12-17 (Frigia, II/III d.C.), *MAMA* 10.47.4 (Frigia, III d.C.), *MAMA* 10.165.b.2 (Frigia, III d.C.). Vd. GRIESSMAIR 1966, 29s.

5.1. Il verbo λυπεῖν

SGO 04/07/01.5 (IV d.C.)	λυπήσας ἐδίους τε κατὰ Ἄϊδαν ἐνθάδε κεῖμε
SGO 16/31/12.7 (data incerta)	τριάκοντα ἐτῶν ἔθανον, λύπησα δὲ πάντα
SGO 16/31/88.4s. (data incerta)	τριάκοντα ἐτῶν ἔθανον, λύπησα δὲ πάντα, καὶ πενθεροῦ [λύ]πησα, ψυχὴν δὲ ἐμάρα[ν]α γυνηκός

In questi come in altri epigrammi il verbo λυπεῖν, «addolorare», ha come soggetto la persona deceduta e come oggetto i vivi, indicati con il generico «tutti» o più puntualmente tramite la menzione del legame di parentela che li univa all'estinto. Da rilevare è la corrispondenza dei due versi *SGO 16/31/12.7* e *SGO 16/31/88.4*, che di nuovo dimostra l'esistenza di formulari standardizzati cui gli autori degli epitaffi sono soliti attingere.

Gli epigrammi raccolti da Hansen presentano vari casi in cui il dolore dei vivi viene espresso con il semplice verbo λυπεῖν oppure con il sostantivo λύπην (o λύπασ) accompagnato dal verbo λείπειν o παρέχειν, sempre aventi come soggetto il defunto¹¹¹⁵. Il verbo all'aoristo viene usato per indicare due concetti contrapposti, ossia che il virtuoso defunto non afflisse nessuno in vita (οὐδένα o μηδένα) oppure che morendo ha recato dolore a parenti e amici¹¹¹⁶. Alla prima accezione del verbo è legato anche il corrispondente epiteto ἄλυπος, che può assumere un significato attivo o passivo: il defunto non causa oppure non ha sofferto lutto e dolore; nonostante nella cultura greca sia ben desiderabile godere di una vita senza affezioni e malattie, si può preferire il significato attivo dell'epiteto, che veicola un concetto analogo all'espressione οὐδένα λυπεῖν: non si tratta del mero ricordo di una vita priva di dispiaceri, ma di una vera e propria virtù positiva, quella di non far soffrire altre persone¹¹¹⁷.

5.2. Il verbo ποθεῖν e il sostantivo πόθος

- 1. SGO 14/02/08.4 (data incerta)** Ἐμιλιανὸς ποθέων σε μ[νή]μησ χάριν ἐξετέλεσεν
- 2. SGO 16/41/15.20 (data incerta)** ποθέοντες [--- (frammentario)]

Nel sentimento del πόθος si fondono il desiderio appassionato di un oggetto e il dolore per la sua assenza¹¹¹⁸. Il lessico di questi epigrammi risale già alla poesia arcaica, per esempio al lamento di Achille (Hom. *Il.* 19.321 εἴ ποθῆ) e all'*Inno omerico a Demetra* (v. 304 μίμνε πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρὸς)¹¹¹⁹. Il corrispondente epiteto ποθεινός è attestato sin da Callino (fr. 1.16 W.) e Pindaro (*I.* 5.7 etc.), ma il suo impiego nella poesia epigrammatica sembra legato piuttosto all'influsso euripideo: esso designa la disposizione psicologica verso il defunto di chi resta in vita, evidenziandone il sentimento della

¹¹¹⁵ P. es. *CEG* 554.1, *CEG* 585.3 (Attica, IV a.C.), *CEG* 684.3 (Samo, IV a.C.); vd. TSAGALIS 2008, 75.

¹¹¹⁶ Per il primo uso vd. p. es. *CEG* 541.3 (Atene, IV a.C.), *IGUR* 1321.4 (Roma, III/IV d.C.); per il secondo vd. altri esempi dall'area orientale: *SGO* 04/12/03.4 (Lidia, III d.C.), *SEG* 6.159.9 (Frigia, III d.C.), *SGO* 14/06/06.5 (Laodicea, data inc.).

¹¹¹⁷ Quest'interpretazione è in TOD 1951, 186s.; cf. anche ZUMIN 1961, 217, VÉRILHAC 1982, 15-17.

¹¹¹⁸ HOFFMANN 1992, 331. Una definizione del termine πόθος (distinto da ἔμερος) come dolore per una sofferenza e una distanza, valida anche per il contesto funerario, è in VERNANT 1986, 58s.: «*himeros* designates the desire for a partner who is present, a desire ready to be satisfied; *pothos* is the desire for what is absent, a desire that is a suffering because it cannot be fulfilled». Sul suo significato come «“yearning” or “longing desire”» e il suo uso in Gregorio di Nazianzo cf. anche BØRTNES 2000, 180s. Sull'uso nel contesto amoroso vd. LUDWIG 1967, 305-307.

¹¹¹⁹ Per l'uso del sostantivo nell'*Inno omerico* vd. DEBLOOIS 1997, 257.

al mondo dei vivi, sempre con il medesimo scambio¹¹²³. Si può anche avere un uso opposto di λείπειν, che in tal caso, analogamente a λήγειν, significa «lasciare» i gemiti e il dolore nel senso di «cessarli»¹¹²⁴.

5.4. Il verbo μύρεσθαι

Il verbo μύρεσθαι è legato a un lamento collettivo, solitamente alla presenza del corpo del defunto¹¹²⁵. Nei nostri testi compare, coniugato al participio, all'interno di un verso frammentario, **SGO 16/31/97.5 (data incerta)** [-]ιc μυρομένην ---. Dal punto di vista della costruzione sintattica, esso ha come oggetto la persona compianta o i valori da questa abbandonati. Se coniugato al participio, la poesia greca lo vede collocato in varie sedi dell'esametro e del pentametro¹¹²⁶.

A **SGO 16/31/97.5** va aggiunto un carme in cui la sposa piange il compagno scomparso, **SGO 14/10/01.5 (IV/V d.C.)** τὸν ἐρῶ[τὸν] πό[ειν] ἐπιμύρε[ται] κοῦ[κέ]τι δ' ἐπι[λήξει]. Il verso riutilizza il raro verbo ἐπιμύρεσθαι attestato, nella medesima forma, solo in Ap. Rh. 1.938 εἰc ἄλα κεκλιμένη, ὄσσοι τ' ἐπιμύρεται ἰσθμός: mentre in Apollonio esso descrive un ismo frigio bagnato dal mare, l'epigramma recupera il consueto significato funerario del semplice μύρεσθαι.

5.5. Il verbo ἄχνυσθαι o ἄχεσθαι e il sostantivo ἄχος

Insieme a ὀδύρεσθαι, ἄχνυσθαι è tra i verbi più usati da Omero per indicare il lamento funebre, in particolare quello individuale, spesso associato a un lamentatore maschile che geme per la morte di un ἑτάϊρος o di un parente (per esempio in *Il.* 23.136s., dove Achille è addolorato, ἄχνύμενος, per la fine di Patroclo), ma anche inserito nel contesto di un lamento collettivo, sempre per compagni di sesso maschile. Può comparire in connessione con organi psichici (come in *Il.* 10.57 ...ἄχνυμένω κῆρ) e lamenti più o meno verbalizzati relativi a un'azione che possa fungere da risposta concreta al dolore¹¹²⁷. Rispetto al valore omerico, tuttavia, nella prassi secolare della poesia epigrammatica sembra assumere il più generico significato di «essere addolorato».

1. **SGO 14/06/22.8 (IV d.C.)** αὐτὸc δ' ἄχνύμενος τήνδ' ἰcτήλη[ν] ἀνέθηκεν

Il participio ἄχνύμενος prima della cesura pentemimere è omerico e largamente attestato nella poesia greca; nei pentametri può collocarsi prima della cesura¹¹²⁸.

¹¹²³ P. es. *SGO 08/04/01* (Cizico, I a.C.), dove Ade rapisce Apollodoro e lo sostituisce con i lamenti «lasciati» a chi lo ha generato; un uso simile del verbo σπάξειν si ha in *GVI 1002.3s.* (Egitto, II/I a.C.), in cui il defunto fa avere ai genitori lacrime e lamenti al posto del compenso per essere stato da loro allevato e nutrito.

¹¹²⁴ Per l'area orientale vd. *SGO 04/05/07.5* (Lidia, data inc.) e *SGO 08/08/12.15* (Misìa, IV/V d.C.).

¹¹²⁵ Per il suo uso e alcuni esempi rimandiamo a DERDERIAN 2001, 26.

¹¹²⁶ Alcuni esempi in Hom. *Il.* 6.373, Ap. Rh. 3.463, *SGO 08/01/51.9s.* (Cizico, età imp.), *IGUR 1277.2* (Roma, II/III d.C.), Nonn. *D.* 48.235.

¹¹²⁷ Una descrizione del significato e dell'uso di ἄχνυσθαι e ἄχος è in DERDERIAN 2001, 17-22, 51.

¹¹²⁸ P. es. Hom. *Il.* 13.403, *Od.* 11.5, Ap. Rh. 4.1423, *GVI 2017.8* (Corcira, III a.C.), *SEG 23.121.3* (Attica, II d.C.), QS 1.814, Nonn. *D.* 25.134.

In altri epigrammi il verbo ἄχεσθαι compare coniugato all'aoristo prima della cesura trocaica o nella clausola del verso, secondo un uso comune nella poesia epica¹¹²⁹; il defunto addolora la patria o la famiglia, di cui talvolta sono ricordati i vari membri:

2. *SGO 14/02/04.3 (data incerta)* ὄς πάτρην ἀκάχησε θανῶν, πλῆσδον δὲ τοκεῦσιν
 3. *SGO 14/06/03.2 (313 d.C. circa)* ἐξετέλεσσεν ὁ γὰρ γένος πάτρην τ' ἀκάχησεν
 4. *SGO 14/06/22.6s. (IV d.C.)* πᾶδά τε νηπίαχ[ον] ἀριετῆόν τ' ἄμα πόσιν
 [ἐ]κπάγλωσ ἀκάχησεν ἐπ[ὶ ἐ]ῶνος ἀμέρθη

La forma dell'aoristo ἀκάχησα, a quanto ci risulta, per quanto riguarda gli epiteti iscrizionali si trova prevalentemente nell'Oriente greco. Oltre ai tre sopra riportati, un altro caso è rappresentato da *SGO 11/09/02.2* (Ponto, II d.C.), dove compare anche il participio θανῶν, come in *SGO 14/02/04.3*: ὄς ὅα θανῶν ἀκάχη[σ]ε φίλουσ, ἐσθλὸσ γὰρ ἐτύχθη¹¹³⁰.

Al v. 7 il dolore lasciato dalla defunta Venavia al figlioletto e allo sposo è accentuato dall'avverbio ἐκπάγλωσ, «terribilmente», la cui posizione piú normale all'interno dell'esametro è, come qui, in *incipit*¹¹³¹. Un secondo caso in cui quest'avverbio si trova in un carme epigrafico è l'epitombio cristiano da Laodicea, *SGO 14/06/12.5*, dove caratterizza la tomba che alla fine dei tempi risveglierà i defunti dai loro sepolcri (cap. 5, par. 2.3, n. 3).

5. *SGO 14/03/01.7 (375-450 d.C.)* τόσσοσ περὶ πολλῆσ ἄχοσ ἐδίμαντο τήνδ' ὅ γε τίθλοσ

Come avviene per gli altri termini indicanti una forma di dolore che abbiamo incontrato sopra, normalmente l'ἄχοσ è l'oggetto del verbo λείπειν, meno spesso di ἔχειν¹¹³², oppure un elemento del consueto scambio tra valori e disvalori (come in *GVI 710.5s.*, Panticapeo, I d.C., in cui sostituisce le nozze)¹¹³³.

5.6. Il verbo δακρῶειν

- SGO 16/31/83B.21 (300 d.C.)* ὄν δακρ[ύ]σασ πατρὶς κατεθά[ψ]ασ

Il verbo δακρῶειν, che «traduce l'idea della comparsa delle lacrime negli occhi»¹¹³⁴, è assai frequente in tutta la poesia greca, sia letteraria che epigrafica, di ogni epoca e ogni regione geografica. Normalmente

¹¹²⁹ Qualche altra occorrenza dell'aoristo del verbo ἄχεσθαι nelle stesse sedi del verso: Hom. *Od.* 4.806, *Hymn. Hom. Cer.* 56, Ap. Rh. 4.1324, Opp. *H.* 4.46, QS 1.668, Nonn. *D.* 15.404.

¹¹³⁰ Cf. anche *MAMA 7.555.1-4* (Frigia, data inc.) [γονεῦσιν ἄ]χοσ πόσιν [τ' ἀκά]χησα Οὐακλον κουρίδιον ἐν ὄρφανίη.

¹¹³¹ Cf. p. es. Hom. *Od.* 15.355, [Theocr.] 25.114, *Or. Sib.* 3.501, QS 2.132; in Ap. Rh. 3.60 si trova a partire dal secondo *longum*. Tra i testi qui analizzati cf. *SGO 14/06/12.5*.

¹¹³² P. es., rispettivamente, *GVI 2030.11* (Siro, II/III d.C.) e *SGO 08/01/43.3* (Cizico, II a.C.).

¹¹³³ Lo scambio tra i canti delle nozze e il lamento funebre è particolarmente efficace anche perché in entrambi si trova un elemento antifonale: il matrimonio presenta anche per questo aspetto uno stretto legame con la morte. Vd. GRIESSMAIR 1966, 71s., TSAGALIS 2004, 83. Sul lutto espresso dal termine ἄχοσ nell'*Inno omerico a Demetra* vd. DEBLOIS 1997, 253s.

¹¹³⁴ MONSACRÉ 2003, 125.

nell'epigramma funerario a versare lacrime per il defunto sono i parenti, gli amici e i passanti, oppure, in una dimensione civica piú allargata come in quest'epigrafe, la città, la patria e il popolo¹¹³⁵. La figura del viandante che transita accanto alla tomba è solitamente legata al verbo all'imperativo, con cui gli si chiede di piangere lo scomparso oltre che a fermarsi e a leggere l'iscrizione. Ma in certi casi il soggetto di *δακρῦειν* possono essere anche elementi naturali o connessi alla sepoltura, come il suolo che ricopre l'estinto, la stele o la tomba stessa, talora anche ἡ ἄναξ ἐνέρον, il «signore dei morti»¹¹³⁶.

5.7. Il verbo κλαίειν

Nell'epica omerica il verbo κλαίειν indica un lamento spontaneo, non verbalizzato, espresso da gruppi di personaggi oppure da singoli individui in un contesto collettivo. Può precedere un discorso diretto, come avviene nel lamento di Briseide per Patroclo (Hom. *Il.* 19.286 εἶπε δ' ἄρα κλαίουσα γυνή...), e in tal caso compare al participio unito ad altri verbi che introducono il discorso stesso, oppure concludere il *goos* epico nella formula *ὡς ἔφατο κλαίων/κλαίουσα...* Nell'azione sia maschile che femminile implica il versare lacrime, che a sua volta comporta l'alterazione della figura del personaggio¹¹³⁷.

Nei carmi cristiani dell'area orientale il verbo compare reiterato in *SGO* 16/31/83 e *SGO* 16/31/93D: com'è noto, la ripetizione di un termine emotivamente pregnante nello stesso verso o in pochi versi contigui rappresenta un espediente espressivo del lamento funebre¹¹³⁸.

- | | |
|----------------------------|--|
| 1. <i>SGO</i> 16/31/83A.12 | κλαῦκέ με κασιγνήτη Ἀμμιάς Τροφίμου |
| <i>SGO</i> 16/31/83B.18 | κλαῦσε δέ με κέ Φλῶρος πενθερός κέ Αμμιάς πενθερά Ἴσκομαινοί |
| (300 d.C. circa) | |
| 2. <i>SGO</i> 16/31/93D.5 | κλήι σε πατήρ κέ πᾶσα πάτηρ κέ πότνια μήτηρ |
| <i>SGO</i> 16/31/93D.23 | κλαῦκέ με κασιγνήτη Νόνα βαρυπενθάς ἐκίνη |
| <i>SGO</i> 16/31/93D.26 | [κ]λαῦκέ με κ(έ) Εὐτύχιος --- |
| (300-350 d.C.) | |

Se il testo è composto in prima persona, l'espressione «piangere me», con il verbo κλαίειν all'aoristo (prevalentemente indicativo e imperativo), è tipica degli epigrammi sepolcrali in varie sedi del verso¹¹³⁹.

¹¹³⁵ Alcuni esempi, rispettivamente, in *GVI* 851.6 (Paro, I/II d.C.), *SGO* 04/14/01.1 (Lidia, II d.C., con lo stesso soggetto di *SGO* 16/31/83B.20, la πατρίς), *GVI* 1634.2 (Atene, III d.C.).

¹¹³⁶ Alcuni esempi: *GVI* 1232.1s. (Renea, II/I a.C.) per l'appello al *viator* in imperativo; *SEG* 30.279.13 (Atene, III d.C.) per l'invito a unirsi al pianto del padre rivolto alla terra e ai boschi; *GVI* 1248.1 (Rodi, III/II a.C.), *GVI* 636.3 (Beozia, II/I a.C.), *SEG* 28.541.19 (Macedonia, tarda età ellenistica) per la tomba e la terra; *GVI* 1517.4s. (Taso, II/I a.C.) per il signore dei morti.

¹¹³⁷ Per questi usi del verbo vd. DERDERIAN 2001, 24-31, MONSACRÉ 2003, 124, TSAGALIS 2004, 55-58, 64.

¹¹³⁸ ALEXIOU 1974, 156. Cf. p. es., sempre per κλαίειν, *GVI* 808.5-8 (Egitto, I d.C.), *IGUR* 1393.1-3 (Roma, II d.C.), *IGUR* 1277.1 (Roma, II/III d.C.).

¹¹³⁹ P. es. *GVI* 683.7 (Creta, I d.C.), *GVI* 1064.3 (Tessaglia, I/II d.C.), *GVI* 963.5 (Attica, II/III d.C.). Per altri esempi dell'utilizzo del verbo coniugato all'aoristo e collocato nell'*incipit* del verso vd. Hom. *Od.* 24.292s., Diod. *AP* 7.701.3, *GVI* 1936.3 (Sicilia, II d.C.), *SGO* 16/31/90.8 (Frigia, IV d.C.), Gr. Naz. *AP* 8.206.2.

5.9. Altre espressioni

1. SGO 13/07/03.4 (età cristiana) δάκρυα δερχομένοις πᾶσι φέρων ναέταις

L'espressione δάκρυα φέρειν è tipica della tragedia, in particolare di Euripide¹¹⁴⁴; nella poesia tombale sembra trovarsi solo in questo carne, che la giustappone al participio δερχόμενος, collocato invece prima della cesura pentemimere dell'esametro sin dall'epica arcaica; il sostantivo ναέτης occupa spesso la clausola del pentametro¹¹⁴⁵.

2. SGO 14/02/04.3s. ὄς πάτρην ἀνάχῃς θανῶν, πλῆσδον δὲ τοκεῦσιν (data incerta) λίπε γόνον πολύδακρυον. ἐπὶ πολὺ φίλτατος ἦεν

L'epigramma accosta il lutto allargato dell'intera patria del defunto Diomede a quello più particolare e privato dei genitori, unendo nuovamente lessico epico e tragico. Il v. 3 può essere confrontato con Hom. *Il.* 23.223 – il modello primario – e un epigramma dal Ponto nei quali si registra un analogo uso, all'interno di una relativa, del verbo ἀνάχῃς accompagnato dal participio θανῶν e l'oggetto consistente nelle persone addolorate, rispettivamente i genitori e gli amici:

Hom. <i>Il.</i> 23.223	νυμφίου, ὅς τε θανῶν δειλοῦς ἀνάχῃς τοκῆς	
<i>Stud. Pont.</i> III 164.2	<u>ὄς ῥα θανῶν ἀνάχῃ[c]ε φίλους, ἐσθλὸς γὰρ ἐτύχθη</u>	Ponto, II d.C.

Un esempio più antico dove il γόνος costituisce l'eredità negativa lasciata dal figlio al padre è *CEG* 95.1 (Attica, V a.C.) κῆται πατρὶ γόνον δούς... La posizione del termine τοκεῦσιν nella clausola dell'esametro è frequente negli epigrammi sepolcrali¹¹⁴⁶, dove viene usato di norma nel motivo del dolore «lasciato» o «procurato» ai genitori del defunto:

<i>GVI</i> 1121.3s.	ἐννεάδας τριεὶς ἐτέων ζήσασα, <u>τοκεῦσιν</u> δυστήνοισι ἔλιπον δάκρυα καὶ στοναχάς	Samo, II/I a.C.
<i>SGO</i> 03/02/72.5s.	αὐτοκασίγνητος δὲ καμῶν μάλα πολλά, <u>τοκεῦσι</u> <u>πένθος ἐπ' ὠκυάλου νηὸς ἔδωκε φέρων</u>	Efeso, età imp.
<i>GVI</i> 1776.8	γειναμένο[ι]c [μ]έ[γα] π[ένθ]οc εὐ[φ]ο[ν]ί[α]c [κατέ]λειψε <u>τοκεῦσιν</u>	Taso, III d.C.

Altri esempi dello stesso tema in cui il dolore viene lasciato ai genitori, sempre con i sostantivi τοκεῦσιν e γόνον, come nel componimento per Diomede, sono i seguenti:

<i>SGO</i> 05/01/43.1s.	οὐ γήρα δμαθεῖτα πανύστατον ἐμ μεγάροισι <u>κάλλιπεc αἰακτὸν σοῖσι τοκεῦσι γόνον</u>	Smirne, II a.C.
<i>GVI</i> 796.9	<u>λεῖψε φίλοισι δὲ τοκεῦσι γόνον καὶ πένθος ἄλαστον</u>	luogo inc., V d.C. = <i>AP</i> 7.343 (anon.)

¹¹⁴⁴ P. es. *Supp.* 1127s., *HF.* 482, *Hel.* 195.

¹¹⁴⁵ Per il participio δερχόμενος prima della cesura pentemimere o della cesura del pentametro cf. p. es. Hom. *Il.* 3.342, *Ap. Rh.* 2.730, *Antip. Sid. AP* 7.27.3, *GVI* 1313.12 (Egitto, II a.C.), *QS* 7.719, *Nonn. Par.* 15.99. Per il sostantivo ναέτης o ἐνναέτης nella clausola del pentametro cf. p. es. *Arch. AP* 6.207.10, *Paul. Sil. AP* 16.118.8, *Agath. AP* 16.331.4.

¹¹⁴⁶ Per altri generi cf. anche p. es. Hom. *Od.* 6.50, *Meleag. AP* 7.468.9, *Or. Sib.* 14.361.

L'espressione γόον πολύδακρυον del v. 4 ricorre invece nella tragedia di età classica (Aeschyl. *Ch.* 449, Eur. 122.1041 fr. K.; Omero usa l'aggettivo πολυδάκρυτος, per cui vd. *infra*, n. 25). Insieme a SGO 21/07/02.6s. ...ὄς γενετῆρι || καὶ θείῳ μεθ' ἔπειτα γόον πολύδακρυον ἀφῆκεν l'epitaffio per Diomede sembrerebbe uno dei rarissimi casi in cui essa è adottata in un carme epigrafico¹¹⁴⁷.

3. SGO 14/02/07.3 (data incerta) ος πολλοὺς ἀκάχησε θανόν, [ἰ]δίους δὲ τοκῆας

La struttura del verso è molto simile a quella di SGO 14/02/04.3. Il modello omerico di Hom. *Il.* 23.223 è forse ancora più evidente, con la variazione dell'epiteto dei τοκῆας, da δειλοῦς a ἰδίους.

4. SGO 14/02/06.1s. [--- ἄ]χος πόειν [τ' ἀκά]χησα Οὐρακλον (data incerta) κουρίδιον, ἐν ὄρφανίη τ' ἐμὰ τέκνα

Il lessico del v. 1 è stato già studiato nei testi sin qui analizzati. Per quanto riguarda la produzione poetica greca, l'espressione ἐν ὄρφανίη ricorre, oltre che in Pind. *I.* 8.6a – ma con un altro significato, la «mancanza» di corone –, solo in pochi altri epigrammi, soprattutto iscrizionali (*GVI* 1511.6, Corcira, II a.C.; *GVI* 802.5s., Renea, II/I a.C.); in Damag. *AP* 7.540.6 si riferisce, con un insolito rovesciamento, alla solitudine di un vecchio padre che ha perso i figli.

5. SGO 14/02/08.9 (data incerta) ἦδὲ κὲ ἐν μεγάρους λίπε τέκνους πένθ[ος] ἄπαιστον

Uno dei modelli più antichi della tematica «lasciare dolore a qualcuno» può essere considerato un luogo del *goos* di Andromaca per Ettore, in cui l'espressione compare nella forma «lasciare qualcuno nel dolore»: Hom. *Il.* 22.482-484 νῦν δὲ σὺ μὲν Ἀΐδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης || ἔρχεαι, αὐτὰρ ἐμὲ εὐγεροῦ ἐνὶ πένθει λείπεις || χήρην ἐν μεγάροις... Sia in Omero sia nell'epigramma il πένθος è accompagnato da un aggettivo che ne intensifica la gravità, rispettivamente εὐγερός e ἄπαιστον¹¹⁴⁸. Il medesimo passo è confrontabile con l'epigramma anche per la contestualizzazione di questo momento di dolore: in entrambi i casi i vivi – la vedova Andromaca e i figli di Micca – si trovano a soffrire all'interno delle mura domestiche, ἐν μεγάροις¹¹⁴⁹. Oltre che in Omero, l'espressione πένθος λείπειν ο τιθέναι trova diversi precedenti anche nella tragedia d'età classica e conseguentemente, per l'influsso di questa, nell'epigramma attico del IV secolo a.C.¹¹⁵⁰.

¹¹⁴⁷ Sui sostantivi cui è applicato l'aggettivo δακρυόεις vd. ECKER 1990, 154. Per altri epiteti del γόος cf. MONSACRÉ 2003, 124, 133.

¹¹⁴⁸ Un altro esempio di un aggettivo applicato al πένθος è in *CEG* 593.9 (Attica, IV a.C.) πένθος ἀείμνηστον εἴη φίλιας φθίμενος: cf. TSAGALIS 2008, 127. Questo nesso è confrontabile per contrasto anche con κλέος ἀείμνηστον di Eur. *IA.* 1531, ripreso dagli epigrammi iscrizionali, p. es. in *SEG* 18.222.b.4 (Delfi, IV a.C.), *IG IX*,1 270.9 (Locride, III a.C.), *GVI* 1150.5 (Egitto, II a.C.).

¹¹⁴⁹ Per un'analisi del γόος di Andromaca vd. TSAGALIS 2004, 40s. Il verbo λείπειν associato al sintagma ἐν μεγάροις si trova più volte in Omero (alcuni esempi: *Il.* 19.339, 24.726, *Od.* 3.354, 4.734, 11.68, 13.403, 16.120, 20.67-68). Aggiungiamo anche i successivi QS 3.405, 10.285, 10.309, Nonn. *D.* 40.114 e, per gli epigrammi dell'*Antologia Palatina*, *AP* 7.334.7s. (anonimo), Agath. *AP* 7.552.7s.

¹¹⁵⁰ Vd. TSAGALIS 2008, 269, 271, con esempi, e cf. SOURVINOU-INWOOD 1995, 204, che mette in relazione la consueta formula della poesia sepolcrale πένθος λείπειν con Hom. *Il.* 17.37 ...τοκεῦσι γόον καὶ πένθος ἔθηκας.

In poesia l'aggettivo ἄπαυκτον è attestato a partire dalla produzione tragica¹¹⁵¹; il suo uso all'interno dell'esametro, specialmente in clausola come nel carne per Micca, si registra episodicamente nell'età ellenistica (Ap. Rh. 1.1267) e cristiana, ripetutamente in Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1.2.1.534 etc.). Il più raro nesso πένθος ἄπαυκτον ricorre in pochi carmi epigrafici dalla Misia databili all'età imperiale, *SGO* 08/01/35.5 e 08/04/04.1¹¹⁵².

Sin dagli epitaffi più antichi l'espressione ἐν μεγάροις prima della cesura principale dell'esametro o del pentametro può essere legata al verbo λείπειν avente come oggetto i figli lasciati orfani dai genitori¹¹⁵³:

<i>CEG</i> 576.4	ὄρφανὸν ἐμ μεγάροις παῖδα λιποῦσα πόσει	Atene, IV a.C.
<i>GVI</i> 802.5s.	διεκοῦς ἐν μεγάροις νεηγενέας προλιπόντα παῖδας...	Renea, II/I a.C.
<i>GVI</i> 851.4	ἀ[λλ]ὰ καὶ ἐν μεγάροις υἷα λειπόμενον	Paro, I/II d.C.

Il πένθος, il dolore causato dalla scomparsa del defunto, trova altre attestazioni nei testi studiati:

6. *SGO* 16/31/83A.13 (300 d.C. circa) ἦ μοι πένθ[η] ἄδυτα Αἴδι συνέπενψεν

7. *SGO* 16/31/93A.11 (300-350 d.C.) μαι[δὲ τήξα]ιτε ψυχὰς δακρύοις μ[αιδὲ ἀτ]αρβεί π[έ]νθι

Interessante è l'applicazione al πένθος degli aggettivi ἄδυτος – il quale assume qui il significato «che non tramonta», quindi «infinito» – e ἀταρβής, «imperfertito», quindi forse «continuo», a formare nessi rari se non altrimenti attestati¹¹⁵⁴.

8. *SGO* 16/31/93D.23 (300-350 d.C.) κλαῦσέ με κασιγνήτη Νόνα βαρυπενθὰς ἐκίνη

Le prime attestazioni del ricercato aggettivo βαρυπενθής, «che causa/dal profondo dolore», si rintracciano in Pind. fr. 169b.6 M. e Bacchyl. 14.12. Successivamente lo si ritrova nell'esametro, spesso sostantivato se riferito a persone, nelle iscrizioni metriche dal IV secolo (*IG* XIV 641.1.1.8, Turi, IV a.C.; *GVI* 708.3, Siro, I a.C.) e, nella poesia letteraria, a partire dall'epigramma ellenistico (Meleag. *AP* 16.134.3s.) e dagli *Oracoli Sibillini* (12.105). L'applicazione dell'epiteto alla μήτηρ in *MAMA* 4.319.1s. (Frigia, data inc.) potrebbe derivare dall'uso analogo che ne fa Filippo di Tessalonica in *AP* 9.254.1s. Se riferito a oggetti, esso connota realtà dolorose, come le armi (*AP* 16.134.3s. τόξοις), il πόλεμος (Tryph. 251), il θυμός rattristato (*SEG* 20.663.15, Egitto, data inc.).

9. *SGO* 14/03/01.3s. (375-450 d.C.) αὐτὰρ πέδων μέγα φῆμα ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμυσι
λήγεθ' ἐν μερόπεσσιν τοκέων μένος αἰραν

Il sintagma μέγα πῆμα prima della cesura trocaica è omerico¹¹⁵⁵; nei carmi epigrafici può trovarsi anche in differenti sedi del verso¹¹⁵⁶. Anche la clausola ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμυσι è tratta dalla poesia epica

¹¹⁵¹ P. es. Aeschyl. *Supp.* 574, Eur. *Supp.* 82.

¹¹⁵² Cf. anche un testo di Pseudo-Macario, *Serm.* 64 8.1.4.5.

¹¹⁵³ Cf. un uso analogo anche in Nonn. *D.* 40.114 κάλλιπες ἐν μεγάροις ἀπειρήτην τοκετοῖο.

¹¹⁵⁴ Per l'uso di ἀταρβής nelle iscrizioni metriche cf. anche p. es. *GVI* 1149.3 (Egitto, II a.C.), *SGO* 16/31/83A.9 (Frigia, 300 d.C. circa). Sul πένθος e altri epiteti che lo caratterizzano vd. NOLLÉ 1985, 124, HOFFMANN 1992, 331 e in partic. DEE 2002, 442s.

arcaica, in particolare da Hom. *Il.* 8.366 εἰ γὰρ ἐγὼ τάδε ἦδε' ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμησιν e Hes. fr. 283.1 M.-W. εὐ νῦν μοι τὰδ' ἕκαστα μετὰ φρεσὶ πευκαλίμησι, riecheggiate in QS 14.201.

10. SGO 14/03/04.5 (data incerta) οὐπερ δὴ ἄλοχος πινυτὴ μάλα πολλὰ καμοῦσα

Le clausole *πολλὰ καμοῦσα* e *πολλὰ καμόντες*, con il verbo al participio, sembrano derivare da Hom. *Il.* 8.22 Ζῆν' ὑπατον μήτρωρ', οὐδ' εἰ μάλα *πολλὰ κάμοιτε* e *Od.* 14.65 ὅς οἱ *πολλὰ κάμησι*, θεὸς δ' ἐπὶ ἔργον ἀέξει. Analoghe conclusioni del verso si hanno anche in Callim. *Del.* 187 e *Or. Sib.* 5.98, ma le espressioni possono situarsi anche in *incipit* (*IG XII,7* 390.B.2, Amorgo, III d.C.) e prima della cesura trocaica (QS 1.635, Coluth. 126).

11. SGO 14/03/03.3s. (data incerta) τὴν πολλὰ ποθέεσκεν φίλη μήτηρ· ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτῆς
πολλά μιν ἀχνυμένη μέγα δὲ φρεσὶν ἄλγος ὑπέεττε

La clausola del v. 3 ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτῆς è omerica (*Il.* 14.447) e frequente soprattutto in Quinto Smirneo¹¹⁵⁷; per quanto riguarda gli epigrammi sepolcrali, sembrerebbe usata prevalentemente nell'Asia Minore (SGO 14/04/01.2, Licaonia, data inc.).

L'espressione *πολλά μιν ἀχνυμένη* può essere confrontata con un'iscrizione di età imperiale proveniente dall'Egitto, alcuni versi di Quinto¹¹⁵⁸ e un passo di Nonno, e pertanto pare ispirata al gusto poetico piú recente:

SEG 20.662.4	ὄν τοκέες θάψαν πολλὰ μάλ' ἀχνύμενοι	Egitto, II/III d.C.
QS 1.814	πολλὰ μάλ' ἀχνύμενοι κταμένων ὑπερ' ἔξοχα δ' ἄλλων	
Nonn. <i>D.</i> 33.104	<u>πολλάκις ἀχνυμένοι</u> κατήγαγε χεῖρα προκόπου	

Per il participio ἀχνύμενος nella stessa sede dell'epigramma vd. anche *supra* SGO 14/06/22.8, par. 5.5, n. 1.

Il termine ἄλγος richiama immediatamente i dolori provocati agli Achei dall'ira di Achille in Hom. *Il.* 1.2 e, tra i molti che pervadono l'*Iliade*, quelli lasciati da Ettore alla sposa rimasta vedova (24.742) e procurati dal Pelide al vecchio Priamo (22.422). Esso si può riferire quindi alle pene di Andromaca e degli altri personaggi del poema omerico nel caso piú particolare oppure alla sofferenza come tema generale pertinente all'essere umano¹¹⁵⁹.

Tra gli esempi possibili tratti dalla poesia esametrica per il nesso μέγα ἄλγος – di cui non mi sono note attestazioni in altri carmi epigrafici – si segnalano Sol. fr. 13.59 W., *Or. Sib.* 3.382 (con l'aggettivo al superlativo) e QS 5.149, con un'analogia posizione dell'aggettivo e del sostantivo; in Opp. *H.* 5.386 εἰλομένοις, *μέγα δ' ἄλγος* ἐνὶ φρεσὶν ἀσπαλιήων si ha una corrispondenza lessicale anche per il dativo

¹¹⁵⁵ Hom. *Il.* 3.50 etc. (vd. DEE 2002, 449), ripreso p. es. da Ap. Rh. 4.445, Alc. Mess. *AP* 7.247.3 e QS 7.78.

¹¹⁵⁶ P. es. dopo il quarto *longum* in *CEG* 485.5 (Attica, IV a.C.) e *GVI* 1977.5 (Tebe, II d.C.), in clausola in SGO 02/09/33.9 (Afrodisia, I a.C.). Sullo scambio tra φ e π nella Pisidia e nelle regioni centrali dell'Anatolia vd. CALLANDER 1906, 167 e, sul fenomeno in genere, GIGNAC 1976, 87s. Per quest'espressione cf. RIGSBY 2000, 114. Sui πῆματα nell'epica arcaica cf. NAGY 1979, 57, 63s.

¹¹⁵⁷ P. es. QS 13.484, ma cf. anche *Or. Sib.* 13.153, Nonn. *Par.* 7.46.

¹¹⁵⁸ Oltre all'esempio riportato di seguito cf. anche QS 3.5, 6.650, 12.490.

¹¹⁵⁹ TSAGALIS 2004, 135s., 153. Sugli epiteti omerici di ἄλγος vd. DEE 2002, 112s.

φραεῖν. Per l'associazione del sostantivo ἄλγος a φραεῖν si vedano anche altri versi di Quinto (3.8, 3.516) e *App. Anth.* 6.146.18 ὑμεῖς οὖν καὶ ἄτλητον ἐνὶ φραεῖν ἄλγος ἔχοντες, dove compare nella stessa sede di *SGO* 14/03/03.4.

12. SGO 14/03/03.7 (data incerta) ἰετήλην ἔστησαν· τῆς γὰρ πρόσωπον ποθέεσκον

La nostalgia dei fratelli di Tatis è enfatizzata dall'inserimento dell'imperfetto epico del verbo ποθεῖν nella chiusura del carme. Questa forma verbale ricorre di rado nella clausola del verso, per lo più in Gregorio di Nazianzo (*AP* 8.8.3 etc.), mentre viene normalmente preferita la posizione nella conclusione del primo emistichio¹¹⁶⁰.

13. SGO 14/05/02 (data incerta) δάκρυα ετονόεντα ἐπὶ τῷ[δ]ε χήματι χέων

L'espressione «versare lacrime» è omerica (p. es. *Hom. Il.* 1.357 etc.) e assai diffusa nella poesia greca sino all'età tardoantica e in particolare negli epigrammi funerari iscrizionali, specialmente nella clausola del verso, secondo il modello epico arcaico¹¹⁶¹. In *SGO* 09/05/16.10 (Bitinia, III/II a.C.) si ha la stessa struttura del verso, ossia il sostantivo in apertura e il verbo bisillabico in conclusione: [δ]άκρυα μὲν δειλοῖς τις ἰὼν ἐπιτύμβια χέουσι.

L'aggettivo ετονόεις caratterizza realtà negative, che provocano la morte o a questa legate, come i dolori (*Hom. Od.* 9.12 κήδεα), le armi (*Hymn. Hom.* 27.6 βέλη), il destino fatale (*CEG* 576.3, Attica, IV a.C. πότμωι), la guerra (*Ap. Rh.* 1.1052 πολέμοιο), la tomba (*GVI* 984.4, Atene, II d.C. τύμβος) e, negli epigrammi sepolcrali, le persone in lutto (*GVI* 1775.2 Ceo, III d.C. γυνή)¹¹⁶²; nell'esametro precede normalmente la cesura trocaica.

14. SGO 14/11/01.5 (III d.C.) καὶ Δόμνῳ πενθεροῦ πικρὰ δάκρυα κατέλιψα

Il nesso allitterato πικρὰ δάκρυα – che potrebbe essere considerato una variante fonica dell'omerico πυκνὸν... δάκρυον (*Od.* 4.153)¹¹⁶³ – risulta assai infrequente nella poesia greca, ma anche nella prosa precedente gli autori cristiani. Oltre a un passo del Nazianzeno, *Carm.* 2.2.3.119, si possono ricordare alcuni epigrammi, come *GVI* 944.4 (Egitto, II/I a.C.); notevole è l'affinità strutturale di *AP* 1.43.1 τίπτε, Ῥαχήλ, γούωσα πικρὸν κατὰ δάκρυον εἴβεις; e *Jul. Aegypt. AP* 7.600.3 κοὶ γενέτης, κοὶ πικρα πόσις κατὰ δάκρυα λείβει.

15. SGO 14/04/03.8s. τῷ δ' ἄλοχος Κλέουσα προσέην[ε]πε μυρομένη περ·
(dopo il 312 d.C.) "πῶς μούνην μ' ἔλιπες καὶ [...]α πῆματα πάχω;"

¹¹⁶⁰ Cf. p. es. *Hom. Il.* 1.492, *QS* 9.446, *Nonn. D.* 22.202, *SGO* 14/03/03.3 (Licaonia, data inc.).

¹¹⁶¹ P. es. *Ap. Rh.* 4.34, *QS* 9.47, *Gr. Naz. Carm.* 1.2.9.45, *Nonn. D.* 12.132; per i carmi iscrizionali vd. p. es. *CEG* 732.1s. (Istria, IV a.C.), *GVI* 759.4 (Renea, II/I a.C.), *GVI* 1562.7 (Ceo, III d.C.).

¹¹⁶² Cf. ECKER 1990, 79, DEE 2002, 938.

¹¹⁶³ Sui nessi omerici con δάκρυ e δάκρυον vd. DEE 2002, 173s.

La moglie Cleusa si rivolge al marito defunto, il presbitero Menandro, rimproverandolo per averla lasciata sola tra i dolori. Le clausole di questi versi, *μυρομένη περ e πήματα πάσχω*, sono riconducibili al modello epico arcaico, p. es. rispettivamente Hom. *Il.* 6.373 *πύργῳ ἐφεστήκει γοῶσά τε μυρομένη τε* e Od. 17.524 *ἔνθεν δὴ νῦν δεῦρο τόδ' ἵκετο πήματα πάσχων* (per quest'ultima non si registrano, a mia conoscenza, altri paralleli negli epigrammi iscrizionali)¹¹⁶⁴.

Il lessico dell'*incipit* del v. 9 – il verbo *λείπειν* accompagnato dall'aggettivo *μοῦνος* all'accusativo – si ritrova in Hom. *Od.* 16.120, dove Telemaco riferisce di essere stato lasciato solo nel palazzo dal padre partito per la guerra: *μοῦνον ἔμ' ἐν μεγάροισι τεκὼν λίπεν, οὐδ' ἀπόνητο*. La medesima immagine viene ripresa anche dagli epigrammi sepolcrali nei quali i genitori, morendo, lasciano i figli¹¹⁶⁵. In *GVI* 1864.14 (Atene, II/III d.C.) *μοῦνος ἀδελφός μοι λείπεται ἐγ γενεῆς* il lessico, benché simile, indica un concetto diverso: non introduce infatti chi è abbandonato dal defunto, ma la menzione del membro della famiglia ancora in vita, ovvero il fratello dell'estinto. Passando alla poesia tardoantica, i due versi possono essere confrontati, sempre per l'affinità lessicale, con QS 7.238s. *ὃς δέ μιν ἀμφικύσας μάλα μυρία κάλλιπε μούνην || μυρομένην ἀλεγεινὰ φίλου κατὰ δώματα πατρός*. Vanno segnalati due versi di Nonno nei quali l'aggettivo *μοῦνος* è seguito, nell'ordine, dal pronome di prima persona e dal verbo *λείπειν*, analogamente a quanto avviene nel carme per Menandro: Nonn. *D.* 10.304 *μοῦνον ἐμοὶ λίπε παῖδα...*, Nonn. *Par.* 16.121 *μοῦνον ἐμὲ προλιπόντες...*

16. SGO 16/31/83B.19 (300 d.C. circa) ὦν κὲ τὰ τέκνα τὸν ἑμὸν πότμον ὠδύροντο

Rispetto ad ἄγκυθαι, il verbo ὠδύρεσθαι indica una risposta individuale e personale alla morte, intensificata da determinati motivi per cui piangere la persona scomparsa; indica pertanto non solo l'attività convenzionale del lamento, ma anche la psicologia particolare del lamentatore, specialmente la nostalgia per il defunto¹¹⁶⁶.

Nella poesia esametrica il verbo ὠδύροντο o altre forme simili del verbo ὠδύρεσθαι si trovano talora nella clausola del verso; in Omero si registra una sola occorrenza (*Il.* 24.166), come pure rarissimi risultano nei carmi epigrafici¹¹⁶⁷. Il verbo accompagnato dall'accusativo πότμον si trova invece in altri epigrammi:

SGO 05/01/43.4	δάκρυ, σὸν ὀρφανίης πότμον ὀδυρόμενοι	Smirne, II a.C.
AP 15.40.14	τοῦ πότμον γοῶσαι ὀδυρόμεναι τε ἐθρήνευ	Cometa

17. SGO 16/31/87.7 (data incerta) ἄρχοντα πατρίδος λαοῦ καὶ παῖσι ποθητόν

L'espressione παῖσι ποθητός si trova in numerosi epigrammi sepolcrali, spesso in clausola, ma talvolta anche in *incipit*¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁴ Cf. anche il v. 8 con i successivi Nonn. *D.* 46.320 e *AP* 9.362.22, anonimo, e il v. 9 con QS 7.279 e Nonn. *D.* 40.176.

¹¹⁶⁵ P. es. *GVI* 709.3s. (Melo, I d.C.), *GVI* 744.7s. (Egitto, III/IV d.C.).

¹¹⁶⁶ Per i significati e gli usi del verbo ὠδύρεσθαι vd. DERDERIAN 2001, 22-24.

¹¹⁶⁷ Cf. p. es. Theocr. 1.75, Ap. Rh. 1.1066, Apollonid. *AP* 9.243.5.

¹¹⁶⁸ Per la clausola vd. p. es. *GVI* 355 (Calcide, II/III d.C.), *GVI* 1166.10 (Smirne, III d.C.), *SGO* 16/31/14.1 (Frigia, IV d.C.); per l'*incipit* vd. p. es. *GVI* 1271.2 (Beozia, II d.C.), *SGO* 16/31/05.6 (Frigia, III d.C.). Cf. anche un verso di Teodoro Studita, *Iamb.* 111.6.

18. SGO 16/31/88.5 (data incerta) καὶ πενθεροῦς [λύ]πηρα, ψυχὴν δὲ ἐμάρα[ν]α γυνηκόε

Tra gli epigrammi tombali il verbo μαραίνειν compare in una composizione della tarda età ellenistica, ma nel differente contesto di una *mors immatura* causata da Ade, che distrugge la giovinezza della persona scomparsa: *GVI* 1541.2 (Cos, II/I a.C.) ἀρπάξας εἴδ' Αἴδαε κὰν ἐμάρανεν ἀκμάαν. Il sintagma ψυχὴν μαραίνειν è presente in un altro carme tardoantico, sempre proveniente dalla Frigia, *SGO* 16/31/92.3s. (III/IV d.C.) τριάκοντα ἐτῶν [ἔ]θα[νε], λύπησε δὲ πάντας || πάσῃ ψυχὴν ἐμάρανα ---¹¹⁶⁹.

19. SGO 16/31/93D.4 (300-350 d.C.) πάτρην σε λιπεῖν πενθαλέουε δὲ τοκῆε;

L'aggettivo tipicamente poetico πενθαλέος, attestato a partire da Bione e molto usato soprattutto da Nonno (vi si registrano 19 occorrenze, tra cui *D.* 5.376 etc.), solo sporadicamente in altri autori precedenti, può caratterizzare realtà legate alla morte e alla sepoltura, come la stele (*IGBulg* II.741.6, Nove, data inc. στήλη πενθαλέη), il τύμβος (*Man.* 3.142, 6.409), i lamenti (*SGO* 09/09/14.1, Bitinia, età imperiale πενθαλεοῖσιν ὀδυροῖς), ma anche la ζωή (*Gr. Naz. Carm.* 1.2.17.26) e parti del corpo o altri elementi nel poeta di Panopoli (p. es. *D.* 25.15 πενθαλέην... χεῖρα). Per le persone bisogna risalire all'Ἀφροδίτα di Bion 21 e soprattutto spostarsi nell'isola di Andro, dove s'incontra una madre in lutto: *GVI* 711.8 (I d.C.) μήτηρ πενθαλέη δὲ στεν[αχεῖ με μόνη].

20. SGO 16/31/93D.14 300-350 d.C.) δῶρ[ά] τ' ἀλεγινῶν κὲ πενθαλέουε θαν[ά]τοιο

I doni cui si riferisce il defunto non sono le consuete offerte funebri, bensì il tributo di dolore da parte di chi lo conosceva. L'aggettivo ἀλεγεινός è tipicamente poetico e risulta assai frequente in Quinto Smirneo; come πενθαλέος, è applicato sin da Omero a oggetti e realtà negative, che provocano sofferenze e la morte (p. es. *Hom. Il.* 9.546 πυρῆε... ἀλεγεινῆε, *Od.* 13.91 ἀλεγεινά τε κύματα, *Ap. Rh.* 3.692 ἀλεγεινόν... κῆδος), ma anche ad Ares (p. es. *GVI* 689.4, Bitinia, II d.C. [ἀλεγειν]ὸν Ἔρῃα, *QS* 8.239 Ἔρῃε ἀλεγεινός) e alle persone afflitte (p. es. *IG X* 2,1 847.4, Tessalonica, I d.C. μήτηρ δ' ἢ ἀλγινή). Nella poesia sepolcrale è usato principalmente nella formula topica eventualmente variata «non il morire è doloroso, poiché a tutti è dovuto, ma prima tempo e dei genitori» (p. es. *SGO* 08/01/52 Cizico, II/I a.C. οὐ τὸ θανεῖν ἀλγε[ινόν]...). Anche il nesso πενθαλέουε θαν[ά]τοιο non mi risulta attestato in altri luoghi.

21. SGO 16/31/93D.22 (300-350 d.C.) παρθενίην Ἥριε[τῶ] γὰρ ἐκδ[οῦ]κα πένθ[οε] ἄτλητον ἔθηκα[α]

Il nesso πένθοε ἄτλητον è omerico (*Hom. Il.* 9.3 πένθει δ' ἄτλήτω βεβολήατο πάντεε ἄριετοι) e viene reimpiegato dalla poesia epigrammatica iscrizionale e letteraria¹¹⁷⁰.

L'aggettivo ἄτλητος è spesso riferito al dolore, benché nei carmi epigrafici mi risulti applicato solo al πένθοε, come appena visto. Si possono segnalare, a titolo esemplificativo, i seguenti nessi con vari termini

¹¹⁶⁹ Cf. anche il piú tardo *Rom. Mel.* 19.5.6 M.-Tr. μὴ οὖν ὥσπερ ἔξω ἰσταμένη τὴν ψυχὴν καταμαρόνηε.

¹¹⁷⁰ *IG XII,7* 53.12 (Amorgo, III d.C.), *GVI* 1562.4 (Ceo, III d.C.), *Areth. AP* 15.32.7s. Per l'uso omerico vd. *DEE* 2002, 442.

indicanti la sofferenza: Hom. *Il.* 19.367 ἄχος ἄτλητον¹¹⁷¹, Ap. Rh. 2.858 ἄτλητον... κῆδος, QS 9.457 ἀτλήτω... ἄλγει, Lucill. *AP* 11.389.5 ἀτλήτοιειν ἐν ἄλγεσι.

22. SGO 16/31/97.22-27 [--]ι καὶ τίς ἄμοιρος ἐγείνετο τῶν ἀπ' αἰῶν[ος;]
(data incerta) [τίς] ετόνον οὐκ ἔσχεν εἶνεκ' ἐῶν τοκέων;
 [οὐδε]νός ἀθανάτων ἐκ' ὀμήγουριν [ἔστ]ιν ὄδε[ύειν]
 [κα]ὶ γόνον ἐν τεύροισι ἢ φρεσὶν οὐ κατέχων·
 [καὶ γὰρ] ἅπασ μερόπων ἢ μείονι ἢ τιμι μ[εῖ]ζω
 [οὐ] λήγε·ι γοερόν πένθει θλειβόμενος.

Una vasta parte del lungo epitimbio per un defunto prematuro indugia a considerare il dolore insito nella natura umana: nessuno può scampare al lutto per la perdita di una persona cara. La topica riflessione induce il poeta a esortare i lettori del carne a non piangere eccessivamente la morte del giovane. Dal punto di vista formale, i distici contengono lessico riconducibile al modello omerico e alla tradizione dell'epigramma funerario, ma anche al linguaggio tragico e biblico, come si tenterà d'illustrare.

L'aggettivo ἄμοιρος del v. 22 è attestato a partire dai tragici; per il contesto funerario, nel significato di «privo di sepoltura», si segnala Soph. *Ai.* 1326s. Un'accezione simile a quella dell'epigramma – essere immuni dal dolore – si trova in Gr. Naz. *Carm.* 1.2.14.56 τῶν δ' ἀγαθῶν οὐδὲν πάμπαν ἄμοιρον ἄχου.

L'espressione inserita nella clausola dello stesso verso, ἀπ' αἰῶνος, si rintraccia in particolare all'interno di due esametri della poesia arcaica, Hom. *Il.* 24.725 e Hes. *Th.* 609. Come spiegato da Enzo Degani, nel verso omerico, in cui Andromaca lamenta la scomparsa prematura di Ettore, essa presenta un significato atemporale e indica piuttosto la fonte del vigore del giovane; nel verso esiodeo significa invece non «dall'eternità», bensì «nel corso della vita». È nei testi biblici e nella letteratura cristiana in prosa che la medesima espressione significa «fin dall'eternità» o «fin dal tempo più antico», «fin dall'inizio dei tempi»¹¹⁷².

Il sostantivo ετόνος del v. 23 ricorre sia nella poesia greca esametrica sia nella tragedia¹¹⁷³. Per la comprensione del suo significato si può prendere in considerazione l'utilizzo di un composto, βαρύστονος, nel XI libro della *Parafrasi* nonniana. Dopo la morte del fratello Lazzaro, Maria rimane in casa «in doloroso silenzio» (v. 73 πενθάδι κυγῆ), mentre la sorella Marta corre incontro a Gesù e lo supplica «gemendo profondamente» (v. 74 βαρύστονος): questo lessico antitetico in due versi consecutivi rimarca il contrasto tra il silenzio riservato della prima e il prorompente dolore della seconda, nonché il lamento rumoroso evocato dal sostantivo ετόνος¹¹⁷⁴.

Al v. 24 si riconosce un sostantivo omerico, ὀμήγουρις, «assemblea», presente solo sporadicamente nella poesia sepolcrale¹¹⁷⁵.

L'espressione γόνον ἐν τεύροισι non trova altri paralleli nella poesia greca, se si eccettuano due passi tragici che accostano i medesimi sostantivi nello stesso verso (Soph. *OC.* 1608s., Eur. *Supp.* 87). Il nesso γοερόν πένθος del v. 27 compare in altri epigrammi funerari, tra cui *SGO* 09/01/04.7 (Chio, I a.C.) e *SGO* 16/31/97.27 (Frigia, data inc.). Tra le ulteriori occorrenze dell'aggettivo γοερός in relazione al lessico del dolore nella poesia greca letteraria ed epigrafica si possono menzionare Aeschyl. *Ag.* 1176 πάθη, Callim.

¹¹⁷¹ DEE 2002, 144, 778.

¹¹⁷² P. es. in *Pss.* 118.52 e Lc. 1.70. Vd. DEGANI 1961, 24-27 e 2001, 54.

¹¹⁷³ Cf. p. es. Hom. *Il.* 19.214, Aeschyl. *Th.* 900, QS 3.512, Nonn. *D.* 29.256.

¹¹⁷⁴ Cf. LOZZA 2005, 533.

¹¹⁷⁵ Cf. p. es. Hom. *Il.* 20.142, *GVI* 1513.9s. (Cnosso, II a.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.2.1.57, QS 3.91, Nonn. *D.* 41.254.

Hec. 128 Hollis γόοιο, *Ap. Rh.* 4.19 ἀνίη, *SGO* 05/01/44.8 (Smirne, II a.C.) δάκρυσι, *GVI* 1861.6 (Egitto, I d.C.) χῶρον... νεκύων, *GVI* 1674.3 (Caria, III d.C.) τάφο[ις].

23. SGO 16/55/99.2 (IV/V d.C.) []ης δὲ δάμαρτα μινυνθά[δ]ιον λάβε πένθος

Il nesso μινυνθάδιον πένθος non si trova attestato nella letteratura greca; in compenso l'aggettivo μινυνθάδιος è molto usato nella poesia esametrica, normalmente nella stessa sede dell'epigramma: vd. cap. 2, par. 4.1.c, nn. 2-4. La rara clausola λάβε πένθος ricorre in *Hom. Il.* 16.548 e viene episodicamente ripresa dalla poesia sepolcrale, *GVI* 1420.7 (Chio, I a.C.), e in particolare da Quinto Smirneo, anche in altre sedi metriche (QS 11.40, 5.571, prima della cesura trocaica).

24. SGO 21/07/02.7 (età cristiana) καὶ θεῖω μεθέπειτα γόον πολύδακρον ἀφῆκεν

25. SGO 22/45/01.2 (497/8 d.C.) Ἄνακτάκιος πολυδάκρυτος ἄρα πᾶσιν ὁ ἦρωσ

L'aggettivo πολυδάκρυτος è omerico, come pure il nesso con γόος di *SGO* 21/07/02.7 (*Od.* 19.213, 19.251, 21.57)¹¹⁷⁶, impiegato anche da Eschilo (*Ch.* 449); oltre che a realtà luttuose può essere attribuito a eroi e persone reali¹¹⁷⁷. Tra i sostantivi legati al contesto funerario cui si accompagna negli epigrammi ricordiamo *SEG* 32.611.1 (Tessaglia, I a.C.) ἐτήλλην, *AAA* 5.280.1 (Tessaglia, II/III d.C.) τάφος, *SGO* 30.252.7 (Attica, III d.C.) [πότμον].

26. SGO 22/63/01.1 (età tarda) Φεομίνης τόδε σῆμα πολυκλαύτοιο γυναικός

L'aggettivo πολυκλαυτος, utilizzato in varie sedi dell'esametro e in altri metri, ma non nell'epica arcaica, può caratterizzare la tomba (*Diotim. AP* 7.475.7s. πολυκλαυτον... μνήμα e *Meleag. AP* 476.3 πολυκλαύτω... τύμβω)¹¹⁷⁸, il destino fatale (*SEG* 23.137.b.3s. Attica, IV a.C. μοῖραν; *GVI* 802.2, Renea, II/I a.C. νήματος), il regno dei morti (*Magn. AP* 16.270.3 Ἀχέροντος, QS 6.263 Ἀΐδαο, *Nonn. D.* 4.153 Λήθη), le persone (*GVI* 1833.5s., Cipro, II a.C. ματέρει; *Phan. AP* 7.537.1 παιδός; *RECAM* II 14.1, Galazia, età imperiale [ᾗ]δ[ρα]). Il prefisso πολυ- indica che il defunto viene compianto non solo da un individuo, ma dai numerosi passanti che transiteranno presso la tomba (come nel sopra citato *AP* 7.475, dove essa si trova presso un trivio immaginario, ossia in un luogo assai frequentato, e verrà quindi vista da molti)¹¹⁷⁹. Una clausola affine a quella dell'epitaffio di Fermina è individuabile in *AP* 1.119.17 ἀθαμένης ἕανοῖο πολυκλαύτοιο γυναικός.

¹¹⁷⁶ DEE 2002, 171, 923.

¹¹⁷⁷ P. es. Ettore in *Hom. Il.* 24.620, una madre in *IC* II x 20.9 (Creta, I/II d.C.), Priamo in QS 14.348. Vd. AGOSTI 2005b, 6s.

¹¹⁷⁸ Cf. BRUSS 2005, 76, 119s.; in *Pers. AP* 7.501.2 l'insolito oggetto di lamento è la spiaggia che ha accolto il corpo nudo di Fillide (...πολυκλαύτω γυμνὸν ἐπ' ἠϊόνι). Per altri usi nella tragedia e nell'epigramma del IV secolo a.C. vd. TSAGALIS 2008, 269, 272.

¹¹⁷⁹ BRUSS 2005, 78s.

27. SGO 24/26.5 (età cristiana) ετήλην δ' ἔστηεν Ἡράκλειος ἀχνομένος κῆρ

La clausola è omerica (*Il.* 7.428 etc.) e ripresa successivamente (p. es. Theogn. 619, Orph. *A.* 1209), soprattutto da Quinto Smirneo (12.583 etc.).

28. SGO 24/26.7 5 (età cristiana) πόλ(λ)' ὀλοφυρόμενος, σὴν ἀρετὴν ποθέων

Il primo emistichio si trova in due versi di Omero (*Il.* 24.328, *Od.* 13.221) e viene riutilizzato da Quinto Smirneo (2.644, 5.542); gli epigrammi lo collocano sia a inizio che a fine verso¹¹⁸⁰.

Per la seconda parte del pentametro vd. cap. 2, par. 6.4, n. 22.

6. LE RELAZIONI E IL DIALOGO TRA I VIVI E IL DEFUNTO

L'epigramma funerario può contenere alcune parole rivolte dai vivi al defunto, in un ultimo dialogo con lui fissato dalla pietra¹¹⁸¹. Tra gli auguri più frequenti e convenzionali vanno annoverati εὐψύχει (p. es. in *SGO* 14/06/10) e soprattutto χαίρει¹¹⁸².

L'uso di quest'ultima forma di saluto da Omero alla poesia epigrammatica è stato analizzato da Christiane Sourvinou-Inwood. Fino all'età classica il χαῖρε, con il suo augurio di salute, sembra incompatibile con la concezione negativa della morte che emerge dagli epitaffi ed è indirizzato non alle persone scomparse, bensì ai vivi che transitano accanto al monumento funebre, agli dèi immortali e ai defunti elevati al rango di eroi. Soprattutto a partire dal IV-III secolo a.C., con la diffusione della credenza nell'immortalità nella dimensione dell'aldilà, dell'eroizzazione e della deificazione del morto, il saluto viene rivolto anche ai comuni privati e diventa un comune *topos* funerario¹¹⁸³.

Il verbo χαίρειν si ritrova frequentemente, con un'analogia funzione di saluto, nel *Nuovo Testamento*, soprattutto nelle lettere¹¹⁸⁴, ma viene anche impiegato nella formula tipicamente cristiana con cui si augura la gioia, ἐν Κυρίῳ χαίρειν, reiterata nella *Lettera* ai Filippesi (3.1, 4.4) e riprodotta nelle iscrizioni cristiane che esprimono la speranza nel gaudio perfetto presso Dio in paradiso¹¹⁸⁵.

¹¹⁸⁰ Per quest'ultima posizione vd. *GVI* 310.2 (Macedonia, II/III d.C.) e *SGO* 08/07/07.3 (Misia, III d.C.). Per l'uso di ὀλοφύρεσθαι nell'epigramma cf. ECKER 1990, 135.

¹¹⁸¹ Vd. VÉRILHAC 1982, 391-393 per esempi. Sul significato di questo dialogo vd. GARULLI 2014a, 60: esso «riguarda più in generale il doloroso distacco dei vivi dal proprio caro defunto. La voce di quest'ultimo che viene illusionisticamente rappresentata negli epigrammi sepolcrali altro non è che una proiezione dei sentimenti e delle convinzioni di chi è ancora in vita di fronte alla morte».

¹¹⁸² Vd. in MANGANARO 1994, 83-85 e in GARULLI 2014a, 61-64 alcuni esempi.

¹¹⁸³ SOURVINOU-INWOOD 1995, 180-216, 368s., LE BRIS 2001, 155-161. Cf. anche LAMEERE 1939, 262, BERTELLI 1968, 62, TUELLER 2010, 48, WYPUSTEK 2013, 89s. Per altri usi di χαῖρε nell'epica arcaica e negli epigrammi votivi vd. WACHTER 1998, 67-69, 73-75 e, in partic. per i casi in cui è rivolto alle divinità, NAGY 2009, 233-243, che lo traduce «hail and take pleasure». Tra gli esempi epigrafici antichi più significativi rientra *CEG* 108.1 (Eubea, 450 a.C. circa) χαίρετε τοῖς παριόντες, ἐγὼ δὲ θανὸν κατάκειμαι; cf. per contrasto Callim. *Ep.* 3 Pf., rivolto al defunto Timone.

¹¹⁸⁴ P. es. *Ac.* 15.23, 23.26, *Iac.* 1.1, 2 *Io.* 10s.

¹¹⁸⁵ Cf. in proposito GUARDUCCI 1978, 308. Il suo significato è così spiegato in DE ROSSI 1869, 48: «questo saluto, che ha tanto sapore dello stile apostolico, è fatto dai superstiti ai defonti, per augurare loro e pregare da Dio il gaudio del Signore, secondo la parola della parabola evangelica. [...] Il quale augurio diretto ai defonti dee essere necessariamente interpretato del pieno e perfetto gaudio nell'eterna vita».

Alla luce di queste ultime osservazioni si può anche interpretare l'augurio dei genitori ad Attia¹¹⁸⁶ in **SGO 09/05/15.5** (IV-V d.C.) **χαῖρε, τέκνον γλυ[κ]ύ, χαῖρε καὶ εἴλαθι σοῖς γενέται[σιν]**. Non si tratta solo di un saluto convenzionale: in filigrana si percepisce la speranza che la defunta goda per sempre della felicità del paradiso, come esplicitato nei versi precedenti¹¹⁸⁷. Meritevole di attenzione è anche l'invito εἴλαθι, «sii propizia». La forma verbale, che compare per la prima volta nei poeti ellenistici ed è legata al contesto del sacro¹¹⁸⁸, è particolarmente presente negli epigrammi dell'*Antologia Palatina*, in Gregorio di Nanzianzo, che se ne serve per lo più per invocare la benevolenza di Dio e di Cristo, e in Nonno, che la colloca di preferenza dopo la dieresi bucolica¹¹⁸⁹. Vi si può percepire la convinzione, non sconosciuta alla cultura classica e alla poesia tombale, che il morto possa continuare a esercitare un'azione positiva sui vivi e, nello specifico, la speranza che Attia possa vegliare dal cielo sui suoi cari¹¹⁹⁰.

Com'è ben testimoniato dalla tradizione epigrammatica, gli auguri possono essere indirizzati anche ai vivi, in particolare ai viandanti che, una volta letta l'iscrizione, sono esortati a continuare il loro viaggio con l'auspicio di una vita lunga e fortunata: a parlare con loro possono essere la tomba o l'estinto, al quale vengono attribuite un'estrema possibilità e capacità di comunicare, tramite l'iscrizione, con chi resta sulla terra. In **SGO 16/31/15.20** il defunto Acacio augura a chi legge l'epitaffio di ricevere da Dio una giusta ricompensa, come è avvenuto per lui nell'aldilà: **μικθὸς ἀντιλάβοιτε παρ' ἀθανάτου θεοῦ αὐτοῦ**. Nel caso di **SGO 16/41/05.6** si ha invece una generica *persona loquens* che presenta i coniugi scomparsi seppelliti in una tomba modesta e, concludendo, prospetta per «tutti gli altri» – ossia i vivi – una condizione di grazia e privilegio concessa probabilmente dalla divinità sottintesa: **τοὺς δὲ λυποὺς πάντας πολυετῆ χαρίσει**¹¹⁹¹.

Più interessanti sono forse tuttavia i carmi in cui s'instaura un dialogo fittizio tra i vivi e il morto¹¹⁹², come avviene in **SGO 14/04/03** (dopo il 312 d.C.). La sposa si rivolge a Menandro rimproverandolo per averla lasciata sola tra i tormenti del lutto: vv. 8s. **τῷ δ' ἄλοχος Κλέουσα προσέν[ε]πε μυρομένη περ·** || "πῶς μούνην μ' ἔλιπεσ καὶ [...]α πῆματα άάσχω;". L'esametro successivo introduce la risposta consolatoria del defunto, che si rivolge alla donna non dalla tomba, bensì «dall'alto» del cielo dove ora dimora la sua anima: **πιρώθειν [δ' α]ὐτὴν άπαμίβε[τ' ἐ]ὸς πόσις ἐεθλόσ**. I vv. 8 e 10 sono imbevuti di dizione epica, non solo per quanto riguarda la clausola *μυρομένη περ* e il nesso *πόσις ἐεθλόσ*: il prezioso verbo *προσέννεπε*, comune nella poesia in esametri da Apollonio Rodio, è collocato nella consueta posizione, prima della dieresi bucolica, come pure l'omerico *άπαμίβετ'*. Da notare è anche l'avverbio *πιρώθειν*, che sembra costruito su *ὑπερωϊόθεν*, impiegato nell'episodio dell'*Odissea* in cui Penelope percepisce il canto di Femio dal piano superiore della casa: Hom. *Od.* 1.328 **τοῦ δ' ὑπερωϊόθεν φρεσὶ κύνητο θέσπιν άοιδήν**¹¹⁹³.

¹¹⁸⁶ Cf. il nesso *τέκνον γλυκύ* con *τέκνον γλυκερόν* in Man. 6.248, *AP* 7.691.3 (anonimo).

¹¹⁸⁷ Per una considerazione simile cf. MASSARO 2008, 227.

¹¹⁸⁸ Le prime attestazioni sono in Callim. fr. 638 Pf., *Hymn. Dem.* 138, Ap. Rh. 4.1014, 4.1600, *Or. Sib.* 5.328. Vd. ACOSTA-HUGHES - BARBANTANI 2007, 431. Un altro esempio, **SGO 06/02/32.7** (Pergamo, età imp.), è presentato in LE BRIS 2001, 110s. Per l'uso dell'analogia formula *ἴλεος* ecco vd. CAIRON 2009, 268-270.

¹¹⁸⁹ Alcuni esempi di queste attestazioni: Maced. *AP* 6.40.1, Claudian. *AP* 5.86.1, *AP* 1.62.1; Gr. Naz. *Carm.* 1.1.33.5, *AP* 8.47.4; Nonn. *D.* 2.157, 12.210.

¹¹⁹⁰ Su questo tema funerario e i precedenti nella cultura classica vd. VÉRILHAC 1982, 321-323, LE BRIS 2001, 110-112.

¹¹⁹¹ *πολυετῆ* è un termine usato nella tragedia: Eur. *Hel.* 651, *Or.* 473.

¹¹⁹² Per un ulteriore esempio di questa tipologia vd. LAMEERE 1939, 263.

¹¹⁹³ Per *προσέννεπε* (assente nel Nazianzeno e in Nonno) cf. p. es. Ap. Rh. 3.78, QS 2.93, Coluth. 190; per la forma *άπαμίβετο* (assai rara nella poesia ellenistica e tardoantica) cf. p. es. Hom. *Il.* 20.199, *Od.* 8.158, QS 12.243. Per l'interpretazione di *πιρώθειν*, suggerita da Calder, vd. MERKELBACH-STAUER 2001, 74.

La quarta sezione di *SGO* 16/31/93 vede inizialmente come *persona loquens* i genitori di Ammia¹¹⁹⁴ che lamentano la scomparsa precoce della figlia. Terminato il loro compianto, ai vv. 7-10 l'epigramma assume un'esplicita struttura narrativa, sviluppando un dialogo tra i vivi e l'anima della defunta che appare loro in sogno per consolarli¹¹⁹⁵:

16/31/93D.7s., 10 τῆς δ' ἀναφθενξάμ[έ]νη ψυχῆ{v} Ἀμμίαο θανούσης[c]
(300-350 d.C.) δάκρυα θεορὰ χέουσα παρίστατο πατρὶ αἰδὲ τεκούσης [...]
 λεξ[α]μένη καθ' ὕπνου παρηγο[ρ]ίην θανάτῳ.

Il v. 8, benché ipermetro, è particolarmente significativo non solo perché mostra il dolore provato ora non dai vivi, bensì dalla defunta afflitta per il loro lutto, ma anche per il lessico omerico del primo emistichio, ripreso anche dal Nazianzeno: si veda p. es. Hom. *Il.* 7.426 δάκρυα θεορὰ χέοντες ἀμαξάων ἐπάειρον¹¹⁹⁶. Omerico e tradizionale è pure il verbo παρίστατο dopo la cesura trocaica, mentre il sintagma καθ' ὕπνου del v. 10 trova alcune attestazioni nella tragedia¹¹⁹⁷. Anche il sostantivo παρηγορία, raro in poesia, è attestato per la prima volta in Aeschyl. *Ag.* 95¹¹⁹⁸.

7. L'INVITO A NON PIANGERE E I TEMI CONSOLATORI

Se tramite l'iscrizione tombale il defunto ambisce a far conoscere a tutti i passanti la propria triste sorte e a essere da loro compianto¹¹⁹⁹, talvolta, viceversa, chi rimane in vita è esortato a cessare il lutto e i lamenti. Normalmente il poeta attribuisce quest'invito al defunto, in una sorta di tentativo di mantenere vivo il suo legame con i parenti e gli amici che lo piangono¹²⁰⁰. Tra i nostri testi s'incontra tale motivo, tra gli altri, in questi casi:

SGO 16/31/83A.10s. ἀλὰ παῦσης δάκρων πολυπενθὰς ἐμῖο,
(300 d.C. circa) ὄν Μοῖρα γάμον διέλυσε τάχος

¹¹⁹⁴ Sul termine τεκούσα, raro nella letteratura e nelle iscrizioni, vd. ROBERT 1960, 388s.

¹¹⁹⁵ Sui sogni in Omero vd. BREMMER 1983, 19s.; sulla conoscenza del divino attraverso il sogno tra pagani e cristiani vd. DODDS 1965, 38-52; sulle apparizioni dei defunti e dei santi nelle visioni oniriche secondo la prospettiva cristiana vd. MARONE 2014, 213-216. Cf. anche RAPALLO 1994, 26 sulla concezione antica dei sogni come «messaggi provenienti dall'aldilà».

¹¹⁹⁶ Analogo a Hom. *Od.* 24.46 e a Gr. Naz. *Carm.* 1.2.9.45. Per il nesso δάκρυα θεορὰ, anche al singolare, vd. DEE 2002, 174 e cf. inoltre p. es. Pind. *N.* 10.75, Diosc. o Nicarch. *AP* 7.166.6, [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 243, QS 9.61. Su questo e altro lessico legato alle lacrime vd. in partic. MONSACRÉ 2003, 125-130.

¹¹⁹⁷ Per παρίστατο cf. p. es. Hom. *Il.* 6.405, *Od.* 3.222, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.45.229, QS 5.133, Nom. *D.* 26.2, Agath. *AP* 9.442.5. Per καθ' ὕπνου cf. Soph. *Ph.* 30, [Eur.] *Rh.* 780.

¹¹⁹⁸ Lo si incontra di nuovo piú tardi in Ap. *Rh.* 2.1281 e Gr. Naz. *Carm.* 2.1.1.602 (nella stessa sede dell'epigramma per Ammia), 1475.12 (alla fine del pentametro). A questi passi vanno aggiunti alcuni epigrammi sepolcrali, p. es. *SGO* 01/01/07.12 (Cnido, I a.C.) e *GVI* 2035.14 (Tebe, III/IV d.C., nella stessa sede).

¹¹⁹⁹ P. es. *CEG* 590.1 (Atene, IV a.C.) ἡλικίαμ μὲν ἐμὴν ταύτην δεῖ πάντας ἀκοῦσαι. Cf. ZUMIN 1961, 192, che osserva come nell'età ellenistica si accentuò il sentimento del dolore, con il conseguente invito a versare copiose lacrime (δακρύειν e κλαίειν), e VESTRHEIM 2010, 72.

¹²⁰⁰ LATTIMORE (1942, 217) sostiene che se è il defunto a invitare i vivi a cessare il lutto ciò non implica una qualche forma di credenza nell'immortalità, bensì il tentativo di mantenere un «gracioso» legame con i vivi. Sulle due tendenze opposte del defunto (voler essere compianto ed esortare a cessare i lamenti) vd. WYPUSTEK 2013, 27. Alcuni esempi sono in VÉRILHAC 1982, 233-240.

SGO 16/31/93A.10-12 ἀλλὰ παύσαθε δακρῶν κὲ ἰς Ἄϊδα μὴ κροοίετε θρήνους,
(300-350 d.C.) μαι[δὲ τήξα]ιτε ψυχὰς δακρῶσις μ[αιδὲ ἀ][τ]αρβεί π[έ]νθι,
 ὦν πᾶ[ειν] [τ]έλος ἐστὶν ---

Il sintagma «cessare le lacrime» o «cessare di piangere» espresso con il verbo παύειν, riconducibile al linguaggio della tragedia (Eur. *IA*. 496 *cὺ δ' ὄμμα παῦσαι δακρῶσις τέγγων τὸ σόν*), è tipico soprattutto della poesia sepolcrale, specialmente all'imperativo, come in *GVI* 1873.17 (Egitto, II a.C.) *λῆξον στεροτύποιο γού, παῦσαί με δακρῶν*¹²⁰¹.

L'invito μαι[δὲ τήξα]ιτε ψυχὰς δακρῶσις trova probabilmente il modello primario nel pianto di Penelope di Hom. *Od.* 19.208 *ὡς τῆς τήκετο καλὰ παρῆια δάκρου χεούρη*, ma lo stesso lessico è peculiare anche di Euripide (p. es. *Or.* 529 *δακρῶσις γέροντ' ὀφθαλμὸν ἐκτήκω τάλας*; cf. anche *Or.* 134s., *Hel.* 1419) e, successivamente, del Nazianzeno (p. es. *Carm.* 2.1.12.55 *στένων, ἀϋπνῶν, δάκρουσιν τήκων μέλη*; cf. anche *Carm.* 1.2.2.518s., 2.1.44.39); nel carme le parti del corpo logorate dal pianto – le guance, gli occhi, la pelle, le membra – sono sostituite con l'anima delle persone in lutto¹²⁰².

Come s'intravede dal verso incompleto **SGO 16/31/93A.12 (300-350 d.C.)** ὦν πᾶ[ειν] [τ]έλος ἐστὶν ---, il motivo consolatorio più diffuso è forse la natura mortale che accomuna tutti gli uomini¹²⁰³, con il quale l'esperienza del singolo defunto è allargata all'intero genere umano. Se a tale motivo si aggiunge la credenza nell'immortalità, ne deriva per i vivi la sottintesa aspettativa di poter rivedere nell'aldilà la persona cara scomparsa prima di loro (per questa tematica vd. introduzione, par. 4.5.2)¹²⁰⁴. Due esempi sono *GVI* 372.3 (Amorgo, II/III d.C.), dove si allude alla morte comune con la consueta metafora del filo delle Moire che attende ogni uomo, *μὴ κλαῖε· Μοιρῶν γὰρ μίτος πάντα καλεῖ*, e *SGO* 08/05/03.7s. (Misia, III d.C.) *μηκέτι κλαῖε πάτερ μήδε σὺ μήτηρ· κοινὰ τὰ θνητῶν || οὐδεὶς γὰρ προφυγεῖν μοῖρα βροτῶν δύναται*. Questi versi sono assai simili per struttura e tematica a **SGO 16/31/93D.11s.** *μὴ κλῆε, πάτε[ρ] πολυώδυνρε, μηδὲ σὺ, μήτηρ· || ἐν τέλος ἐστὶν τὸ πᾶειν ὀφιλό[μ]ενον*: all'esplicita esortazione a non piangere si accompagna la constatazione della comune caducità umana. Il nesso τέλος ὀφειλόμενον è comune negli epigrammi tombali (si confronti p. es. *SGO* 16/04/04.10, Frigia, III d.C.). Si noti che l'invito «μὴ κλῆε» rivolto dalla defunta ai genitori è espresso con un lessico non solo tradizionale nella poesia funeraria, ma che trova dei paralleli anche nei due episodi riguardanti la figlia di Giairo e il figlio della vedova di Nain narrati nel *Vangelo* di Luca (rispettivamente 8.42 *μὴ κλαίετε* e 7.13 *μὴ κλαῖε*).

Tra le formule di auguri nelle iscrizioni si distingue θάρσει (o εὐψύχει), οὐδεὶς ἀθάνατος («coraggio, nessuno è immortale»), già largamente impiegata dai pagani¹²⁰⁵ e presente anche, in forma metrica, in **SGO 16/31/13.1** (data incerta) *οὐδὶς γὰρ ἀθ[ά]νατος, εἰ μὴ μόνον ἴς θεὸς αὐτός*, che enfatizza la condizione mortale dell'uomo tramite il confronto con l'immortalità propria solo di Dio. A prima vista la formula sembrerebbe un invito alla rassegnazione e a fronteggiare con coraggio l'inevitabile fine che attende ogni

¹²⁰¹ Cf. anche Feissel 6.1 (Macedonia, III d.C.), *IG* XII,5 590.7 (Ceo, data inc.) e Nonn. *D.* 22.394 *...παύεο Νύμφαις || δάκρυα Νηιάδεσσιν ἀδακρῶσις ἐγγείρων* (ma nel diverso senso di «cessare di far piangere»). Nell'epica arcaica s'incontra l'invito a cessare il *goos*: p. es. Hom. *Od.* 19.268, 21.228, *Hymn. Hom. Cer.* 82.

¹²⁰² Sull'uso omerico e il significato del verbo τήκεσθαι vd. MONSACRÉ 2003, 123. Sul tema del logorarsi nel lutto cf. VÉRILHAC 1982, 377s.

¹²⁰³ Ma anche gli animali: cf. GARULLI 2014b, 37. Sul tema nel contesto delle morti premature vd. VÉRILHAC 1982, 227-236 e STRUBBE 1998, 49.

¹²⁰⁴ Vd. LATTIMORE 1942, 218, 250s. e cf. BETTENWORTH 2007, 78.

¹²⁰⁵ JAUSSEN-SAVIGNAC-VINCENT 1905, 252s., 255 e SIEBOURG 1905, 406. Su questa formula, usata anche in ambito giudaico e cristiano, e le sue variazioni vd. inoltre LATTIMORE 1942, 253, 331, TESTINI 1958, 411, 540, ROBERT 1970, 308s.

essere vivente, mentre secondo Margherita Guarducci vi è sottinteso un concetto cristiano, ossia che nessuno è immortale sulla terra, ma lo diviene nel cielo, dove gode della vita eterna. Analizzando alcuni carmi epigrafici giudaici, Van der Horst propone invece di leggerci un'allusione alla credenza positiva nell'aldilà e nella risurrezione e un invito ad affrontare coraggiosamente i pericoli del passaggio verso la nuova condizione dopo la morte. Lo stesso verbo θαρραῖν ricorre più volte nel *Nuovo Testamento* in situazioni di sofferenza o di pericolo, soprattutto come parola di conforto rivolta da Cristo ai malati o ai discepoli¹²⁰⁶.

Abbiamo già menzionato più volte la tipica formula «non è doloroso morire, poiché a tutti è assegnato dal fato»¹²⁰⁷ con le sue variazioni. Tra gli epigrammi qui studiati essa compare in **SGO 16/31/83A.4** (300 d.C. circa) **μαὶ γὰρ τὸ θανῖν ἀλγινὸν, τοῦτο πᾶσι προόκειται**. Normalmente, come abbiamo avuto modo di vedere, è legata al tema della *mors immatura*, assai più infausta della morte in sé, ma nel carme per Menandro è inserita in un contesto differente, quello dell'affetto coniugale: il defunto *loquens* non è rattristato dalla propria fine, bensì dalla separazione dall'amata moglie.

SGO 16/06/01.14s. (data incerta) colloca invece la considerazione sulla morte comune all'interno dell'ammonimento contro la superbia e l'arroganza; anche se un uomo in vita possedeva molti beni, dopo la morte è coperto dalla stessa quantità di terra di chi ha vissuto più modestamente¹²⁰⁸: **μηδεὶς δ' ἐν πλούτῳ τυφ[ω]θεὶς γὰρ αἴθρα [φ]ρονεῖτω· || πᾶσι γὰρ εἰς Ἄδης καὶ τέλος ἐστὶν ἴσον**. Il sintagma τέλος ἴσον è proprio di due passi rispettivamente di Omero ed Esiodo, nel quale è legato alla sorte del combattimento (Hom. *Il.* 20.100 e Hes. *Th.* 638); viene reimpiegato anche in alcuni carmi funerari, tra i quali *SEG* 28.242.5, se correttamente integrato, mostra forti affinità con il v. 15 dell'epigramma per Gaio: **πάσιν ἴσο[ν] τὸ τέλος· πᾶσι γὰρ εἰς Ἄϊδης**] (Attica, 100 a.C.)¹²⁰⁹.

La formula «nessuno è immortale» può essere associata all'esempio di un personaggio mitologico che, come il comune defunto compianto dall'iscrizione, è stato sorpreso dalla morte nonostante le sue prerogative eroiche: si tratta del tema della *consolatio per exemplum*, riconducibile alla *communis hominum conditio* e motivo del *non tibi contigit uni*. Tra i personaggi figurano Eracle e Achille, ma si parla anche dei generici «figli dei beati» o «degli immortali» e di sovrani¹²¹⁰.

Altri temi consolatori classici consistono nella consapevolezza che il defunto ha conquistato la gloria della virtù nel contesto militare, civico o privato¹²¹¹ e soprattutto che nell'aldilà ora gode di una felicità superiore a quella terrena. Spesso egli diviene un essere di ordine più elevato attraverso l'eroizzazione o la divinizzazione, o comunque entra in una nuova dimensione sacra in cui può gioire per la compagnia degli dèi. A questo tema sono legati la mancanza di paura della morte, che nel mondo classico caratterizza gli iniziati, e in alcuni casi il desiderio della morte stessa, concepita come la cessazione dei mali e la porta di una vita migliore¹²¹². Anche l'immaginario cristiano riprende questi concetti, rielaborandoli secondo le certezze

¹²⁰⁶ Vd. rispettivamente GUARDUCCI 1978, 307, VAN DER HORST 1993, 9s. Il viaggio all'Ade è ritenuto pericoloso anche nella cultura greca, tanto che vi è bisogno di una guida, come Hermes o Caronte: vd. VERMEULE 1979, 4 e BREMMER 1994, 102s. Per l'uso del verbo θαρραῖν nei *Vangeli* cf. p. es. Mt. 9.2 (il paralitico), Mt. 9.22 (l'emorroissa), Mc. 6.50 (i discepoli spaventati sulla barca), Io. 16.33 (incoraggiamento contro le tribolazioni).

¹²⁰⁷ Sui verbi che indicano quanto è stabilito dal fato, come πέπρωται e εἴμαρτο, vd. DIETRICH 1965, 263-266, 278.

¹²⁰⁸ Sull'uguaglianza degli uomini di fronte alla morte ineluttabile cf. SANDERS 1991, 41-44.

¹²⁰⁹ Cf. anche *TAM* III,1 440.12 (Pisidia, data inc.).

¹²¹⁰ Rispettivamente *IG* XIV 1806 (Roma, data inc.), *GVI* 1965.8 (Tera, I d.C.), *SGO* 03/06/04.18 (Teo, I d.C.), *GVI* 1090.7 (Alessandria, II d.C.?), *GVI* 2035.7s. (Tebe, III/IV d.C.). Per questa tematica e altri esempi vd. LATTIMORE 1942, 253-255, GRIESSMAIR 1966, 85-95, NICOSIA 1996, 39, PERES 2003, 188, MASSARO 2008, 241, OBRYK 2012, 150s.

¹²¹¹ Sull'ottenimento dell'immortalità attraverso l'*arete* e la *sophrosyne* vd. GRIESSMAIR 1966, 96s., VÉRILHAC 1982, 219s., FANTUZZI 2008, 613, che analizza *SGO* 09/05/16 (per un ufficiale caduto in guerra).

¹²¹² Sui temi della migliore condizione nell'aldilà e della morte come ἀπόλυσις πόνων ο κακῶν vd. GRIESSMAIR 1966, 95-101.

della nuova fede e in particolare della sorte positiva che attende l'uomo dopo il trapasso terreno¹²¹³, come si nota in un epitaffio frigio:

SGO 16/31/97.28-31 [τοῦ]νεκα πᾶσι βροτοῖς ἐπικυμβαίνουσι παρ[αινῶ]
(data incerta) [πέ]γθεσι μὴ κλαίειν πολλὰ καταφθιμένων·
[καὶ γὰρ] ὁ ἔδωκε μάκαρ κτίσσεια·c πάλιν αὐτὸς ᾗ[νε]λθεῖν]
[κα]ῖ ἡραταιᾶ βουλῆ καὶ ε[θ]ένη καὶ δυνάμει.

Abbiamo già trattato al par. 5.9, n. 22 dei versi che precedono questi distici (22-27), nei quali è presentato il consueto argomento del dolore comune a ogni essere umano. L'invito a non lasciarsi sopraffare dalla tristezza del lutto trova un'altra fondamentale motivazione, esplicitata nella conclusione del carne: nella sua saggezza Dio concede agli uomini di risorgere (vv. 30s.). L'epigramma giustappone quindi due tematiche consolatorie: la natura mortale degli uomini e l'idea dell'*immortalitas*, o meglio, secondo la prospettiva cristiana, della risurrezione. Il primo aspetto è evidenziato dal palese riutilizzo di una diffusa espressione omerica, πᾶσι βροτοῖς (Hom. *Od.* 15.255 etc.)¹²¹⁴, al v. 28; ma il parallelo più notevole per il medesimo verso è *GVI* 1978.17 (Corcira, II/III d.C.), nel quale compare pure il verbo παραινῶ: τοῦτ' Εὔδοος βροτοῖς πᾶσι παραινῶ.

Un sintagma analogo a κλαίειν πολλὰ (v. 29), frequente negli epigrammi, si ha in Omero: *Il.* 11.763s. ...ἠ τέ μιν οἶω || πολλὰ μετακλαύεσθαι ἐπεὶ κ' ἀπὸ λαὸς ὄληται¹²¹⁵. Il participio καταφθίμενος, presente già nell'epica arcaica e diffuso nella poesia greca sino all'età tardoantica, può trovarsi collocato nella clausola del pentametro¹²¹⁶.

Una sezione più estesa di un altro epitaffio merita pure un'attenzione particolare.

SGO 14/04/03.11-15 "ομοι ἐμῆ ἄλοχε, μὴ δάκρυε [μ]ηδ' ὀρόθυνε
(dopo il 312 d.C.) ψυχὰς κασιγνήτων, ἐπ(ε)ι πόθεό[ν] με καὶ αὐτοί
τερόπομενοι ζῶντι θεῶ[ν] ὅτ[ε] οἱ εὔαδεν οὔτω·
εὐχολὰς δὲ θεῶ ἀποτινύ[ε· ὦ]c κέ σε θᾶσσον
ῥύσεται' ἐξ ἀχέων καὶ μοι κ[αλὸν] οὔνομα λίποιc".

Il presbitero Menandro risponde dall'alto del cielo alla sposa che lo invoca in preda alla desolazione e le raccomanda di non logorarsi nel pianto e di non assillare con i suoi gemiti le anime degli altri «fratelli» – ossia degli altri cristiani – che dimorano in cielo, ma di coltivare la pietà nei confronti di Dio¹²¹⁷, spiegandole che egli è in grado di liberarla presto dai dolori. In questi ultimi si possono probabilmente riconoscere non solo l'afflizione per il lutto recente, che svanirà grazie alla consapevolezza che il defunto dimora nel seno di Abramo e alla presenza di Dio (vv. 5s.), ma anche le più generiche sofferenze della vita, alle quali la donna

¹²¹³ FUMAROLA 1952, 18s., FANTUZZI 2007, 56, WYPUSTEK 2013, 85, 152; cf. p. 106 per l'esempio di *GVI* 1989.21s., in cui sapere la figlia in compagnia degli dèi è un motivo di consolazione per i genitori. Sulla condizione di felicità nel paradiso come tema consolatorio vd. KAJANTO 1978, 33; sui temi consolatori cristiani cf. anche SANDERS 1991, 56s.

¹²¹⁴ Per alcuni esempi di riprese cf. *Hymn. Hom. Ven.* 32, *Or. Sib.* 8.244, *GVI* 784.6 (Egitto, II/III d.C.), Gr. Naz. *Carm.* 2.2.7.284, *AP* 9.135.1 (anonimo). La si ritrova anche nella poesia tragica: cf. p. es. Eur. fr. 215.1 K., *Tr.* 681 e il successivo [Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 1482.

¹²¹⁵ Successivamente si segnalano anche altri poeti ed epigrammi: Meleag. *AP* 5.178.4, *IGUR* 1172.2 (Roma, II/III d.C.), *QS* 10.464, *MAMA* 7.275a.4-6 (Frigia, data inc.).

¹²¹⁶ Cf. p. es. *CEG* 54.2 (Atene, VI a.C.), *GVI* 618.2 (Argolide, I a.C.), *IGUR* 1375.2 (Roma, data inc.).

¹²¹⁷ Il termine εὐχολή sembra indicare qui il voto da sciogliere. Per l'uso del termine εὐχή nel significato di *votum* nell'Oriente romano cf. BELAYCHE - HOŠEK 2011, 392.

troverà soluzione con il prossimo passaggio da questo mondo all'aldilà e il sicuro ricongiungimento con lo sposo. Della prerogativa divina di ricevere le preghiere degli uomini e di salvarli dai mali si tratterà più diffusamente al cap. 5, par. 1.2.2; qui rileviamo invece alcune affinità lessicali del v. 11 con altri passi della letteratura greca e la tradizione epigrammatica. L'imperativo μή δάκρυε, raro in poesia, ricorre in *GVI* 1097.5 (Amorgo, I/II d.C.) μήτερον, μή με δάκρυε..., enfatizzato da un'insistita allitterazione. Il verbo οροθύνειν è prettamente epico e collocato spesso in clausola da Omero a Quinto Smirneo¹²¹⁸.

¹²¹⁸ Cf. p. es. Hom. *Il.* 10.332, *Od.* 18.407, Ap. Rh. 1.1153, Opp. *H.* 2.330, QS 1.393.

CAPITOLO 5

LA CONCEZIONE DI DIO E DELL'ALDILÀ

Quest'ultimo capitolo è dedicato all'analisi delle prerogative del Dio cristiano e delle caratteristiche dell'aldilà che emergono negli epigrammi dell'area microasiatica. Si tratta di tematiche prettamente connesse alla nuova fede in Cristo e, per quanto concerne la sorte che attende il defunto dopo la morte, alla novità assoluta della risurrezione del corpo, ma anche in questi ambiti è riconoscibile un forte influsso del linguaggio e del pensiero classico, dagli epiteti di Dio e Cristo sino all'immaginario legato all'immortalità dell'anima e al paradiso.

1. EPITETI E PREROGATIVE DEL DIO CRISTIANO

Illustriamo le peculiarità di Dio e Cristo: dagli epiteti che li caratterizzano sino alle loro azioni di benevolenza verso il defunto, del quale, come abbiamo più volte ribadito, convenzionalmente non si può dire che il bene, anche per quanto riguarda il suo rapporto con la divinità. Il formulario divino della classicità vi appare adattato in senso monoteistico e cristianizzato¹²¹⁹.

1.1. Epiteti

1.1.1. Dio immortale: ἀθάνατος Θεός

1. <i>SGO 14/02/13.4 (data incerta)</i>	τοῦνομε Εὐγόραφιος εἰερεὺς θεοῦ ἀθανάτῳ
2. <i>SGO 14/04/03.5 (dopo il 312 d.C.)</i>	ψυχὴ δ' αὐτοῦ ἴν' ἀθάνατος [θ]εὸς ἔστιν
3. <i>SGO 14/06/08.4 (data incerta)</i>	εἰνετε, ἀθανάτοιο θεοῦ μήν<ι>μα λάβοιτο
4. <i>SGO 16/31/15.20 (III d.C.)</i>	μιεθοὺς ἀντιλάβοιτε παρ' ἀθανάτου θεοῦ αὐτοῦ
5. <i>SGO 16/41/15.6 (data incerta)</i>	τὸν ἀθάνατον ἐδυσώπι

Nella religiosità greca tradizionale è ben chiara la distinzione tra uomini mortali e dèi immortali, i quali nella poesia classica sono caratterizzati dall'epiteto ἀθάνατος e altre espressioni come «che vivono sempre»: Hes. *Th.* 21 ἄλλων τ' ἀθανάτων ἱερόν γενός αἰὲν ἔόντων¹²²⁰. Molto spesso, soprattutto nell'epica e nella poesia esametrica fino alla tarda antichità, un formulario specifico sottolinea in un unico verso il contrasto tra l'immortalità degli dèi e la mortalità degli uomini che vivono sulla terra: Hom. *Od.* 24.64 κλαίομεν ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι¹²²¹.

¹²¹⁹ Vd. in partic. l'appendice dedicata a Dio in LIGHTFOOT 2007, 535-551, che analizza gli attributi divini degli *Oracoli Sibillini* attraverso «a range of syntactic forms: attributive and predicative epithets; statements of who and what God is, and what he does»; tra gli epiteti sono inclusi non solo gli aggettivi e i participi, ma anche sostantivi e «participial phrases expressing the same idea as a one-word epithet» (p. 535). Gran parte delle prerogative di Dio che emergono dagli *Oracoli* è confrontabile con quelle degli epigrammi sepolcrali cristiani. Ma con il termine θεός al singolare e senza articolo si possono indicare Zeus o la divinità in genere sin da Omero, pertanto non sempre è agevole stabilire se si stia parlando di un dio tradizionale o del Dio cristiano: vd. JONES 1978, 349. Sulle prerogative di Dio come emergono dagli epitaffi cf. SANDERS 1991, 278. Per uno studio sui nomi delle divinità classiche e sulle loro prerogative e funzioni evocate dagli epiteti negli epigrammi dedicati vd. DAY 2010, 130-145. Sulle divinità e i culti tradizionali in Asia Minore vd. W.M. RAMSAY 1911-1912.

¹²²⁰ Cf. WYPUSTEK 2013, 38; la distinzione è chiara anche quando, nella poesia sepolcrale, compaiono l'eroizzazione e l'apoteosi del defunto. Sull'uso dell'aggettivo ἀθάνατος nella letteratura arcaica vd. GIANNINI 1973, 16s. e DEE 1994, 92-96, 131 per la sua applicazione agli dèi in Omero. La natura divina di αἰὲν ἔόντες riguarda solo il futuro: VERMEULE 1979, 122. Per l'associazione di ῥεῖα ζώντες, ἀθάνατοι e μάκαρες cf. DE HEER 1969, 5.

¹²²¹ Cf. SOWA 1984, 314. Sul termine βροτοί vd. JONES 1978, 343 e VERMEULE 1979, 94; sulla gerarchia per cui gli dèi abitano il cielo e gli uomini la terra vd. pp. 126s. e NAGY 1979, 153. Ma in VERMEULE 1979, 121s. si osserva una

Dal punto di vista formale, i passi degli epigrammi cristiani elencati sopra contengono il riferimento al Dio immortale in sedi del verso già consacrate dalla tradizione classica ed epica in particolare: l'aggettivo ἀθάνατοιο in clausola di *SGO* 14/02/13.4, ma soprattutto il nesso ἀθάνατος θεός collocato tra il quarto e il sesto *longum* (*SGO* 14/04/03.5, *SGO* 16/31/15.20) e, specialmente al genitivo, tra il secondo e il quarto *longum* (*SGO* 14/06/08.4, frequente soprattutto nel Nazianzeno e nella poesia tardoantica)¹²²², che derivano dall'uso omerico ampiamente ripreso dagli autori successivi, come mostrano i seguenti esempi:

Hom. <i>Il.</i> 3.298	Ζεῦ κῦδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
Hom. <i>Il.</i> 20.292	αὐτίκα δ' ἀθανάτοισι θεοῖς μετὰ μῦθον ἔειπεν
Ap. Rh. 4.798	μήποτε εἴ ἀθανάτοιο θεοῦ καλέεσθαι ἄκοιτιν
Gr. Naz. <i>AP</i> 8.114.1	ὄμνυμεν ἀθανάτοιο Θεοῦ κράτος ὑψιμέδοντος
QS 8.251	ἄμβροτον ἀθανάτοιο θεοῦ δέμας οὐδὲ μὲν ἵππου

6. *SGO* 14/06/17.9 (dopo il 275 d.C.) ἰατήλην δὲ ταύτην θεὸς ἄφθιτος ἔστηεν αὐτός

Se si considera in senso diacronico l'uso dell'aggettivo ἄφθιτος nella poesia greca, da Omero agli autori cristiani, si può notare un suo uso diverso attraverso i secoli.

Nella poesia arcaica esso non appare applicato agli dèi, ma ad altri oggetti e realtà astratte oppure a valori positivi e negativi, come il cerchio delle ruote in Hom. *Il.* 5.724 (ἵτις ἄφθιτος, prima della dieresi bucolica) o i pensieri di Zeus in Hom. *Il.* 24.88 (ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς, stessa sede); una tendenza analoga si rintraccia anche in altri poeti dell'età ellenistica e più tardi¹²²³. È con Pindaro, la tragedia e la commedia che la divinità, generica o specifica, può essere presentata come ἄφθιτος¹²²⁴. Tra i carmi iscrizionali precedenti la nostra era – tra i quali solo di rado l'epiteto è direttamente associato alla divinità – si può menzionare *GVI* 1875.8 (Egitto, I a.C.), contenente il nesso ἄφθιτοι θεοί in clausola. Successivamente, la poesia cristiana applica l'epiteto a Dio o a Cristo; notevole è Gr. Naz. *Carm.* 1.1.35.8, in cui il Dio immortale decide di farsi mortale incarnandosi. Negli esempi che riportiamo si può facilmente verificare come, se si trova all'interno dell'esametro, il nesso Θεὸς ἄφθιτος (e simili, come φάος ἄφθιτον in *AP* 1.116.1) si collochi spesso prima della dieresi bucolica, come in *SGO* 14/06/17.9 (numerose sono le attestazioni negli *Oracoli Sibillini*).

<i>Or. Sib.</i> 1.158	οὐράνιον κτίστην, θεὸν ἄφθιτον, ὃς πόλον οἰκεῖ,
Gr. Naz. <i>Carm.</i> 1.1.35.8	γίγνεται δὲ θνητὸς Θεὸς ἄφθιτος, εἰς ὃ κε πάντα
<i>AP</i> 1.116.1	Χριστὲ μάκαρ, μερόπων φάος ἄφθιτον, υἱὲ Θεοῦ
<i>AP</i> 9.615.9	ἀλλὰ θεὸς φιλόπατριν, ἐρισθενὲς ἄφθιτε Χριστέ

percezione negativa dell'immortalità divina nella cultura greca: la mancanza del senso della caducità tipica degli esseri mortali priva gli dèi dell'energia che spinge gli uomini a compiere azioni eroiche per conquistare il *kleos* dopo la morte.

¹²²² Su ἀθάνατος come epiteto del Dio ebraico e cristiano vd. ROBERT 1960, 437.

¹²²³ Altri esempi: Hom. *Il.* 14.238 θρόνον, *Il.* 9.413 κλέος, *Hymn. Hom. Cer.* 263 τιμή, Theogn. 246 ὄνομα, Mimn. fr. 4.1s. W. κακὸν... γῆρας, Ap. Rh. 1.643s. μνηστίν, QS 7.88 οὐρανόν, Nonn. *D.* 32.95 λέκτρα, Nonn. *Par.* 6.143 ζῶης... ἄρτος. Per l'uso omerico dell'epiteto vd. DEE 2002, 780.

¹²²⁴ P. es. Zeus in Pind. *P.* 4.291, Posidone in *P.* 4.33; per gli dèi (θεοί) nel teatro vd. p. es. Eur. *Andr.* 1256, Aristoph. *Av.* 702, Men. *Sam.* 736.

7. SGO 22/23/99.2 (IV d.C.) ἰ]ερεῖ Χριστοῦ ἀθανατ[---]

Lo stato frammentario dell'epigramma non consente di stabilire se l'epiteto sia applicato a Dio, che sarebbe menzionato in quanto Padre di Cristo di cui parla l'iscrizione, o a Cristo stesso. Si potrebbe propendere per la prima possibilità, in quanto il nesso «Cristo figlio del Dio immortale» o «figlio del Padre immortale» non è infrequente nella letteratura cristiana, come negli esempi seguenti, mentre più rara è l'espressione «Cristo immortale»¹²²⁵.

Or. Sib. 1.331 ἀθανάτοιο θεοῦ Χριστὸν παῖδ' ὑψίτοιο
[Gr. Naz.] *Chr. Pat.* 654 Χριστὸν τανῦν φησ Παῖδ' ἀθανάτου πατρὸς
Anastas. AP 15.28.11 Χριστός, ὁ καὶ Μαρίης καὶ ἀθανάτου πατρὸς υἱός

Va osservato però che Cristo diviene immortale solo dopo la risurrezione; prima di questa è qualificato come un Dio «mortale» o destinato a essere ucciso nonostante la sua originaria natura di Dio eterno: Gr. Naz. *Carm.* 1.1.35.8 γίγνετο δὲ θνητος Θεὸς ἄφθιτος..., Nonn. *Par.* 19.86 ἀθανάτου Χριστοῦ βροτοὶ γεγάασι φονηεσ.

1.1.2. Dio vivente

1. SGO 11/10/03.1 (III-IV d.C.) ουνομά μοι Κοφοκ[λεία] λάτρις δὲ θεοῦ ζῶντο[ε]
2. SGO 14/04/03.13 (dopo il 312) τεροπόμενοι ζῶντι θεῷ{ν} ὅτ[ε] οἱ εὔαδεν οὔτω

L'epiteto «vivente» attribuito a Dio, di origine ebraica, passa nel *Nuovo Testamento*, dove serve a «distinguere il Dio unico e vero dagli dèi “morti” del paganesimo»¹²²⁶. Tuttavia anche gli dèi omerici possono essere qualificati in modo simile, in particolare nella formula ...θεοὶ ῥεῖα ζῶντες (*Il.* 6.138 etc.)¹²²⁷.

Per quanto riguarda i documenti epigrafici, W.M. Ramsay annovera il nesso τὸν ζῶντα Θεόν, frequente soprattutto nella «formula di Eumenea», tra quelle che consentono di considerare cristiana l'epigrafe che la contiene¹²²⁸. Anche in una già citata iscrizione non metrica cretese (Bandy 12.102, V d.C.) Gesù Cristo è definito υἱὲ θεοῦ τοῦ ζῶντος, «figlio del Dio vivente»: l'espressione, come notato da Bandy, è tratta dalla dichiarazione di Pietro «ἐν εἰ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος» (*Mt.* 16.16)¹²²⁹.

Va ricordato che nella poesia tardoantica d'ispirazione cristiana ricorre anche l'aggettivo ἀείζωος, a sua volta impiegato in precedenza, in particolare, da Callimaco (*Iamb.* 194.69s.) sempre per caratterizzare le divinità. Per Gregorio di Nazianzo segnaliamo che in *Carm.* 1.1.8.61s. ἀείζωοι sono gli angeli, mentre in *AP* 1.10.17 lo è il santo martire Polieucto. L'autore più interessante è tuttavia Nonno, che nella *Parafrasi* attribuisce spesso l'aggettivo a Dio, Padre di Cristo (1.201s., 20.142)¹²³⁰.

¹²²⁵ Per il nesso Χριστὸς ἀθάνατος vd. p. es. Bas. *Hom. in Pasch.* in *PG* 28.1081.41s., Greg. Nyss. *Res.* 3 9.247.26, *MAMA* 3.282.6s. (Cilicia, età crist.).

¹²²⁶ GUARDUCCI 1978, 388. Per alcuni esempi dall'*Antico* e dal *Nuovo Testamento* cf. *Os.* 2.25, *Tob.* 13.2, *Is.* 37.4, *Mt.* 26.63, *Heb.* 9.14.

¹²²⁷ DEE 1994, 97.

¹²²⁸ W.M. RAMSAY 1883b, 406. Tra le maledizioni per i profanatori di tombe e altre iscrizioni che contengono il nesso vd. p. es. *MAMA* 4.357.14-19 (Eumenea, 273/4 d.C.), *SEG* 6.194.5-10 (Eumenea, data inc.), *TAM* V,1 21.6-9 (Lidia, data inc.), *Stud. Pont.* III 15.7-10 (Ponto, data inc.).

¹²²⁹ BANDY 1963, 237. Cf. anche *Mt.* 14.33, 27.54.

¹²³⁰ ROBERT 1960, 311, AGOSTI 2010b, 346. Per l'uso della variante ἀείζωων sempre in Nonno vd. AGOSTI 2005b, 21.

1.1.3. Dio grande: μέγας Θεός

1. *SGO 14/07/03.1 (data incerta)* ἐνθάδε κείτε ἀνήρ ἱερεὺς με[γάλοιο] θεοῖο
2. *SGO 24/21.1 (età cristiana)* ἐνθάδε κῆτε ἀνήρ, ἱερεὺς μεγάλιο θεοῖο

L'esordio degli epigrammi per i presbiteri Gregorio e Apollinario coincide. Nella poesia classica e nelle iscrizioni l'epiteto μέγας può essere riferito alla divinità generica o specifica sin dall'epica arcaica, mentre la letteratura cristiana lo associa all'unico Dio¹²³¹. La clausola μεγάλιο θεοῖο pare tuttavia peculiare esclusivamente degli *Oracoli sibillini* (2.317, 3.776, 13.54) e di Gregorio di Nanziano (*Carm.* 1.1.2.23, 1.1.15.5, 1.2.1.391, 2.1.42.31), che potrebbero essere stati assunti a modello dagli autori dei carmi.

1.1.4. Dio altissimo: Θεος ὑψίστος

1. *SGO 08/08/13.5 (IV-V d.C.)* ἐν [όλ]ῳ τε λαῶ θεοῦ ὑ[ψί][στ]ου ποίμνεια τέρπ[εν]
2. *SGO 14/07/04.2 (data incerta)* ἦεν ἐν ἀνθρώποισι ἱερεὺς θεοῦ ὑψίστου
3. *SGO 22/61/07.1 (III/IV d.C.)* --- τόδε ςῆμ[α], [θ]εοῦ θεράπωντος ὑψίστου

Nei vari generi della poesia classica, se riferito alla divinità, solitamente l'epiteto ὑψίστος è applicato a Zeus o agli oggetti e altre realtà che gli appartengono a partire da Pindaro e dalla tragedia¹²³². Nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento* l'epiteto connota comunemente Dio¹²³³. Alcune religioni locali dell'Asia Minore riprendono il titolo direttamente dal giudaismo e dalla setta cappadoce degli ipsistariani¹²³⁴.

1.1.5. Signore

- SGO 16/41/15.4 (data incerta)* προευνητόν ἄνακτα

Non è chiaro che cosa intenda l'epigrammatista con il termine προευνητόν. Secondo Merkelbach e Stauber lo si potrebbe correggere con προαινητόν («degno di lode»), προσκνητόν («adorabile») o προεουχητόν («oggetto di preghiere»). A nostro parere le prime due soluzioni sono le più probabili: l'aggettivo αἰνετός (o αἰνητός) trova impiego nei testi biblici applicato al Κύριος (p. es. *Pss.* 144.3, *Dan.*

¹²³¹ Vd. p. es. Hom. *Il.* 5.434, 8.200 (riferito a Ποσειδάωνα), Eur. *Ba.* 329, QS 3.37, Gr. Naz. *AP* 8.13.1, Greg. Naz. *Carm.* 1.1.4.1; per le iscrizioni in cui l'epiteto è applicato alle divinità classiche e al Dio cristiano vd. p. es. *IG* II/III 2 3,1 5216 (Attica, età rom.), *SB* 1.4114.1s. (Nubia, I d.C., riferito a Ἐρμῆν), *IG* IX,1 218.3s. (Focide, 193-217 d.C., riferito a Διονύσο[υ]), *SEG* 30.1787.2-4 (Cirenaica, VI d.C.). Sull'uso omerico vd. DEE 1994, 70s. (per l'applicazione a Zeus, detto anche μέγιστος), 153.

¹²³² P. es. Pind. *N.* 1.60, Aeschyl. *Eu.* 28, Soph. *Ph.* 1289, [Theocr.] 25.159.

¹²³³ P. es. *Gen.* 14.20, *Pss.* 12.6.4, Mc. 5.7, *Ac.* 16.17.

¹²³⁴ Vd. ANDERSON 1906, 2011, ROBERT 1960, 419 e GARULLI 2012, 325: «nella Frigia del II/III sec. d.C. si diffonde una forma di monoteismo pagano, legata ai culti di θεός (ovvero Ζεὺς) ὑψίστος e dovuta ad influenze giudeo-cristiane». Sull'epiteto cf. anche CUMONT 1949, 182, 187. Tra le iscrizioni, in gran parte votive, in cui l'epiteto caratterizza Zeus o il Dio cristiano cf. *SEG* 28.231 (Attica, età imp.), *CIJ* 690.1s. (Bosforo, I d.C.), *IGUR* 1.169 (Roma, II d.C.), *SEG* 35.1553 (Palestina, V-VI d.C.).

3.26), ma anche di *προσκυνητός* si rinvencono diverse attestazioni negli scrittori cristiani in riferimento alla divinità e a realtà più o meno concrete a essa legate, come il nome o la carne di Cristo¹²³⁵.

Il frequente termine classico *ἄναξ* non ricorre invece nella Scrittura per qualificare Dio o, più normalmente, Cristo, ma nella letteratura ed eccezionalmente nelle iscrizioni cristiane¹²³⁶.

1.1.6. Dio degli eserciti

SGO 16/06/01.25 (data incerta) [...]οδε[....]ουσι το[ῦ]το **δυνα[μέων] θεός**

Nella parte superstite del verso lacunoso si riconosce il nesso *θεός δυναμέων*, traducibile con «Dio degli eserciti» e presente in molti luoghi nell'*Antico Testamento* e degli autori cristiani, che spesso ne citano passi, nonché nelle iscrizioni, normalmente associato al termine *κύριος*¹²³⁷.

1.1.7. Dio che tutto vede

SGO 14/06/05.1 (data incerta) *πρωτον μεν υμνησω θεον τον παντει ορωντα*

La clausola potrebbe ricalcare quella del v. 5 dell'epigramma per Abercio, *SGO 16/07/01* *οφθαλμοῦς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας*. Ma il modello formale primario può essere riconosciuto nel secondo emistichio di *Hom. Il. 22.166* *καρπαλίμοισι πόδεσσι· θεοὶ δ' ἐς πάντες ὁρῶντο*, al quale si può accostare anche il fonicamente simile *Hom. Il. 1.424* *χιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἔποντο*; l'adonio finale è simile anche a *...πάντας ὁρῶντας* di *Hymn. Hom. 28.6* e *Hes. fr. 75.8 M.-W.* Si può riconoscere inoltre un'altra struttura caratteristica della poesia in esametri: i termini *θεός* e *παῖς*, variamente declinati, si trovano nella stessa sede dell'esametro, concluso da un verbo, p. es. in questi versi¹²³⁸:

<i>Hom. Il. 8.4</i>	<i>αὐτὸς δέ σφ' ἀγόρευε, θεοὶ δ' ὑπὸ πάντες ἄκουον</i>	
<i>Sol. fr. 13.69 W.</i>	<i>τῶι δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν</i>	
<i>GVI 29.9</i>	<i>μηδὲν ἀμαρτεῖν ἐστι θεῶν καὶ πάντα κατορθοῦν</i>	Atene, IV a.C.
<i>Or. Sib. 3.33</i>	<i>τηρεῖτε τὸν ἕοντα θεόν, ὃς πάντα φυλάσσει</i>	
<i>Gr. Naz. Carm. 1.1.5.34</i>	<i>αὐτὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα, Θεὸς τάδε πάντα κυβερνᾷ</i>	

Il significato di «colui che tutto vede» sembra però ispirato soprattutto ai testi biblici, dai quali dipendono anche gli scrittori cristiani¹²³⁹. Si possono citare *2 Macc. 12.22* e *15.2* *ὑπὸ τοῦ πάντα*

¹²³⁵ P. es. *Eus. Ces. PE 5.3.4* *προσκυνητὸν ὄνομα τοῦ θεοῦ*, *Greg. Nyss. Apoll. 204.18* *προσκυνητὸν ὡς ἡ ἀρχὴ τοῦ Χριστοῦ*, *Greg. Or. 23.13* in *PG 35.1165.22s.* *Τριὰς ἀγία, καὶ προσκυνητή, App. Anth. 3.289.15* *τὸν προσκυνητὸν... Λόγον.*

¹²³⁶ Per *Χριστὸς ἄναξ* vd. *Gr. Naz. AP 8.41.2*, *Nonn. Par. 7.158* (per questo passo vd. DE STEFANI 1999, 217s.), *AP 1.52.1*; per *ἄναξ Λόγος* *Gr. Naz. Carm. 2.2.7.193*; per *ἄναξ θεός* *Gr. Naz. Carm. 1.2.1.39*. Per l'applicazione di *ἄναξ* alle divinità in Omero vd. DEE 1994, 133s. e, per esempi di divinità specifiche, 37s. (Apollo), 68 (Zeus); cf. anche il femminile *ἄνασσα* per le dee a p. 134.

¹²³⁷ Vd. p. es. *Pss. 79.15*, *88.9*, *Is. 42.13*, *Eus. H.E. 4.14.33*, *SEG 8.756.1s.* (Egitto, V-VII d.C.). Sulla δύναμις delle divinità classiche e del Dio cristiano vd. NOCK 1925, 85-95.

¹²³⁸ Sulle formule analogiche, in cui ricorrono due parole costanti, vd. CANTILENA 1982, 96s.

¹²³⁹ Per gli scrittori cristiani vd. p. es. *Greg. Nyss. Instit. 57.11* *τοὺς σοὺς ἰδὼν πόνους ὁ πάντα ὁρῶν*. Ma nella cultura classica si può confrontare anche il *δαίμων πανεπίσκοπος* di *CEG 467* (Attica, IV a.C.), il tempo che vede tutte le realtà umane: TSAGALIS 2008, 223s., 271.

ἐφορῶντος, probabilmente riecheggiati anche in *Or. Sib.* fr. 3.42 καὶ γνῶναι βασιλῆα θεόν, τὸν πάντ' ἐφορῶντα.

1.1.8. Dio che regna in cielo

SGO 16/06/02.4 (II/III d.C.) δῶκε δέ σοι σοφίην θεὸς οὐρανῶ ἐνβα[σιλεύων]

La parte finale del verso è costruita su alcune clausole tipiche di Esiodo¹²⁴⁰:

Hes. *Th.* 71 νικομένων πατέρ' εἰς ὄν' ὁ δ' οὐρανῶ ἐμβασιλεύει
Hes. *Op.* 111 οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ησαν, ὅτ' οὐρανῶ ἐμβασίλευεν

1.1.9. Re celeste: οὐράνιος βασιλεύς

1. SGO 16/31/75.2 (III d.C.) πρεσβυτάτῳ ἐννόμῳ οὐρανό βασιλῆος

La rara clausola, pur formata da lessico usuale e prevedibile, ricorre piuttosto tardi nella poesia a ispirazione cristiana, non prima di Nonno¹²⁴¹:

Nonn. *Par.* 5.70 ἰκάζων ἐὸν εὐχος ἐπουρανό βασιλῆι
Nonn. *Par.* 9.159 εἰ μὴ ἔην βροτὸς οὗτος ἐπουρανό βασιλῆος
AP 1.10.19 πᾶσιν ἀεθλητῆρσιν ἐπουρανό βασιλῆος Costantinopoli, VI d.C.
AP 1.10.37 τοῦνεκά μιν θεράποντες ἐπουρανό βασιλῆος

Essa potrebbe derivare tra l'altro da un passo della seconda *Lettera* a Timoteo in cui Paolo manifesta la speranza della propria salvezza nel «regno celeste» (4.18 κόσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουρανό), con il trasferimento dell'epiteto ἐπουράνιος dal «regno» al «re»; più comunemente nel *Nuovo Testamento* si parla di «regno dei cieli», come in Mt. 3.2 ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

2. SGO 14/06/16.2 (data incerta) ἐγ λεγεῶνος ἄνω θεμένων βασιλέα μέγιστον

Abbiamo già incontrato quest'epigramma, che risente dell'influsso della setta ipsistariana, al cap. 2, par. 5.3, in relazione all'immagine del defunto come facente parte dell'esercito del «gran re» che si trova ἄνω. La stessa immagine non è sconosciuta agli autori cristiani: si può citare, a titolo esemplificativo, Chrys. *Hom. 1-90 in Mt.* in *PG* 58.538.33-35 καὶ γὰρ στρατιῶταί ἐσμεν Βασιλέως οὐρανό, καὶ ὅπλα ἐνδεδύμεθα πνευματικά. Il carne attribuisce significativamente al termine βασιλεύς l'epiteto μέγιστος, spesso associato, nelle epigrafi, ai nomi degli imperatori o di alti funzionari dello Stato. La prima

¹²⁴⁰ Cf. GARULLI 2012, 324s., dove si precisa però come la clausola non basti a dimostrare la cristianità dell'epigramma, che potrebbe alludere al «dio supremo» venerato nel culto di θεὸς/Ζεὺς ὕψιστος.

¹²⁴¹ Cf. anche *MAMA* 8.169.5 (Licia, data inc., probabilmente la clausola di un esametro) [...βουλαῖσιν ἐπουρα]νό βασιλῆος e *IGChrEg* 237.3 (Egitto, data inc.) ...Κ(υρι)ε βασιλεῦ ἐπου[ράνιε]... L'espressione «re celeste» ricorre comunemente anche nella letteratura cristiana, p. es. in Hipp. *Antichr.* 61.14, Bas. *Ep.* 327.1.6, Chrys. *Hom. 1.90 in Mt.* in *PG* 58.763.34.

attestazione della rarissima clausola βασιλέα μέγιστον all'interno della letteratura greca è in Theogn. 285 in riferimento a Zeus: μηδ' εἰ Ζῆν' ἐθέλη παρῆχειν βασιλῆα μέγιστον; nell'epigramma si potrebbe quindi avere un esempio di *Usurpation*. Successivamente un'espressione simile, con l'epiteto ora applicato al «regno» e non al «re», è usata in *Or. Sib.* 3.47 ...βασιλεία μεγίστη¹²⁴².

1.1.10. Dio Padre celeste: οὐράνιος γενέτης

SGO 14/06/04.2 (350-380 d.C.) οὐράνιου Γενέτου κύδιμον αθλοφόρον

È notevole un nesso analogo a quello dell'epigramma nella poesia di Nonno, *Par.* 5.116s. ...οὐράνιου μὲν || οὐ δύναμαι γενετῆρος ἀπόπροθεν οὐδὲν ἀνύσσαι. Più comunemente, soprattutto nel *Vangelo* di Matteo per quanto riguarda il *Nuovo Testamento* (5.48 etc.), Dio è definito come Πατὴρ οὐράνιος, un'espressione riecheggiata in poesia dal Nazianzeno in *Carm.* 1.1.11.2 οὐδέβητ' ἰσοθέως πατρὸς ἐπουρανίου. In altri passi lo stesso poeta qualifica invece Dio come il γενέτης del mondo e di tutte le cose create: *Carm.* 1.2.1.237 πρῶτα θεὸς πάντων γενέτης...¹²⁴³.

1.1.11. Cristo re: Χριστος (παμ)βασιλεύς

1. SGO 14/06/15.2 (III d.C.) ὅθι ἀπόκτολον ἔχων τι[μ]ὴν Χριστοῦ βασιλῆος

Nella letteratura e nelle iscrizioni greche l'epiteto βασιλεύς accompagna nomi propri, sia di uomini¹²⁴⁴ sia, più raramente, di dèi, in particolare Zeus. Gli esempi mostrano come esso si collochi di preferenza nella conclusione degli emistichi dell'esametro e sia preceduto dal nome, analogamente a quanto avviene nell'epigramma per Nestorio. La sua clausola è inoltre confrontabile con quella di Gr. Naz. *Carm.* 1.2.2.508.

Hom. <i>Il.</i> 4.96	ἐκ πάντων δὲ μάλιστα Ἀλεξάνδρω βασιλῆϊ
Hom. <i>Il.</i> 13.643	ἔνθά οἱ υἱὸς ἐπᾶλτο Πυλαιμένεος βασιλῆος
Sol. fr. 31.1 W.	πρῶτα μὲν εὐχόμεσθα Διὶ Κρονίδη βασιλῆϊ
SGO 16/32/12.7	Πλούτωνος βασιλῆος ἐπιχθονίων ἀνθρώπων (altra sede) Frigia, III d.C.
Gr. Naz. <i>Carm.</i> 1.2.2.508	παρθενίης. τί δ' ἄπιετον ἔρον Χριστοῦ βασιλῆος
QS 6.625	ὅς ῥ' ἄ τ' ἀπ' Ἄργεος ἦλθεν ὑπὸ <u>Κθενέλῳ βασιλῆϊ</u>

L'origine di questa qualifica di Cristo è da ricercare nei *Vangeli*. In Lc. 23.2s. i Giudei accusano Gesù davanti a Pilato di dichiararsi il «Cristo re» (λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι); Pilato gli domanda

¹²⁴² Le due clausole ricompaiono, più tardi, negli *Inni orfici* (20.5, 39.1, 61.1): cf. HERRERO DE JÁUREGUI 2010, 322 e p. 307 per Zeus βασιλεύς. Il nesso βασιλῆς... μέγιστοι si rintraccia, in una differente posizione metrica, anche in *AP* 16.73.2 (anonimo).

¹²⁴³ Per la ripresa dello stesso nesso nella prosa cristiana cf. p. es. Gr. Nyss. *Hom. 1-15 in Cant.* 6.437.2, Eus. *Fr. Lc.* in *PG* 24.557.20, Chrys. *Pan. Iuln.* in *PG* 50.667.4. Il sostantivo γενέτης può trovarsi prima della cesura del pentametro o della cesura pentemimere dell'esametro, p. es. *AP* 9.454.1 (anonimo), Gr. Naz. *AP* 8.95.2, *Carm.* 1.1.2.19, Nonn. *Par.* 5.75. La differenza tra i termini πατὴρ e γενέτης impiegati per descrivere la paternità di Dio è spiegata in LIGHTFOOT 2007, 546: il primo indica una «(compassionate, affective) relationship with individuals or even nations», il secondo «a cosmogonic, creating God». Sul vicendevole rapporto d'amore tra Dio Padre e i figli – una novità recata dal cristianesimo inconcepibile per i classici, tanto che secondo Aristotele sarebbe assurdo che qualcuno dicesse di amare Zeus (*MM.* 1208.b.30) – cf. BREMMER 2002, 62.

¹²⁴⁴ DEE 2000, 507s.

se sia lui il re dei Giudei (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), ricevendone una risposta affermativa. La medesima scena è descritta in modo simile anche negli altri due sinottici, Mt. 27.11 e Mc. 15.2, e in Io. 18.36s., dove lo stesso Gesù risponde di essere re di un regno non «di questo mondo». Proseguendo nella narrazione della passione, gli evangelisti descrivono Cristo schernito come «re dei Giudei» e «re d'Israele» (p. es. Mt. 27.29, Mc. 15.32, Io. 19.19¹²⁴⁵). L'epiteto βασιλεὺς applicato al nome di Cristo può dunque trovare una spiegazione in questi passi, oltre che una derivazione dal lessico classico, alludendo al re del regno celeste cui si riferisce Giovanni e non al re «di quaggiù» indegnamente deriso e crocifisso. Anche in altri libri del *Nuovo Testamento* si menziona il «regno» di Cristo – e non solo i più comuni «regno di Dio» e «regno dei cieli» – (p. es. 2 Petr. 1.11 e in *Apoc.* 11.15). Di conseguenza l'epiteto βασιλεὺς accompagna frequentemente il nome di Gesù Cristo anche nella letteratura cristiana in prosa e in poesia. Un lessico simile viene adottato da Nonno, che nell'episodio della risurrezione di Lazzaro presenta Cristo nella sua «dimensione soprannaturale di guaritore e sovrano» definendolo ἀλεξιμάκω βασιλῆι (*Par.* 11.12); altrove egli diviene anche – come abbiamo già visto – ἄναξ, «re», e κοίρανος, «sovrano»¹²⁴⁶.

2. SGO 14/03/01.11 (375-450 d.C.) βασιλίην οὐρανῶν Χριστῷ πανβασιλῆ ἕροντες

Meno frequente nella poesia greca più antica è l'epiteto παμβασιλεύς, normalmente associato a Zeus (Stesich. fr. S14.1s. P., Alc. fr. 308b.3s. L.-P.). Come aggettivo riferito all'unico Dio, nell'*Antico Testamento* è attestato una volta, nel libro del *Siracide* (50.15), mentre più spesso nella letteratura cristiana accompagna il nome o le perifrasi per indicare Cristo, come Λόγος. Singolare è il diverso impiego in Nonn. *Par.* 5.162, che applica l'epiteto al Padre celeste.

Gr. Naz. <i>Carm.</i> 1.1.31.1	δόξα Θεῷ τῷ Πατρὶ, καὶ Υἱῷ παμβασιλῆι	Figlio di Dio
Gr. Naz. <i>Carm.</i> 1.2.1.455	Χριστοῦ παμβασιλῆος, ὅσοι τ' ἐγένοντο διῶκται	Cristo
<i>App. Anth.</i> 4.121.2	ὁ παμβασιλεὺς καὶ θεάνθρωπος Λόγος	Logos
Nonn. <i>Par.</i> 5.162	...οὐδὲ τοκῆος φίλτρον ἐπουρανίῳ φυλάσσετε παμβασιλῆος	Dio Padre

Le iscrizioni cristiane possono presentare a inizio verso il medesimo nesso Χριστοῦ παμβασιλῆος di Greg. Naz. *Carm.* 1.2.1.455¹²⁴⁷.

1.1.12. Cristo grande: Χριστὸς μέγας

1. SGO 15/02/13.1 (IV d.C.) Καβεῖνος οὐ ἄριστος Χριστοῦ ἱερεὺς μέγαιο
2. SGO 23/14.1 (dopo il 300 d.C.) Καβεῖνος ὄχ' ἄριστος Χριστοῦ ἱερεὺς μέγαιο
3. SGO 16/06/01.7 (data incerta) εὐν Ῥούβη μέγαιο θε(ο)ῦ Χρ(ιστοῦ) θεράποντι

¹²⁴⁵ Cf. Nonn. *Par.* 19.111 ... Ἰουδαίων βασιλῆα.

¹²⁴⁶ LOZZA 2005, 530, 539, con i riferimenti ai versi della *Parafrasi*. Cf. anche KUIPER 1918, 240: «Rex Nonno erat Christus». In LOZZA 2005, 537, a proposito della risurrezione di Lazzaro ottenuta da Gesù tramite l'invocazione al Padre, si afferma che in Nonno «il Cristo assume sempre più i tratti di un eroe pagano che invoca orgogliosamente un padre divino».

¹²⁴⁷ P. es. SGO 21/09/02.1 (Palestina, V-VI d.C.), AP 1.8.1 (Costantinopoli, 527-565 d.C.), SGO 22/56/01.2 (Arabia, 663). Per il suo uso nella letteratura cristiana e nella poesia epigrafica vd. rispettivamente AGOSTI 2003, 528s. e 2010a, 69; cf. anche FOURNET 1999, 493s., DE STEFANI 2002, 164, AGOSTI 2005b, 11.

Se riferito a un personaggio specifico, l'epiteto μέγας connota dèi ed eroi, come il generico θεός in Hom. *Il.* 21.248 e Aiace in Hom. *Il.* 5.610¹²⁴⁸. Nell'epica arcaica e in parte in quella successiva l'aggettivo al genitivo μέγαλοιο caratterizza soprattutto Zeus. In Hom. *Il.* 6.304 εὐχομένη δ' ἠρᾶτο Διὸς κούρη μεγάλοιο si nota la stessa posizione metrica del nesso Διὸς... μέγαλοιο rispetto a Χρειατοῦ... μέγαλοιο di SGO 15/02/13.1 e 23/14, con l'usuale sostituzione del nome Διός con Χρειατοῦ. La medesima osservazione vale anche per *Hymn. Hom. Merc.* 10 ἀλλ' ὅτε δὴ μεγάλοιο Διὸς νόος ἐξετελεῖτο (ripreso più tardi pure da QS 2.524) e SGO 16/06/01.7, dove il Dio cristiano subentra nuovamente a Zeus. Anche in questi versi dei carmi epigrafici si può pertanto individuare un caso di *Usurpation*.

Nei primi secoli della nostra era l'epiteto viene applicato al nome proprio o alle perifrasi di Cristo: se ne ha un esempio nel *Nuovo Testamento* (*Tit.* 2.13 τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χρειατοῦ, confrontabile con SGO 16/06/01.7) e numerosi altri nella poesia cristiana, tra cui Gr. Naz. *AP* 8.27.6, *Carm.* 1.2.1.420 e 1.1.4.76, riferito al Λόγος. Ulteriori iscrizioni che contengano l'epiteto riferito a Cristo sono tuttavia solo eccezionali¹²⁴⁹.

1.1.13. Cristo beato

SGO 14/06/12.1 (III d.C.) Παῦλα διάκονος πανμάκαρος Χρειατοῦ

L'aggettivo παμμάκαρος riferito a Cristo è raro e caratteristico della letteratura tarda¹²⁵⁰. Il frequentissimo epiteto μάκαρος connota normalmente invece, nella poesia classica, le divinità, sia singole che in gruppo¹²⁵¹.

1.1.14. Cristo salvatore

1. SGO 16/31/93D.15 (300-350 d.C.) ἀλλ' ἔμ' ἐδικέ[ω]ε [σω]τή[ρ] ἐμ[ό]ς Ἰησοῦ[ς] Χρειατο[ύ]
 2. SGO 22/31/98.4 (età cristiana) οἱ Χρειατόν σωτήρα [

Nell'epica arcaica l'epiteto «salvatore» è proprio di Posidone, «salvatore di navi» (*Hymn. Hom.* 22.5 σωτήρά τε νηῶν), e dei Dioscuri, «salvatori di uomini terrestri e di veloci navi» (*Hymn. Hom.* 33.5s. σωτήρα... ἐπιχθονίων ἀνθρώπων || ὠκυπόρων τε νεῶν...). Più in generale nella poesia greca è prevalentemente Zeus a essere σωτήρ¹²⁵², ma a questo si aggiungono anche altre divinità, come Crono in Pind. fr. 159 M.; tra le iscrizioni si può ricordare TAM II 1222.a.V.5 (Licia, data inc.), riferito al padre degli

¹²⁴⁸ DEE 2000, 559.

¹²⁴⁹ Si può segnalare *Anat. St.* 18.135.8.2.1 (Cappadocia, data inc.).

¹²⁵⁰ P. es. in Hsch. π268; Thdr. Stud. *Ep.* 277.3. Su quest'epiteto di Cristo vd. JONES 1978, 351s., che lo ritrova anche, tra l'altro, in Orph. *H.* 19.3.

¹²⁵¹ Cf. p. es. Hom. *Od.* 5.7, Aeschyl. *Supp.* 1019, Ap. Rh. 1.507, *IC* II VI 10.5 (Creta, II a.C.), QS 4.106. Ma μάκαρες sono anche, in un contesto di idealizzazione ed enfaticizzazione della loro condizione felice, gli eroi e gli uomini comuni, p. es. Hom. *Il.* 3.182 (l'Atride), *Od.* 6.154 (il padre e la madre di Nausicaa). Vd. DE HEER 1969, 4-11 e 1994, 97s. per l'uso omerico, e inoltre BANDY 1963, 243, VERMEULE 1979, 73.

¹²⁵² P. es. Pind. *O.* 5.17, Aeschyl. *Supp.* 26, Man. 5.256.

dèi e a Demetra. Nell'*Antico Testamento* l'epiteto *σωτήρ* è normalmente attribuito a Dio (*Pss.* 26.9, *Is.* 12.2 etc.), nel *Nuovo Testamento* e nella letteratura cristiana a Gesù Cristo¹²⁵³.

1.2. Azioni di Dio e di Cristo

Le azioni del Dio cristiano descritte nei carmi sono tutte a favore dei *laudandi*, defunti e vivi, ai quali egli dispensa largamente la sua benevolenza¹²⁵⁴. Per esempio, in *SGO* 13/08/02.6-8 egli affianca a Luciano come guida e compagno il martire omonimo, mentre in *SGO* 16/41/05.6 si prospetta che tutti riceveranno grazia per molto tempo (*πολυετῆ χάρις*) da parte di Cristo¹²⁵⁵. Il Dio giudice giusto e inflessibile alla cui punizione non si può sfuggire emerge solo negli avvertimenti contro i profanatori di tombe.

1.2.1. Dispensatore della gloria

SGO 14/03/01.10s. οὐρανόθεν μέγα κῦδος θεοῦ χάριν ἔλαβον αὐτό
(375-450 d.C.) βασιλίην οὐρανῶν Χριστῷ πανβασιλῆ ἕροντες

Il κῦδος concesso ai fratelli ricordati dall'iscrizione consiste nel godimento del regno dei cieli, di cui Cristo è il παμβασιλεύς. Da rilevare è l'insistenza del carne sulle realtà celesti, visibile nel termine tipicamente epico οὐρανόθεν e nel sintagma βασιλίην οὐρανῶν, che ricalca invece l'evangelico βασιλεία τῶν οὐρανῶν, assai comune soprattutto in Matteo (3.2 etc.).

Al v. 10 dell'epigramma si riconosce il comunissimo sintagma epico μέγα κῦδος, attestato nella stessa sede dell'esametro in Hom. *Il.* 8.176 – dove il dispensatore della gloria dei Troiani è viceversa il Cronide – e ampiamente reimpiegato in varie posizioni metriche dai poeti successivi¹²⁵⁶; tra le attestazioni epigrafiche più antiche va ricordato *CEG* 4.1 (Attica, V a.C.), l'epigramma per i cavalieri ateniesi che con il loro sacrificio si sono guadagnati, come gli eroi omerici, un πολέμο μέγα κῦδος. Il carne riusa dunque in un contesto completamente differente, quello del premio nei cieli, un'espressione tradizionale. Il successivo θεοῦ χάριν pare invece un sintagma più recente, originato probabilmente dal *Nuovo Testamento*, dove si menziona ripetutamente la «grazia di Dio»¹²⁵⁷, e presente in particolare in Nonn. *Par.* 4.43, sempre prima della diersi bucolica¹²⁵⁸.

¹²⁵³ P. es. Lc. 2.11, 2 Petr. 1.11, Gr. Naz. *Vit.* 175, *AP* 8.92.3. Tra le iscrizioni ricordiamo *SEG* 32.1567 (Egitto, IV d.C.), *SEG* 8.355.1 (Egitto, VI d.C.), *SEG* 7.1227 (Arabia, data inc.). Sulla salvezza recata da Cristo e gli aspetti soteriologici del cristianesimo vd. KELLY 1972, 461-490, SANDERS 1991, 221-225. Sulla salvazione da parte delle divinità classiche vd. SAMELLAS 2002, 19-26.

¹²⁵⁴ Sulle prerogative di Dio come emergono dalle iscrizioni vd. TESTINI 1958, 434-436.

¹²⁵⁵ Il probabile soggetto del verso è Cristo, abbreviato nel conclusivo ΧΜΓ; ma in MERKELBACH-STAUER 2001, 340 l'abbreviazione è interpretata Cristo-Michele-Gabriele. Sulla benevolenza della divinità cf. DIETRICH 1965, 306.

¹²⁵⁶ P. es., sempre nella stessa sede, Nicand. *AP* 7.435.5, *QS* 2.77, Nonn. *D.* 40.217; cf. il verso anche con il nesso χάριν καὶ κῦδος (Hom. *Il.* 4.95, *Od.* 15.320). Sulla concessione del κῦδος da parte di una divinità e la ricezione da parte dell'uomo, con il lessico correlato, vd. in partic. GREINDL 1938, 41-50.

¹²⁵⁷ P. es. Lc. 2.40, *Ac.* 20.24, 1 *Cor.* 1.4.

¹²⁵⁸ L'espressione θεοῦ χάρις è assai comune anche nelle iscrizioni in prosa, specialmente nelle aree marginali del mondo greco, sia da sola che accompagnata da nomi di persona o da altri elementi, spesso augurali, p. es. *SEG* 16.827 (Palestina, età rom.), *IG* XII,1 897 (Rodi, età crist.), *SEG* 18.672.23 (Egitto, età crist.). Per le iscrizioni metriche vanno ricordati due testi del VI secolo dall'Epiro, *Aeph* 1917.48.1, 63.1.

Il motivo della gioia nel regno dei cieli si può forse ricondurre ai passi delle «beatitudini» in cui Cristo invita i perseguitati a causa del suo nome a esultare per la ricompensa che li attende: Mt. 5.12 χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Lc. 6.23 χάριτε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ κικριτήκατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ. Esso è comune anche nei prosatori cristiani, come in Ephr. *Virt.* 1.86, dove gli eletti entreranno nel regno dei cieli χαίροντες... καὶ ὑμνολογοῦντες, e Hesych. H. *Long.* 10.7, dove i soldati di Cristo sono invitati a gioire (χαίρετε) all'aprirsi delle porte celesti.

1.2.2. Libera dai mali

SGO 14/04/03.14s. εὐχολὰς δὲ θεῶ ἀποτινύ[ε· ὦ]ς κέ σε θᾶσσον
(dopo il 312 d.C.) ῥύσεται ἔξ ἀχέων καὶ μοι κ[αλὸν] οὔνομα λίποις.

Il modello formale delle parole consolatorie rivolte dal defunto Menandro alla sposa si può forse individuare in Alc. fr. 129.20 L.-P. δᾶμον ὑπέξ ἀχέων ῥύεσθαι, ma un'affinità strutturale e parzialmente semantica s'individua anche in QS 7.520 ῥύσεται ἐκ θανάτοιο δυσηχέος...¹²⁵⁹. Il sintagma ἔξ ἀχέων (probabilmente un *unicum* nelle iscrizioni) è impiegato per la prima volta, sempre a partire dal secondo *longum* dell'esametro, in Ap. Rh. 3.616; è ripreso nella stessa sede anche dal Nazianzeno in *Carm.* 2.1.1.299, mentre *AP* 16.124.6 (anonimo) lo colloca all'interno del pentametro¹²⁶⁰.

1.2.3. Prende con sé gli uomini

SGO 14/06/16.4 (data incerta) οὐκ π[αραλ]ημφόμενος βασιλεὺς μέγας ἔ[ξ]ει παρ' ἀτῶ

La conclusione del carme per Niceforo, che si autodefinisce soldato del «gran re», delinea una sorte felice anche per i familiari con cui egli riposa¹²⁶¹. L'immagine del re divino che accoglie presso di sé i defunti e il lessico impiegato per evocarla possono essere ispirati alla promessa rivolta ai discepoli da Gesù nell'ultima cena: quando avrà preparato per loro un posto nella casa del Padre, tornerà di nuovo e li prenderà con sé, affinché anch'essi siano dov'è lui (Io. 14.3 καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμφομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε).

1.2.4. Creatore immortale e dispensatore di ogni cosa

SGO 16/31/13.1s. οὐδὲς γὰρ ἀθ[ά]νατος, εἰ μὴ μόνον ιε θεὸς αὐτός,
(data incerta) ὁ πάντων γεν[ετῆ]ς κέ πᾶσι τὰ πάντα μερίζων

¹²⁵⁹ Si aggiunga *IGUR* 1191.4 (Roma, data inc.) γήραος ἐκ δολιχοῦ ῥύσατο Φ[ερεφόνη]. Per l'uso di forme metricamente equivalenti del verbo ῥύεσθαι nell'*incipit* dell'esametro cf. anche Hom. *Od.* 23.244, Nonn. *D.* 4.399, *AP* 1.103.2.

¹²⁶⁰ Sulla prerogativa di Dio di liberare dai mali cf. SANDERS 1991, 239.

¹²⁶¹ Cf. PERES 2003, 193, che pone in relazione il testo con il tema dell'*Entrückung*.

I versi condensano varie prerogative della divinità cristiana: Dio è uno solo (ἕς), immortale (ἀθάνατος), creatore del mondo (ὁ πάντων γενετήρ) e dispensatore dei beni tra gli uomini (πᾶσι τὰ πάντα μερίζων)¹²⁶².

L'espressione οὐδεὶς ἀθάνατος e altre simili sono comuni sia nella letteratura classica che in quella cristiana e particolarmente nelle iscrizioni funerarie, dove sono accompagnate da auguri, saluti e inviti a non rattristarsi¹²⁶³, analogamente al concetto dell'immortalità come prerogativa di «Dio solo»; per quanto riguarda la poesia, un caso esemplare è rappresentato da *Or. Sib.* 2.219s. ...εἷς γὰρ μόνος ἄφθιτός ἐστιν, ἢ αὐτὸς ὁ παντοκράτωρ...¹²⁶⁴.

Il v. 2 contiene un lessico tipicamente cristiano. Il sintagma πάντων γενετήρ si rintraccia in due versi di Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1.2.1.237, 2.2.3.4, dopo il secondo *longum* dell'esametro), ma un'affinità lessicale si ha anche con *Or. Sib.* 3.604 οὐνεκεν ἀθάνατον γενέτην πάντων ἀνθρώπων. Il secondo emistichio trova invece una notevole analogia con *Clem. Str.* 4.6.29.2 ἀλλ' ὁ θεὸς γὰρ πάντα πᾶσι μερίζει, tanto da far supporre un contatto tra i due testi.

1.2.5. Concede beni agli uomini

L'idea di una divinità dispensatrice di beni è già soggiacente alla formula omerica δῶτορ ἑάων¹²⁶⁵, cristianizzata in Gr. Naz. *Carm.* 2.1.1.224 ἐς χεῖρα δ' Ὑψίστου ὀρόων δώτειραν ἑάων, dov'è riferita alla mano dell'Altissimo.

1. SGO 14/02/03.3-5 τῷ καὶ θεὸς γέρας ἐς{ε}θλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ὄπαεεν

(data incerta) ἐκ πεδιόθεν κλιείης εἰεργῆς Χρειετῷ βασιληας{δ}
πρ(ε)βύτερος) ἐὼν ἐτέλεσεν αἰεὶ σεμνῶς βιοτεύεα

L'onore concesso da Dio al sacerdote Anencleto, premio della sua vita virtuosa, consiste nella costruzione di una «tenda» per Cristo, ossia di una chiesa.

Il v. 3, parzialmente imperfetto, è imbevuto di dizione epica. Il modello primario è individuabile in *Hom. Od.* 1.95 ἥδ' ἵνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχηεν (con la sostituzione di κλέος con γέρας e un verbo differente in clausola)¹²⁶⁶, ripreso anche da *Theocr.* 17.117 ὀλβίῳ ἢ κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ὀρέσθαι. Una corrispondenza lessicale, pur con una disposizione diversa dei sintagmi all'interno del verso, è evidente inoltre in *Theogn.* 1135 ἐλπὶς ἐν ἀνθρώποισι μόνη θεὸς ἐσθλη ἔνεστιν, anche se, a differenza

¹²⁶² Sul rapporto tra cristiani e pagani riguardo al monoteismo vd. EDWARDS 2004b. Sull'unicità del Dio cristiano e la Trinità vd. WILKEN 2006, 68-71; sulla sua prerogativa di creatore e l'interpretazione che ne offrono i Padri della Chiesa vd. pp. 113-121. Cf. anche HERRERO DE JAUREGUI 2010, 297 per una distinzione tra le divinità classiche e il Dio biblico, unico e non creato.

¹²⁶³ A.M. RAMSAY 1906, 45, PETRIE 1906, 129. Alcune occorrenze nei prosatori: *Plat. Ep.* 334.e.3s., *Ath. Trin.* in *PG* 28.1268.7s., *Chrys. Hom in 2 Cor.* in *PG* 61.560.59; nelle iscrizioni: *SEG* 31.1364 (Cipro, età crist.), *TAM* III,1 480.6 (Pisidia, data inc.), *IGUR* 624 (Roma, data inc.), *SEG* 17.790.1-5 (Egitto, VI d.C.).

¹²⁶⁴ Altri esempi: *MAMA* 3.262.5s. (Cilicia, età imp.), *Iust. Qu. et resp.* 427.b.5,8, *Ath. Melch.* in *PG* 28.525.26, *Ephr. Poenit. Can.* 374.5. Soprattutto in Cilicia è assai diffusa la formula δόξα σοὶ ὁ θεὸς ὁ μόνος ἀθάνατος (p. es. *MAMA* 3.119, Cilicia, IV-VI d.C.), che precede il nome del defunto a cui appartiene la tomba, per lo più indicata con il termine σωματοθήκη. Per il sintagma θεὸς αὐτός, particolarmente a fine verso, vd. cap. 3, par. 7.2.

¹²⁶⁵ P. es. *Hom. Od.* 8.335, *Hes. Th.* 46, *Callim. Iov.* 91. Sull'eredità linguistica soggiacente a questa formula cf. KATZ 2010, 361. Sulle divinità πλουτοδόται in Esiodo (*Op.* 126) cf. DE HEER 1969, 23s. Sul motivo della consegna di doni nell'epica arcaica vd. SOWA 1984, 168s.

¹²⁶⁶ Per questi nessi omerici vd. DEE 2002, 811.

dell'epigramma, l'aggettivo ἐκθλή concorda con θεός. A questi passi tratti dalla letteratura va aggiunto SGO 04/18/01.2 (Lidia, data inc.), che pure contiene l'espressione ἐκθλὸν ἐν ἀν[θ]ρώποισι, ma a inizio verso. Il raro nesso γέρας ἐκθλόν, sempre prima della cesura trocaica, è pure omerico (l'unica accezione è in *Od.* 11.534) e ripreso più tardi in *Orph. H.* 87.12 ὡς ἂν ἔοι γέρας ἐκθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γῆρας. Anche il verbo ὄπαε avente come soggetto il θεός e accompagnato dall'oggetto concesso dalla divinità trova i primi esempi nella poesia arcaica (*Hom. Od.* 8.498 etc.) ed è reimpiegato in tutta la letteratura greca¹²⁶⁷; la stessa struttura del verso nel carme si rintraccia, in particolare, in *Theogn.* 321 in εἰ δὲ θεὸς κακῶι ἀνδρὶ βίον καὶ πλοῦτον ὀπάσσει.

2. SGO 14/02/12.4 (data incerta) ἐν γεραρὶ ἀλόχῳ ἦν οἱ πόρε Χριτετὸς Ἴη(σοῦ)ς

Il bene concesso da Cristo è una buona moglie. L'espressione ἐν... ἀλόχῳ nel primo emistichio del verso e con un aggettivo interposto è frequente negli epigrammi:

EG 998.10	<u>εἴν τε φίλη ἀλόχῳ</u> Ῥουφίλλη καὶ τεκέεσσι	Egitto, II a.C.?
SGO 05/02/01.2	<u>ἐν γαμετῇ ἀλόχῳ</u> Λαοιδίκη	Ionia, età imp.
SGO 09/09/12.2	<u>ἐν σεμνῇ ἀλόχῳ</u> Ἀγαπήτη ἀνδρὶ ποθητῇ	Bitinia, data inc.

La parte più interessante del verso è il secondo emistichio, che unisce una formula tradizionale al lessico cristiano. Il sintagma οἱ πόρε è tipicamente omerico e, se collocato prima dell'adonio finale, è normalmente preceduto da beni o valori e seguito dal nome della divinità o di altri personaggi che concedono tali beni agli uomini:

<i>Hom. Il.</i> 7.146	τεύχεα δ' ἐξενάριξε, <u>τά οἱ πόρε χάλκεος Ἴαρος</u>
<i>Hom. Il.</i> 9.667	Ἴφις εὐζωνος, <u>τὴν οἱ πόρε δῖος Ἀχιλλεὺς</u>
<i>Hom. Il.</i> 23.92	χρύσεος ἀμφιφορέυς, <u>τόν τοι πόρε πότνια μήτηρ</u>
<i>Hom. Od.</i> 5.321	εἶματα γὰρ ἐβάρυνε, <u>τά οἱ πόρε δῖα Καλυψώ</u>
<i>Hes. fr.</i> 33a.29 M.-W.	αὐτὸν καὶ κλυτὰ τόξα, <u>τά οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων</u>

Nel caso dell'epigramma, gli dèi pagani sono sostituiti da Cristo con una clausola, Χριτετὸς Ἴησοῦς, tipica di Nonno (*Par.* 17.9, 18.42).

3. SGO 16/31/14.5 (prima del 250 d.C.) πλήρωσας τὰ ἔτη, ἄπερ θεὸς ὄριεν αὐτῷ

Il verso mostra Dio come colui che concede all'uomo un determinato periodo di tempo da vivere sulla terra. Il verbo ὀρίζειν all'aoristo trova numerose attestazioni nella tragedia; il verso più vicino al carme, anche se composto in metro differente, è forse *Eur. fr.* 218.2 K. πρὸς τὴν ἐλάσσῳ μοῖραν ὄριεν θεός, avente come soggetto una generica divinità che assegna il destino, anche in questo caso cristianizzata dall'epigrammatista più tardo. Un analogo passaggio dal dio classico a quello cristiano, sempre con il ruolo di regolatore, si ha, successivamente, per esempio in *Gr. Naz. Carm.* 1.2.3.12 ἡ μέτρον ὄρισε Θεός, γάμον νομοθετήσας¹²⁶⁸.

¹²⁶⁷ Cf. anche p. es. *Hes. Th.* 442 e, per alcune riprese più tarde, *Gr. Naz. Carm.* 2.2.1.339 e *Nonn. Par.* 3.87.

¹²⁶⁸ Per la prosa cristiana vd. due passi di Atanasio (benché più tardi dell'epigramma) in cui Dio concede il tempo all'uomo con un lessico simile: *Ath. Inc.* 21.1, *Fug.* 16.15s.

L'espressione πληροῦν ἔτη, accompagnata dall'indicazione di un numero, è normalmente adottata per precisare l'età di una persona, come in *GVI* 1249.30 (Creta, II/I a.C.) θνήσκω δ' ἐκπληροῦν εἵκοσι καὶ δὺ ἔτη; va inoltre rilevato che in *Ecclus.* 26.2, come nell'epigramma per Trofimo, l'espressione indica il compimento non di un preciso anno di età, ma della vita intera: καὶ τὰ ἔτη αὐτοῦ πληρώσει ἐν εἰρήνῃ.

4. SGO 16/45/07.5 (IV d.C.) ᾗ κὲ μύρια μῆλα θεὸς πόρεν ἀγλά' ἔδωκεν

Nel carme Dio concede al protagonista beni materiali, nella fattispecie il bestiame. I μῆλα sono accompagnati da epiteti già nella poesia arcaica (Hom. *Il.* 5.556 ἴφια μῆλα, Hes. fr. 198.11 M.-W. πο]λλὰ μάλ' ᾄργυφα μ[ῆλ]α...), ma il nesso μύρια μῆλα compare nella poesia ellenistica (Ap. Rh. 1.576, Theocr. 16.38s.). Si possono stabilire anche altri paralleli con l'epica arcaica.

Un lessico assai simile (l'aggettivo μυρία, il verbo πόρε prima della dieresi bucolica) e un'analogia immagine dell'offerta di doni alle spose da parte degli eroi si rinvencono nel secondo emistichio di Hom. *Il.* 16.190 e 22.472 ...ἐπεὶ πόρε μυρία ἔδνα¹²⁶⁹. Le realtà positive di questi esempi possono essere poste in relazione per contrasto alle altrettante sofferenze (μυρί'... ἄλγε') procurate agli Achei dall'ira di Achille nel secondo verso dell'*Iliade*¹²⁷⁰. L'espressione θεὸς πόρεν, che può essere cristianizzata, analogamente a οἱ πόρε precede la dieresi bucolica dell'esametro da Omero alla poesia tarda¹²⁷¹. Il verbo ἔδωκεν può occupare la fine dell'esametro ed essere preceduto da θεός come soggetto dopo la cesura trocaica in Omero e più tardi: Hom. *Od.* 19.396 κλεπτοσύνη θ' ὄρκω τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν¹²⁷².

5. SGO 24/19.3 (età cristiana) ᾗ Θεὸς οὐρανόθεν ἐν ἀνθρώπυς χάριτας δούε

Al sacerdote Sisinio Dio dispensa grazie «dal cielo». In tutta la poesia greca il termine οὐρανόθεν può descrivere un'azione da parte della divinità: in Hom. *Il.* 23.188s. Apollo guida una nube sulla pianura, in *Or. Sib.* 1.127 Dio pronuncia parole e in Gr. Naz. *Carm.* 1.1.36.1-5 Cristo concede agli uomini il pane celeste. La clausola del verso non trova paralleli significativi in poesia.

6. SGO 16/45/06.5 (data incerta) ᾗ πᾶσαν χάριτας θεὸς κατέχευε π[ροσωπῆ]

7. SGO 16/45/07.4 (IV d.C.) ᾗ πάσας χάριτας θεὸς κατέχευε προσώπη

Nei due epigrammi lo stesso concetto di SGO 24/19.3 è espresso con un lessico più vicino a quello classico. L'immagine della divinità che riversa la grazia sugli uomini è presente già nell'*Odissea*. Atena infonde la χάρις su Telemaco (Hom. *Od.* 2.12, 17.63 θεσπεσίην δ' ἄρα τῷ γε χάριν κατέχευεν Ἀθήνη) e sulla testa e le spalle di Odisseo alla presenza di Nausicaa (Hom. *Od.* 6.235 ὣς ἄρα τῷ κατέχευε χάριν κεφαλῆ τε καὶ ὄμοισι), dei Feaci riuniti in assemblea (*Od.* 8.19) e a Itaca, dopo il bagno, subito prima del riconoscimento tramite il segreto del letto (*Od.* 23.162)¹²⁷³. L'espressione θεὸς κατέχευε nella stessa sede

¹²⁶⁹ Su quest'ultimo emistichio cf. TSAGALIS 2004, 124.

¹²⁷⁰ Sui nessi omerici con μυρία vd. DEE 2002, 890s. Sugli ἄλγεα dell'*Iliade* vd. NAGY 1979, 64s.

¹²⁷¹ P. es. Hom. *Il.* 19.21, Gr. Naz. *AP* 8.79.1, Nonn. *Par.* 13.14, *AP* 9.463.4 (anonimo).

¹²⁷² Vd. la stessa struttura anche in QS 12.254 e Gr. Naz. *Carm.* 2.2.3.1.

¹²⁷³ Negli epigrammi dedicatori si chiede spesso alle divinità classiche di concedere la χάρις: DAY 2010, 232-280.

si ha anche in *Mer. fr.* 6.2 Benabé αὐάνθη· τοῦ μὲν γ[υ θεός] κατέχευε φέρουσα¹²⁷⁴. Il nesso πάσας χάριτας è presente in particolare, sempre dopo il primo *longum* dell'esametro, in *GVI* 415.1 (Etruria, II/III d.C.) ος πάσας χάριτας καὶ τὰς φρένας ἐνθάδ' ἔκλεισε.

8. *SGO* 16/06/02.4 (II/III d.C.) δῶκε δέ σοι σοφίην θεὸς οὐρανῶ ἐνβα[ιλεύων]

La σοφία, soprattutto se legata alle abilità artistiche, viene presentata in alcuni carmi come una prerogativa legata alle Muse, che la concedono agli uomini; *GVI* 2003 (Laconia, I a.C.) lo ribadisce ripetutamente: v. 3 τὸν σοφίαν ἀκοῦντα καὶ εἰς καλὰ πάντα Μο[υ]c[ῶ]ν, v. 8 κεῖται τὴν Μουσῶν γνοῦς ἐπ' ἄκρον σοφίην¹²⁷⁵. Se si considera cristiano il carme per Gellia, vi si potrebbe quindi riconoscere il consueto scambio tra la divinità pagana, la Musa, e l'unico Dio. Per la poesia tarda va segnalato un parallelo lessicale con il successivo *AP* 8.84.4, dove Cristo dà a Gregorio l'amore per la sapienza: ...δῶκε δ' ἔρον σοφίης¹²⁷⁶.

1.2.6. Dio assegna l'inferno o il paradiso

SGO 16/31/15.19 (III d.C.) θεός πού μ' ἐκέλευεν ἢ Πλουτεῖ ἢ Παραδίξω

La divinità può essere il soggetto del verbo κελεύειν sia nella poesia classica sia in quella cristiana (p. es., rispettivamente, *Hom. Od.* 9.339, *Gr. Naz. Carm.* 2.1.15.37). La parte più interessante del verso è tuttavia il sintagma μ' ἐκέλευεν, formulare in Omero: si vedano *Il.* 5.199, *Od.* 7.262 e il più tardo *Or. Sib.* 3.491, sempre prima della cesura trocaica.

Per quanto riguarda il secondo emistichio, si può spiegare in questo modo con Margherita Guarducci il termine Πλουτεῦς accostato al paradiso: «Πλουτεῦς, cioè Πλούτων, il nome del pagano dio infero, serve qui a indicare il luogo del castigo eterno, cui si contrappone il “Giardino” della felicità (Παράδεικος)»¹²⁷⁷; vengono dunque giustapposti un vocabolo classico risemantizzato e un nuovo termine cristiano. Un concetto analogo si rinviene nel già analizzato *SGO* 22/71/02.1s., che descrive l'azione divina di assegnare il giusto luogo di ricompensa al defunto virtuoso (cap. 3, par. 4.3.8).

1.2.7. Dio salva

SGO 16/31/17.8 (data incerta) ψυχὴν δὲ θεὸς ᾤκειν οὐρανίοις ἐνὶ [ζ]ῶειν

L'anima di Zotico è stata «salvata» e portata da Dio tra i viventi del cielo. L'immagine degli dèi che salvano espressa con il verbo ᾤζειν ricorre, nella poesia greca, a partire dalla tragedia e passa nella produzione epigrammatica, non solo funeraria. Anche in numerosi passi della Scrittura, e conseguentemente

¹²⁷⁴ In *Hom. Od.* 7.41s., *Nonn. D.* 14.411 l'espressione è dislocata in due versi.

¹²⁷⁵ Cf. anche p. es. *Sol. fr.* 13.51s. W., *Theocr. AP* 6.338.3s., *SGO* 08/05/08.1 (Misia, II d.C.) τὸν μέγαν ἐν Μούσαισι, τὸν ἐν σοφίῃ κλυτὸν ἄνδρα.

¹²⁷⁶ Cf. anche p. es. *Clem. Str.* 6.11.92.2, *Epiph. Anc.* 43.2, *Chrys. Hom. 1-90 in Mt.* in *PG* 58.501.24.

¹²⁷⁷ GUARDUCCI 1978, 394.

della letteratura e delle iscrizioni cristiane, Dio salva o gli viene chiesto di salvare l'uomo¹²⁷⁸. Più nello specifico, il concetto di «salvare l'anima» compare nei *Vangeli* sinottici con la medesima espressione ὁς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν (Mt. 16.25, Mc. 8.35, Lc. 9.24)¹²⁷⁹.

1.2.8. Il sigillo

SGO 16/31/15.22 (III d.C.) τὴν ἐφραγῖδα θεοῦ ἐμοὶ τέκνω διασώζει

Dal verso emerge che il defunto è considerato figlio di Dio e nobilitato dalla ἐφραγίς, il «sigillo» che «distingue il Cristiano, o che si pensi alla Fede e allo spirito di Dio o, più particolarmente, al Battesimo»¹²⁸⁰. In alcune iscrizioni si pregano già le divinità classiche di salvare i figli della *persona loquens* o di altri personaggi; più rara è la medesima supplica rivolta al Dio cristiano o ai santi¹²⁸¹. Si può riportare invece Didym. *Man.* 39.1108, che prospetta la salvezza del figlio di Abramo: ὡστε σώζεται ὁ ὢν τοῦ Ἀβραὰμ τέκνον κατὰ τὴν ἄρετήν.

1.2.9. Cristo fa giustizia

SGO 16/31/93D.15 (300-350 d.C.) ἀλλ' ἔμ' ἐδικέ[ω]ε [ω]τῆ[ρ] ἐμ[ὸ]ς Ἰη[σοῦ]ς Χρ[ι]στ[ὸ]ς

La defunta Ammia rassicura i genitori sul fatto che la propria scomparsa è compensata dalla giustificazione da parte di Cristo grazie al battesimo ricevuto; il lessico può essere ispirato ad alcuni luoghi del *Nuovo Testamento*. Il riferimento del verbo ἐδικέωε potrebbe essere costituito da *Rom.* 8.30: καὶ οὐκ ἐκαλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὐκ δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν («Quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati»)¹²⁸². Il possessivo ἐμός evoca inoltre una particolare confidenza della defunta vergine con il Salvatore e potrebbe riecheggiare le prime parole del *Magnificat* di Maria: Lc. 1.47 ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ μου. In poesia il possessivo applicato a Cristo è usato, all'interno del trimetro, dal Nazianzeno in *Vit.* 175 ...Χριστέ μου, σωτήρ μέγας¹²⁸³.

¹²⁷⁸ Cf. p. es. Aeschyl. *Pers.* 347, Soph. *Ph.* 528, Eur. *Hec.* 78, *AP* 5.11 (anonimo), *GVI* 678.7 (Creta, III/II a.C.), *SGO* 16/31/86.4 (Frigia, II/III d.C.), *SGO* 05/01/14.9s. (Smirne, data inc.) = *AP* 9.615.9s. (anonimo). Per la letteratura giudaica e cristiana cf. *Pss.* 3.8, *Is.* 37.20, Gr. Naz. *Carm.* 2.1.70.7. Sulle divinità salvatrici vd. BING 2009, 197-203, HERRERO DE JÁUREGUI 2010, 329-335; sulla salvezza portata da Dio vd. SANDERS 1991, 235-275.

¹²⁷⁹ Cf. p. es. *IC* II VIII 10 (Creta, IV d.C.) e *ICUR* 1.2975.6 (Roma, data inc.).

¹²⁸⁰ GUARDUCCI 1978, 394. TESTINI 1958, 419 pensa al battesimo. Sul battesimo come sigillo vd. KELLY 1972, 239s., 522-528, 561s.; alcuni riferimenti sono rintracciabili in *Epiph. Anc.* 8.9 e *Bas. Ep.* 292.1.

¹²⁸¹ P. es. *IG* XII,2 278.3-9 (Mitilene, data inc.), *IEph* 1068.1-3 (Efeso, data inc.), *IGUR* 149.6s. (Roma, II/III d.C.).

¹²⁸² Per la giustificazione cf. anche *Ac.* 13.38s. Sulla giustificazione tramite la fede in Cristo vd. PENNA 2011, 129.

¹²⁸³ Per il possessivo applicato al σωτήρ vd. anche Ign. *Ep. Interp.* 4.1.2, Cyr. *Dial. Trin.* 23.570, *MAMA* 6.385.4s. (Frigia, IV d.C.). Per l'applicazione agli dei pagani cf. NOCK 1925, 91.

1.2.10. Cristo sposo delle vergini

SGO 16/31/93D.22 (300-350 d.C.) παρθενίην Χρισ[τῷ γὰρ] ἐκδ[οῦ]κα πένθ[ος] ἄτλητον ἔθηκα]

Un altro merito di Ammia consiste nell'aver consacrato a Cristo la propria verginità, una virtù che, come scrive per esempio Teodoreto (*H. Rel.* 30.5), è stata da lui onorata al massimo grado attraverso la nascita da una vergine. È assai comune nella letteratura cristiana l'immagine delle vergini spose di Cristo – con le quali spesso s'intendono non solo concretamente le fanciulle non sposate, ma anche la Chiesa, la nuova Gerusalemme o Maria –, come nell'esortazione a loro dedicata dal Nazianzeno in *Carm.* 1.2.3.1 παρθένε νύμφη Χριστοῦ, δόξαζέ σου τὸν νυμφίον¹²⁸⁴.

1.2.11. Cristo concede il riposo eterno

SGO 21/07/02 (età cristiana) ὁ Χ(ριστὸ)ς ἀναπαύει σε, ὀρφανέ μου

La comunissima preghiera a Dio o a Cristo perché concedano il riposo al defunto è formulare nelle iscrizioni cristiane in tutto il mondo greco, soprattutto in Egitto e nelle regioni orientali¹²⁸⁵. Il riferimento con ogni probabilità è il ristoro promesso da Gesù in Mt. 11.28 δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς. Nel caso dell'epitaffio il verbo ἀναπαύειν *extra metrum* allude al riposo eterno in Cristo, un motivo assai frequente nella letteratura cristiana, indicato anche dal sostantivo ἀνάπαυσις¹²⁸⁶.

1.2.12. Dio fa risorgere

SGO 16/31/97.30s. [καὶ γὰρ] ἔδωκε μάκαρ κτίσ<α>ς πάλιν αὐτὸς ἀ[νελθεῖν]
(data incerta) [κα]ὶ κραταιᾷ βουλῇ καὶ ρ[θ]ένι καὶ δυνάμει

Il sintagma ὁ κτίσας per indicare il Creatore proviene con ogni probabilità da alcuni passi dell'*Antico e Nuovo Testamento*, in particolare *Is.* 45.8, *Mt.* 19.4 e *Apoc.* 4.11, che ispirano anche i prosatori cristiani nell'uso del verbo κτίζειν per descrivere l'azione creatrice di Dio¹²⁸⁷. Più arduo è individuare un parallelo per il pentametro; gran parte del lessico coincide con un passo del *Pastore* di Erma (3.4 ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τῇ ἐνδόξῳ βουλῇ περιθεῖς τὴν εὐπρέπειαν τῇ κτίσει αὐτοῦ), ma non è possibile stabilire se vi sia un contatto tra i due testi. La clausola può essere confrontata anche con quella di un verso di un'iscrizione egiziana dedicata a divinità pagane: *SEG* 8.550.17 (I a.C.?) μυριάδων ὄχλων τε τὸν εθένο, ἡ δύνα[μίς σου].

¹²⁸⁴ Per i numerosi passi dai prosatori vd. p. es. Epiph. *Haer.* 3.497, Gr. Nyss. *Instit.* 8,1.49.18-20, Ath. *Apol. Const.* 33.5s., Bas. *Ep.* 199.18, Chrys. *Thecl.* 7.13, Thdr. *Stud. Ep.* 59.13-15.

¹²⁸⁵ P. es. *SEG* 8.316, 16.851, 32.1520.1s. (Palestina, VI d.C.), 8.865.7-12 (Egitto, VI-VIII d.C.), *IGLSyr* 2.634 (Siria, data inc.).

¹²⁸⁶ Sul riposo della vita eterna cf. AGOSTI 2010b, 343, che analizza *AP* 9.649, dove si accenna al πόνων ἄμπαυμα del console Macedonio – non solo il sollievo fisico dalle fatiche per la costruzione della casa, ma anche quello della sua anima nell'aldilà. Altri passi dalla letteratura cristiana: Clem. *2 Cor.* 5.5, Or. *Fr. in Lc.* 193, Chrys. *Hom. in Io.* in *PG* 59.366.11.

¹²⁸⁷ P. es. Or. *Io.* 32.16.187, Gr. Nyss. *Eun.* 3.10.19, Bas. *Lit.* 31.1633.

2. LA VITA DOPO LA MORTE

2.1. L'aldilà cristiano

Come abbiamo già visto nel cap. 3, par. 4.3.2, i carmi oggetto di quest'indagine indicano in modo piuttosto generico il paradiso come il luogo raggiunto dal defunto, limitandosi per lo più a nominarlo senza fornire dettagli precisi. Alcune sue caratteristiche si possono dedurre indirettamente: la ripresa di una formula omerica in *SGO* 14/02/04.7 θήειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἐν Παραδείσῳ lascia intendere che nell'aldilà cristiano non esistono più la vecchiaia e la morte; *SGO* 14/04/03.5 ψυχὴ δ' αὐτοῦ ἴν' ἀθάνατος [θ]εὸς ἔστιν mostra il paradiso come il luogo per eccellenza in cui si gode della presenza della divinità. A quest'ultimo tema è legato il desiderio di Dio nutrito in vita dai defunti e ora appagato, come quello provato da Eutichiano in *SGO* 16/31/85.5 ὃς ἐπό[θ]ησε θεόν...

Riguardo alla tematica dell'accoglienza del defunto da parte di chi abita l'aldilà, nell'epigramma greco normalmente, oltre alla sepoltura, i soggetti del verbo δέχεσθαι sono i personaggi mitologici del mondo dell'oltretomba, primo tra tutti Caronte (*AP* 7.63, anonimo, ...δέξο με, πορθμεῦ, *Zon. AP* 7.365.4 ...δέξο, κελαινὲ Χάρων). Con il Nazianzeno si assiste a una cristianizzazione del motivo, dal momento che il defunto viene ricevuto, oltre che dai congiunti (*AP* 8.32.5s.), anche dai beati del paradiso e dalla divinità: dai martiri (*AP* 8.33.3), dallo Spirito Santo (*AP* 8.59.2) e da Cristo (*AP* 8.80.5). Un'esplicita aderenza alla tradizione è rilevabile invece in *SGO* 16/31/93A.4s. ...Πλουτέος οἰκία νήων, || ὃς πάντων νεκρῶν ψυχὰς παρεδέξατο χήρων: il protagonista annovera se stesso tra i morti ricevuti nell'oscurità dell'aldilà da Plutone. Un'immagine affine si ha in un epigramma di Giuliano Egizio per Panfilo, perito in un naufragio e destinato a salire al cielo: *AP* 7.587.1s. χθῶν σε τέκεν, πόντος δὲ διώλεσε, δέκτο δὲ θῶκος || Πλουτῆος...

2.2. La luce: classicità e cristianesimo

Nonostante il paradiso sia un luogo luminoso, in molti casi si continua a guardare al *post mortem* come una condizione di oscurità: negli epigrammi cristiani dell'Asia Minore persistono la metafora dell'abbandono dello splendore del sole e la presentazione dell'aldilà immerso nelle tenebre¹²⁸⁸. In *SGO* 16/31/93A, oltre al v. 15 αἴλυθον ἰς Ἄϊδαο δόμο[ν], τὸν ἀφηνεγέα χῶρον, che abbiamo già analizzato al cap. 3, par. 4.1, n. 8, meritano attenzione altri versi che descrivono più diffusamente l'oscurità del regno dei morti dovuta alla mancanza non solo della luce del sole, ma anche delle stelle e della luna:

***SGO* 16/31/93A.7-9** οὐδ' αἰελίου [γλ]υκὸν φέγγος εἰδέσθην,
(300-350 d.C.) οὐκ ἄστρων δρόμος ἐστίν, οὐρανόθεν δὲ κελίη
φέγγος οὐκ ἰκοῦται, ἰκοτόεσα δὲ νύξ.

Il lessico di questi versi è alquanto ricercato. Il raro nesso γλυκὸν φέγγος è teocriteo (24.75) e callimacheo (fr. *Ep.* 400.1 Pf.) e reimpiegato in *SGO* 17/09/02.2 (Licia, I d.C., sempre con un genitivo e il verbo ὀρᾶν: ...ζῶαί το γλυκὸν φέγγος ὀρᾶν) e Nonn. *D.* 42.52; la poesia epigrammatica conosce anche lo

¹²⁸⁸ LATTIMORE (1942, 318), proponendo alcuni esempi su tale resistenza dell'immaginario classico «in the pagan manner», commenta: «When the light of Heaven is promised, it is strange to hear so much of death as darkness». Su questa continuità vd. anche SANDERS 1971, 456. La tematica dell'oscurità dell'Ade negli epigrammi dell'area orientale è presentata in LE BRIS 2001, 30-32.

stesso nesso con γλυκερός (p. es. Nicarch. *AP* 11.124.2)¹²⁸⁹. Il sintagma ἄκτρων δρόμος in poesia¹²⁹⁰ trova poche attestazioni: oltre a *Lyc.* 510, la più notevole è *Nonn. D.* 33.68; Gregorio di Nanzianzo impiega il simile δρόμος εελήνης (*Carm.* 1.1.30.8) e di nuovo in *Nonn. D.* 4.277 si ha anche δρόμον Ἡελίοιο. La clausola del v. 8 οὐρανόθεν δὲ εελίνης si può accostare a *Hom. Od.* 9.144 (...οὐδὲ εελήνη || οὐρανόθεν προῦφαινε...; una simile disposizione del lessico in due versi consecutivi si ha anche in *QS* 10.129s.) e, per l'affinità lessicale, a *Or. Sib.* 4.57 ἄκτρα δ' ἀπ' οὐρανόθεν λείπει καὶ κύκλα εελήνης e *Nonn. D.* 28.230 οὐρανόθεν δοκέοντες Ὀλυμπιάς ὅττι εελήνη¹²⁹¹. Il sintagma εελίνης φένγος, pure assai inusuale nella poesia greca¹²⁹², potrebbe derivare tra l'altro dall'euripideo εὐέληνον φέγγος (fr. 1108.1 K.). L'immagine dell'oscuramento della luna alla fine dei tempi, sempre con l'uso di φέγγος, è anche evangelica: *Mt.* 24.29, *Mc.* 13.24 καὶ ἡ εελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς. Il nesso κοιτόεσσα νύξ potrebbe essere ripreso da *Nic. Alex.* 188 νύκτα φέρον κοιτόεσσαν..., dall'*incipit* di *Or. Sib.* 4.56, 8.306, 12.74 νύξ ἔσται κοιτόεσσα... o da *Or. Sib.* 6.2 ...κοιτόεντι μέρη ἐνὶ νυκτὶ μελαίνη.

Un accenno alla luce si ha tuttavia verso la conclusione dello stesso testo: se Aurelio Trofimo è immerso nella notte dell'oltretomba, Ammia, in virtù della sua appartenenza alla comunità dei Novaziani – come avveniva per gli iniziati nella classicità –, gode della luce eterna:

SGO 16/31/93D.19 φῶς ἀένανον ἔχο[υ]σα, Ναυάτων ἀγίων δὲ [γ]ένουσα

L'espressione φῶς ἀένανον ἔχο[υ]σα ha un notevole parallelo in *Or. Sib.* 8.410 ...καὶ φῶς αἰώνιον ἔξει. Il nesso si trova nel libro di *Isaia* (60.19s.) e nella prosa cristiana, che spesso riprende la citazione biblica, oltre che in altri epigrammi provenienti dall'area orientale¹²⁹³.

2.3. La risurrezione

L'atteggiamento cristiano verso la morte e ciò che seguirà può essere sintetizzato da queste efficaci righe di Lane Fox: «A differenza dei pagani, i cristiani non morivano né svanivano nell'incorporea esistenza dell'anima. I loro resti erano ospitati in “cimiteri” o dormitori, mentre le anime trovavano ricetto nel capace grembo di Abramo. Nel giorno del Giudizio, i morti sarebbero risorti e avrebbero riacquistato i loro corpi, glorificati in varia misura. [...] Dalla morte di Gesù in poi [*scil.* i cristiani] non avevano soltanto acquistato l'immortalità: avevano trionfato sulla morte stessa. Sarebbero risorti completi del loro corpo [...]»¹²⁹⁴. Agli occhi dei pagani, è certamente la credenza nella risurrezione del corpo l'innovazione più patente recata dalla fede cristiana, come dimostra l'esito del discorso di Paolo all'Areopago narrato in *Ac.* 17.22-33: per loro è inconcepibile non tanto il concetto d'immortalità, già familiare alla loro cultura, quanto l'idea che il corpo

¹²⁸⁹ Per il simile nesso φέγγος ὀρῶσα vd. PEEK 1964, 498s. L'uso del termine φέγγος nella poesia greca arcaica è studiato in CIANI 1974, 11, 24s.

¹²⁹⁰ Per la prosa cf. p. es. *Clem. Rom.* 3.36.3.2, *M. Ant.* 7.47.1.1, *Eus. P.E.* 7.18.5.4.

¹²⁹¹ La medesima collocazione agli estremi del verso dei due termini interessanti compare inoltre in *Nonn. D.* 36.347.

¹²⁹² Vd. *AP* 1.10.59. Per la prosa cf. p. es. *Gr. Nyss. Anim. et res.* in *PG* 46.32.37, *Gr. Naz. Or.* 2.81.4s. (*PG* 35.488.11), *Him. Or.* 9.78.

¹²⁹³ Cf. p. es. *Or. Io.* 10.42.294.18, *Eus. Is.* 2.50.339, *Ath. Dion.* 15.3.4; per gli epigrammi *MAMA* 10.78.13 (Frigia, III/IV d.C.), *SGO* 16/31/80.15s. (Frigia, IV d.C.).

¹²⁹⁴ LANE FOX 1991, 345s. Sui testi del *Nuovo Testamento* che trattano della risurrezione vd. PERES 2003, 173-179. La risurrezione di Cristo, che per i cristiani è vivo, dà senso anche alle preghiere a lui rivolte e alla celebrazione dell'Eucaristia: WILKEN 2006, 71; il concetto può essere esteso anche ai defunti, con i quali i vivi possono porsi in relazione.

possa ritornare alla vita, dal momento che «la realtà era evidente per chiunque aprisse una tomba e vedesse le nude ossa»¹²⁹⁵.

Tuttavia, dagli epitaffi cristiani non affiorano di frequente allusioni esplicite alla speranza nella vita dopo la morte, un aspetto che si ritrova raramente anche in quelli giudaici¹²⁹⁶. Questa sporadicità del più caratteristico tema cristiano – il cuore della nuova confessione, implicito e scontato per i cristiani che leggono i testi sepolcrali – potrebbe trovare una motivazione non nella mancanza di fede nella risurrezione, bensì nei limiti di spazio imposti alle brevi composizioni¹²⁹⁷.

Come abbiamo avuto modo di mostrare, gli epigrammi studiati contengono motivi legati all'immortalità dell'anima, alla sua destinazione di felicità nel paradiso e all'unione con i beati e con Dio. In qualche caso si accenna anche alla vita senza fine: **SGO 15/02/07.4** (IV d.C.) **ἀθανάτου ζωῆς εὐράμενον βίον** presenta un nesso, ἀθανάτου ζωῆς, che riecheggia la ζωὴ αἰώνιος promessa ripetutamente da Cristo soprattutto nel *Vangelo* di Giovanni (3.15 etc.)¹²⁹⁸. Assai rari sono tuttavia i riferimenti diretti alla risurrezione come l'interruzione del sonno mortale e il ritorno dei defunti alla vita.

1. SGO 16/31/97.30s. [καὶ γὰρ] ἔδωκε μάκαρ κτίσσεια πάλιν αὐτὸς ἀ[νελεθεῖν]
(data incerta) [κα]ὶ κραταιᾷ βουλήν καὶ ρ[θ]ένι καὶ δυνάμει.

La risurrezione viene presentata come un dono concesso da Dio nella sua benevola βουλή, che richiama immediatamente quella degli dèi pagani, rispetto alla quale essa è però ben superiore. I *Vangeli* adottano un lessico specifico per designarla, prevalentemente verbi che indicano l'alzarsi o il ridestarsi dal sonno, come ἐγείρειν (p. es. Lc. 7.22, 9.54s.) e ἀνιεσθῆναι (p. es. Mc. 8.31, Lc. 18.33, Io. 11.23, 20.9)¹²⁹⁹. L'epigrammatista, invece, se l'integrazione è corretta, si serve del verbo ἀνέρχεσθαι, probabilmente con il significato di «ritornare [scil. alla vita]», oppure prendendo ispirazione dal sorgere dei corpi celesti, che paiono innalzarsi dalla terra – come avverrà per i defunti – e riempiono l'atmosfera di una luce simile a quella della vita nuova, immagine espressa con questo verbo p. es. in Aeschyl. *Ag.* 658 ἐπεὶ δ' ἀνῆλθε λαμπρὸν ἠλίου φάος. Ma esso è significativamente impiegato, sempre nel teatro, anche per indicare il ritorno alla luce dall'Ade: Soph. *Ph.* 624s. ...καὶ ἴδου θανάτων || πρὸς φῶς ἀνελεθεῖν..., Eur. *HF.* 607s.

¹²⁹⁵ LANE FOX 1991, 280. Sull'argomento vd. anche LATTIMORE 1942, 310, COURCELLE 1968, 186-197, SIMONETTI 1983, 41, BREMMER 2002, 9, 41, SAMELLAS 2002, 27-67, PERES 2003, 163s., 266; sulla resurrezione nel *Nuovo Testamento* e nella tarda antichità vd. BREMMER 2002, 42s., 50-55. Secondo WYPUSTEK 2013, 177, tuttavia, figure come quelle di Ila e Ganimede simboleggiano già la morte e la risurrezione. Sull'idea della rinascita dopo la morte nei culti misterici vd. NOCK 1925. Sul discorso di Paolo all'Areopago vd. SOFFE 1986, PERES 2003, 174s. Per la perplessità dei pagani sulla risurrezione della carne e il ritorno dell'anima nel corpo vd. SAMELLAS 2002, 43-46.

¹²⁹⁶ VAN DER HORST 1993, in partic. pp. 5-7, 9, 13, con esempi in cui si nota l'assenza di ogni espressione di fede nella vita dopo la morte, per la quale cf. BREMMER 2002, 9, e DRESKEN-WEILAND 2007, 286. Ma VAN UCHELEN 1994, 87 osserva come la mancanza di un concetto preciso dell'aldilà non significhi che l'idea di una vita futura sia sconosciuta nell'antico Israele; vd. anche pp. 88s. per esempi di passi biblici in cui si affaccia il concetto della risurrezione, come *Is.* 26.19 e *Ezech.* 37.1-14 (quest'ultimo passo allude però al futuro ritorno d'Israele dall'esilio, e la sua interpretazione di un preannuncio della risurrezione proviene dal tardo giudaismo e dal cristianesimo), cui possiamo aggiungere *2 Macc.* 12.43-45; cf. anche JUCCI 2014, 201s. Sul lessico della risurrezione negli epitaffi cristiani vd. LATTIMORE 1942, 306s., TESTINI 1958, 430-432 e 541 per l'ambito giudaico.

¹²⁹⁷ WYPUSTEK 2013, 8s.

¹²⁹⁸ Per la poesia cf. anche Gr. Naz. *Carm.* 2.1.13.45, Nonn. *Par.* 5.114, 12.198.

¹²⁹⁹ Per l'uso di ἐγείρειν e ἀνάστασις negli epigrammi sepolcrali vd. PERES 2003, 169-173 e cf. FLORIDI 2013, 683. Sul passaggio del significato di ἐγείρειν da «svegliare dal sonno» a «risuscitare i morti» cf. RAPALLO 1994, 26, n. 20.

χρόνον δ' ἀνελθὼν ἐξ ἀνηλίων μυχῶν || ἼΑιδου Κόρησ <τ>..., Aristoph. *Pax* 445 εἰς φῶς ἀνελθεῖν...¹³⁰⁰. Il v. 30 dell'epigramma trova precedenti lessicali simili in *GVI* 99.3 (Tessaglia, III a.C.) εἰ δ' ἦν τοὺς ἀγαθοὺς ἀνάγειν, πάλιν ἦλθεσ ἄν εἰς φῶ[ς], che esprime la speranza di un ritorno della persona scomparsa dal talamo di Persefone verso la luce¹³⁰¹, e in *SGO* 05/01/63 (Smirne, II d.C.) εἰ πάλιν ἔστι γενέσθαι, ὕπνοσ <σ> ἔ[χει οὐκ ἐπὶ δηρόν,] || εἰ δ' οὐκ ἔστιν πάλιν ἐλθεῖν, αἰώγ[τοσ ὕπνοσ], che s'interroga sull'esistenza della possibilità per l'uomo di tornare alla vita ponendo fine al sonno mortale.

2. *SGO* 11/10/03.2 (III-IV d.C.) ἐνθάδε κοιμῶμε μέχρ[ι]σ ἀναστάσεω[ς] τόπω χάριτι

Piú esplicito è l'epigramma per Sofoclea: non solo è citata palesemente la risurrezione (ἀναστάσεωσ), ma viene reintrodotta la nota immagine della morte come sonno (κοιμῶμε): la transitorietà di quest'ultima condizione, destinata a essere interrotta dal definitivo ritorno alla vita, è rimarcata da μέχρ[ι]σ. La defunta afferma dunque di giacere – ossia di dormire – nella sua sepoltura, ma di essere in attesa del risveglio da parte del Salvatore¹³⁰².

3. *SGO* 14/06/12.4s. φύλακα κόματοσ ἄ[χ]ρι κάπιξ ἠχῆεσσα (III d.C.) ἐκπάγλωσ ἐγίρουσα βρότουσ θέσμοις θεοῖο

Lo stesso concetto è ribadito anche in questo carme attraverso una parola chiave simile, ἄ[χ]ρι. Il *tymbos* è solo temporaneamente il «guardiano del corpo» di Elladio, fino a quando risuonerà la tromba che segnerà la risurrezione dei morti. I due versi coniugano l'immaginario e il concetto cristiani con una forma mutuata dai classici. Abbiamo osservato come l'espressione φύλακα κόματοσ derivi probabilmente da Eur. *Ion* 22 (cap. 4, par. 3.3, n. 5). L'immagine della tromba che annuncia la risurrezione allude invece ad alcuni passi del *Nuovo Testamento*, tra i quali al cap. 3, par. 2 abbiamo già ricordato i piú diretti, Mt. 24.31 e 1 *Cor.* 15.51s. Aggiungiamo che anche ai Tessalonicesi Paolo prospetta la discesa del Signore dal cielo al suono di tromba, la risurrezione dei defunti e il rapimento dei vivi in alto, verso le nubi e verso Dio (1 *Thess.* 4.16s.)¹³⁰³; in un passo dell'*Apocalisse* (11.15-18), dopo che il settimo angelo ha suonato la tromba, i ventiquattro vegliardi annunciano che è giunta l'ora di giudicare i morti e ricompensare quanti temono il nome di Dio. Se l'immagine della tromba è dunque inequivocabilmente cristiana¹³⁰⁴, l'aggettivo ἠχῆεσσα che la connota è omerico – riferito al mare in Hom. *Il.* 1.157 ...θάλασσά τε ἠχῆεσσα, una clausola che viene ripresa e variata in QS 12.429 ...ἄλωσ ἠχῆεσσῆ¹³⁰⁵ –, come pure l'avverbio ἐκπάγλωσ in *incipit*¹³⁰⁶. Il

¹³⁰⁰ Sull'uso nei tragici dei termini indicanti la luce in contrapposizione al mondo dell'oltretomba e per designare il ritorno alla vita vd. CIANI 1974, 28s., 41-43, 81s. Anche negli epigrammi classici affiora talvolta la speranza in un ritorno dall'oltretomba: LE BRIS 2001, 128-131, OBRYK 2012, 87s.

¹³⁰¹ OBRYK 2012, 87s.

¹³⁰² Cf. PERES 2003, 178.

¹³⁰³ Questo passo contiene un riferimento, oltre che alla tromba, anche al comando di Dio (ἐν κελεύσματι), con un concetto simile alla conclusione del carme θέσμοις θεοῖο.

¹³⁰⁴ Cf. SANDERS 1991, 83.

¹³⁰⁵ DEE 2002, 254, 828. Cf. anche clausole come Hom. *Od.* 4.72 e *Hymn. Hom. Cer.* 104 κατὰ δόματα ἠχῆεντα e lo stesso aggettivo, diversamente coniugato, a fine verso p. es. in Hes. *Th.* 767, Ap. Rh. 2.741, QS 2.559. Un contesto sempre legato al mare si ha in Arat. 1.911 ἀκταί τ' εἰνάλοι ὀπότ' εὐδοιοὶ ἠχῆεσσα.

¹³⁰⁶ Per ἐκπάγλωσ, tra i testi qui analizzati cf. *SGO* 14/06/22.7 cap. 4, par. 5.5, n. 4. Per il sostantivo θεσμός nella forma θεσμοῖς o altre forme metricamente equivalenti e nella stessa sede del verso cf. p. es. Ap. Rh. 3.209 θηλυτέρωσ: ἦ γάρ

riferimento alla risurrezione del v. 5 riprende un verbo tipicamente neotestamentario, ἐγείρειν. Si possono ricordare, a titolo esemplificativo, Lc. 7.22 νεκροὶ ἐγείρονται, Io. 5.21 ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκρούς e Mt. 27.63 μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. Nel caso del carne per Elladio, il termine νεκρούς che compare in alcuni di questi passi evangelici è sostituito dal più poetico e letterario βρότου.

4. SGO 16/06/01.24 (data incerta) οἱ δὲ δίκαιοι πάντο[τ'] εἰς ἀνάστασιν

L'epigramma rimarca il contrasto tra l'impossibilità per i morti di ritornare in vita ripercorrendo a ritroso le strade dell'Ade (vv. 22s.) e la diversa sorte che attende i giusti, destinati alla risurrezione¹³⁰⁷. Il v. 24 può essere ispirato alla promessa di Cristo che vede entrare nella vita eterna i medesimi δίκαιοι che avranno agito con rettitudine in vita: Mt. 25.46 καὶ ἀπελεύονται οὗτοι [*scil.* gli empi] εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον; a questo luogo va aggiunto Io. 5.28s., dove lo stesso Gesù dichiara che i morti che fecero il bene, all'udire la sua voce, risorgeranno per la vita dai loro sepolcri: καὶ ἐκπορεύονται, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς. Il poeta può aver costruito il verso incrociando i due passi, ossia riprendendo dall'uno il soggetto οἱ δὲ δίκαιοι e sostituendo εἰς ζωὴν αἰώνιον con l'espressione εἰς ἀνάστασιν dell'altro.

2.4. La beatitudine eterna

Dagli epitaffi cristiani emerge un altro motivo peculiare della nuova fede: la gioia¹³⁰⁸. Come punto d'avvio esemplificativo per questa tematica si può considerare l'iscrizione di una tomba rupestre da Iaso databile al V o VI secolo: Ἡσύχιε αὐ[τὸς (?)] ... χαρὰν [αἰώνιον] + εὖρον καὶ ἀνάπαυσιν¹³⁰⁹; dopo la morte, per il fedele cristiano si prospettano il riposo e la felicità eterna.

Lo stesso concetto è espresso da **SGO 14/04/03.6** (dopo il 312 d.C.) Ἄβραμίαιε κόλπαιε ἀναπαύε[τ]ε ὡς μακάρων τις, avente come soggetto la *psyche*. Abbiamo già trattato al cap. 3, par. 2 del verbo ἀναπαύε[τ]ε. Notiamo qui in aggiunta che l'espressione μακάρων τις si trova già dalla poesia esametrica arcaica sino all'epica tardoantica, anche se talvolta con i due elementi costitutivi invertiti:

<i>Hymn. Hom. Ven.</i> 92	χαῖρε ἄνασσ', ἢ τις μακάρων τάδε δόμαθ' ἰκάνειε
<i>Ap. Rh.</i> 4.1592	θυμὸς δ' ἄρ' ἔστι μακάρων τις ἐναίσιμος ἀντεβόληεν
<i>Nonn. D.</i> 20.366	κοι πλέον ἔσεται εὖχος, ὅταν μακάρων τις ἐνίψη

Anche i coniugi di **SGO 16/41/05.5** (data incerta) sono ὡς μάκαρα. Il defunto condivide dunque la condizione di beatitudine della divinità e il suo presupposto principale, l'immortalità¹³¹⁰. Talora l'epitaffio attribuisce alla persona scomparsa che ha raggiunto la vita eterna l'aggettivo μακάριος, che, pur essendo un termine ben familiare alla classicità¹³¹¹, per un cristiano può richiamare immediatamente le «beatitudini» di

εφί δίκη θερμοῖο τέτυκται, *Nonn. D.* 41.337 ἀνέρας, οὐκ ἔσπειρα, γάμου θερμοῖε σαώω e soprattutto Gr. Naz. *Carm.* 1.1.3.38 ἡμίτομος, δυάδος τε γόνος θερμοῖε γάμοιο (al dativo e seguito da un genitivo in -οιο).

¹³⁰⁷ Ma PERES 2003, 171s. accetta una differente integrazione del verso (οἱ δὲ δ[εῖλ]αιοι πάντ[ε]ς...) e vi legge una polemica anticristiana.

¹³⁰⁸ SANDERS 1971, 457s. e 1991, 279-281.

¹³⁰⁹ GRÉGOIRE 1922a, 76, n. 227⁶.1.

¹³¹⁰ DE HEER 1969, 4-6.

¹³¹¹ DE HEER 1969, 31.

Mt. 5.3-12 e Lc. 6.20-23. Ciò avviene per esempio in un'iscrizione dalla Nubia studiata da Łajtar, che confronta la condizione attuale di Silvestro, il quale fiorisce tra i beati (νῦν θάλιος), e quella passata d'infelicità (πρὶν οἰζορός)¹³¹².

Il passaggio dal dolore alla gioia, in antitesi alla consuetudine dell'epigramma funerario classico, è una caratteristica della fede cristiana. Il passo più significativo a questo proposito è Io. 16.20, nel quale, parlando della propria morte e risurrezione, Cristo promette: κλαύετε καὶ θρηνήετε ὑμεῖς... ὑμεῖς λυπηθήσεθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται. Immagini simili si hanno anche frequentemente nell'*Antico Testamento*, p. es. in *Esth.* 19.22 (dal dolore alla gioia e dal lutto alla festa), *Ier.* 31.13 (dal lutto alla gioia), *Zach.* 8.19 (dal digiuno alla gioia). Tra gli epigrammi qui studiati si rintraccia forse una tematica simile in **SGO 14/12/01.12** (data incerta) **πεῖς[ον] ἐμοὶ στενάχων, ἀπὸ ω[---]ν πάλι χαίρων**. Il testo, in questo punto frammentario, non permette di comprendere chiaramente se con l'espressione πάλι χαίρων il defunto *loquens* inviti semplicemente il passante, secondo la prassi, a salutarlo di nuovo dopo l'offerta, né accenna puntualmente all'immortalità dell'anima o alla risurrezione, motivazioni dalle quali sfocerebbe l'esultanza. Tuttavia, alla luce dei modelli biblici sopra richiamati, si potrebbe ravvisare una voluta antitesi tra στενάχων e χαίρων, e in quest'ultimo verbo il *viator* cristiano potrebbe cogliere anche un augurio di gioia dopo il lamento e il tributo al defunto, in virtù del ricordo dell'amicizia che lo lega a questi (v. 13). Se ne può dedurre che non solo la memoria di Nestore è motivo di letizia per il *viator*, ma anche l'implicita certezza che egli continua a vivere per sempre in un'altra dimensione.

¹³¹² ŁAJTAR 1992, 147s.

CONCLUSIONI

Al termine della presente indagine si possono delineare alcune considerazioni conclusive relativamente al raggiungimento degli obiettivi prefissati all'inizio del lavoro di ricerca.

Una volta riconosciuti gli elementi tradizionali e convenzionali degli epitaffi studiati, provenienti dai modelli classici e dall'usuale formulario dell'epigramma sepolcrale, è possibile determinare quali siano dovuti all'originalità dei poeti e all'influsso del cristianesimo e della letteratura a questo ispirata¹³¹³, ovvero quali siano le novità rispetto ai testi precedenti. In concreto, nel corso dell'analisi il primo aspetto è stato verificato appurando quali concetti, immagini, singoli termini, sintagmi ed espressioni¹³¹⁴ dei carmi studiati ricorrano regolarmente nella letteratura greca e nelle iscrizioni metriche: le componenti tematiche e formali risultano prevalentemente tratte dal modello omerico – spesso riutilizzato sino alla tarda antichità –, in misura minore da autori più recenti – dell'età ellenistica o dei primi secoli della nostra era –, o ancora mutate dal plurisecolare linguaggio funerario. Le componenti di novità e originalità, ovvero il secondo aspetto, sono evidenti nei numerosi luoghi che, come abbiamo di volta in volta mostrato, contengono elementi attestati più raramente nei testi in greco in nostro possesso, variano intenzionalmente il modello classico, oppure citano più o meno esplicitamente passi biblici, riprendono il linguaggio della nuova poesia cristiana o alludono ai nuovi concetti legati alla fede in Cristo.

Richiamiamo in conclusione per ogni capitolo le citazioni più evidenti di precisi luoghi dei classici greci¹³¹⁵ e dei testi biblici, gli elementi più notevoli per originalità e le variazioni del linguaggio convenzionale epigrammatico che si riscontrano nell'analisi tematica e lessicale dei testi.

Capitolo 1: il formulario tradizionale dell'epigramma funerario e le sue variazioni

Per quanto riguarda il formulario di base dell'epigramma, si rileva una marcata aderenza dei testi alla tradizione, che si esplica nella ricorrenza di espressioni topiche come ἐνθάδε κεῖται, ἐνθάδε γῆ/χθῶν κατέχει, ὄδε τύμβος ἔχει, τόδε σῆμα τοῦ δεῖνος. La variazione più significativa in senso cristiano riguarda l'episodica sostituzione dell'usuale verbo κεῖσθαι con verbi indicanti il sonno e il riposo del defunto, il quale, realmente e non metaforicamente addormentato, attende la risurrezione (*SGO* 11/10/03.2 ἐνθάδε κοιμῶμε, *SGO* 14/06/16.3 ἐνθάδ' ἀναπαυθεῖς, *SGO* 14/07/04.1 ἐνθ' εὔδει). Maggiormente ricercati sono le formule aventi come soggetto la terra o la tomba e i verbi più rari dal significato di «contenere» o «ricoprire» analizzati al paragrafo 4.2.

Per richiamare la perpetuazione della memoria del defunto, accanto a brevi espressioni standardizzate come μνήμης χάριν o μνήμης ἕνεκεν compaiono versi più elaborati costruiti con lessico omerico formulare; ricordiamo i secondi emistichi di *SGO* 14/02/07.6 μνημόσυνον κούρουσι καὶ ἔκομένοισι ποιθέετe e *SGO* 14/12/01.13 ἡμετέρας φιλίας μεμνημένον [ἦμα] <τ>α πάντα.

Come abbiamo spiegato, l'epigramma iscrizionale raramente offre informazioni sull'ambiente concreto in cui è inserito, immediatamente chiaro al fruitore che ha davanti a sé il monumento funebre, limitandosi per lo più ad accennarvi con i sintetici «qui», «questa tomba» o «questa terra». In alcuni testi

¹³¹³ Soprattutto, per la poesia, gli *Oracoli Sibillini*, Gregorio di Nazianzo e la *Parafrasi* di Nonno, oltre ai prosatori. Per una valutazione simile sulla convenzionalità e banalità degli epitaffi, cui si accompagnano elementi di originalità, cf. VÉRILHAC 1966, 336.

¹³¹⁴ Abbiamo mostrato anche come talvolta singoli termini e sintagmi siano collocati prevalentemente in una precisa sede del verso, definibile tradizionale.

¹³¹⁵ Distinguendo il più frequente modello omerico dagli altri autori e privilegiando i luoghi che esulano dal formulario convenzionale e dalla monotona ripresa di stilemi scontati.

analizzati si registrano eccezioni a questa tendenza, rappresentate dal riferimento al contesto di strade, chiese e luoghi consacrati; talora si specifica anche la posizione dei corpi custoditi dalla sepoltura.

Capitolo 2: la presentazione del defunto e degli altri personaggi menzionati dall'epigramma

Il defunto è ricordato innanzitutto ricorrendo alla menzione del nome, che può essere posto in evidenza attraverso i vari espedienti che abbiamo illustrato, soprattutto con paronomasie che lo accostano a virtù fonicamente simili, come avviene per Ἐὐτρόπον... ἄνδρα Eutropio (SGO 09/07/08) o per Ἄγαθος e Ἄγιος Gaio (SGO 16/06/01). Per la prospettiva cristiana va ribadito come il nome di alcuni personaggi sia intenzionalmente accostato a quello di santi o persone esemplari per la fede: è il caso della giovane παρθενική Maria (SGO 22/64/01) e di Luciano, che porta lo stesso nome di un martire (SGO 13/08/02).

Al nome del *laudandus* possono essere direttamente accostati uno o più epiteti che ne sottolineano determinate virtù, prevalentemente tratti dal linguaggio epico e trasferiti dai personaggi del mito alle persone reali, come avviene per περίφρων. Per la maggior parte essi risultano generici, convenzionali e standardizzati: tra i più frequenti nell'area geografica qui considerata rientrano ἀγλαὸς υἱός, θεουδής, πανάριτος, πινυτός, σεμνός. Una maggiore ricercatezza si ha non solo nel caso di aggettivi più rari (πολύενον, καλήπεπλος), ma anche quando al personaggio da elogiare viene applicato un epiteto che nel modello classico connota non tanto persone, quanto oggetti o altre realtà più o meno concrete, come ἀρίζηλος e ἡμερτος; l'epigrammatista può inserire nel testo più estesi riecheggiamenti epici, tra i quali il più notevole è forse SGO 14/02/12.2 ἀφνειὸν Ζήνωνα πολύρηνον πολυβούτην.

Altre informazioni di base sul defunto, ossia l'età e la provenienza, vengono solitamente fornite quando esulano dalla normalità, ovvero se egli è morto giovane o lontano dalla patria. Il tema della *mors immatura* trova anche presso i cristiani dell'Oriente greco ampi sviluppi ed è legato a motivi specifici, che prediligono le immagini del «fiore della giovinezza» o del «germoglio», della prima barba e delle nozze non celebrate e sostituite dal rito funebre precoce. A livello lessicale, accanto ai comuni e generici νέος e ἄωρος s'individuano epiteti e sintagmi più ricercati, che si rifanno al linguaggio omerico (μυνοθήδιος, νηπίαχος, νεηνικ), più recente (ἀρτιγένειος, νεόνυμφος, ἐν νεότητι) o assai raro e prezioso (ἀωροθανής, ἀθαλάμευτος, ἀπόγαμος).

La menzione delle attività e dei dettagli biografici dei defunti costituisce l'ambito in cui le composizioni escono maggiormente dagli stereotipi del genere per soddisfare le esigenze dei committenti; nell'epigramma cristiano, gli incarichi religiosi – talora indicati con termini tradizionali risemantizzati (ἐπίσκοπος, διάκονος) o celebrati con prezioso lessico poetico (ἀρητήρ, ἡγητήρ) – rappresentano la novità più significativa rispetto ai testi funerari classici. Va ribadito come i poeti riutilizzino il formulario epico per rievocare le attività particolari dei *laudandi*, anche quelle assolutamente nuove dei pastori delle comunità cristiane. I casi più emblematici sono forse SGO 14/06/03.3 ποιμένοντ' ἐπ' ὄρεσσιν..., che reimpiega Hom. *Il.* 6.25, 11.106 trasferendo la descrizione di un'azione letterale nel nuovo contesto metaforico cristiano, e SGO 09/05/12, 24/26.3s., 16/31/11.7-9, nei quali la rievocazione dei viaggi, dell'incarico di giudice e delle vicende familiari dei protagonisti trova espressione tramite il formulario epico adattato alla contingenza.

La convenzionalità dell'epigramma si esplica soprattutto nelle tematiche relative alle virtù dei protagonisti, ricordate ricorrendo – di nuovo – al lessico tradizionale per lo più riconducibile al modello epico arcaico, elegiaco ed epigrammatico, ma talora variato e arricchito da espressioni e sintagmi confrontabili con la produzione poetica più recente; non mancano le citazioni puntuali di precisi luoghi della letteratura precedente o coeva. Tra i numerosissimi esempi del reimpiego di passi specifici di Omero – non

solo di formule più generiche e diffuse – si possono richiamare nessi come *SGO 14/04/03.10 πόσις ἐσθλόε* e *SGO 14/06/20.1 ἀνέρα κυδάλιμον* e la clausola *SGO 14/07/04.1 ὥστε πέλεια*, nonché porzioni più ampie che variano il modello: *SGO 14/06/08.2 τριεμακαριετοτάτω κὲ τετρακις ὀλβίω εεν* e *SGO 16/57/03.2 τὸν πάντες ἐτείμων*. Con ogni probabilità a Esiodo si rifanno testi come *SGO 14/11/01.3 κὲ οὔποτε τι ἐνεὶ βουλή νίκ[η]εν βρότος ἄλλος*, *SGO 14/12/01.11 κα[ὶ] μνηθεὶς φιλότητος ἐμ[ῆς] [κεδν]ῆ[ς] κοφίης τε* e il nesso *SGO 15/02/07 ἦθεα κεδνά*. Per quanto concerne gli autori più tardi, il linguaggio di Quinto Smirneo è riconoscibile in *SGO 14/06/20.4 Οὐαρελιανὸν κλυτὸν ἄνδρα βροτῶν ἀγαθῶν τε τοκήων* e l'influsso dello stile moderno di Nonno è visibile in *SGO 02/09/31.2 εὐσεβίης γεγαῶτα διάκτορον ἦπιον ἄνδρα*, nonché, probabilmente, in più luoghi di *SGO 02/09/28*.

Di particolare interesse è inoltre il procedimento con cui espressioni e termini usati dalla poesia classica per descrivere oggetti, divinità e personaggi del mito sono applicati ai protagonisti degli epigrammi. È il caso della formula omerica riferita al peplo e all'elmo ἀκτήρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν, che in *SGO 14/06/15.1* viene ripresa per celebrare un presbitero; analogamente gli epiteti epici κύδιμος e ἀθλοφόρος (*SGO 14/06/04.2*) non caratterizzano più Hermes e i cavalli, ma i martiri, e διάκτορος (*SGO 02/09/31.2*) viene trasferito dalle divinità classiche a un personaggio reale.

Dal punto di vista tematico, le novità più evidenti recate dal cristianesimo consistono nella valorizzazione di virtù e valori ispirati alla nuova fede accanto alle qualità convenzionali del *laudandus*: il discepolato e l'amicizia con Cristo, il servizio di Dio, l'ascolto della sua parola, la sollecitudine per i poveri e il prossimo, la pratica della fede, della carità e della preghiera incessante, la verginità vissuta non come un'irregolarità delle giovani morte prematuramente e degna di compianto, bensì come un valore da consacrare a Cristo stesso. Molte espressioni impiegate per descrivere i nuovi aspetti modificano il formulario poetico classico (*SGO 14/02/04 Χριετοῦ φίλος* varia il formulare Διὶ φίλος), oppure possono essere ispirate a passi dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento* e al linguaggio dell'omiletica e della prosa dei Padri della Chiesa. Tra le più esplicite allusioni bibliche ricordiamo *SGO 13/08/02.9 σταυρὸν αἶροντα* (Mt. 16.24, 27.32), *SGO 14/07/03.2, 24/21.2 ἔνεκεν προάτητος* (*Pss.* 44.5, Mt. 11.29) e *SGO 14/12/01.16 πιε[τ]ῆν... οἰκονόμον* (Lc. 12.42, 1 *Cor.* 4.2). Degna di nota è anche la sottile risemantizzazione in senso cristiano di formule e termini epici tradizionali: l'epiteto ἀπειρόγαμος (*SGO 14/02/04.5*), che nella classicità connota chi non ha conosciuto le nozze, è applicato dai fedeli alla Vergine, alla quale il casto defunto viene equiparato. Anche nel caso delle nuove figure degli ecclesiastici l'epigramma tende alla convenzionalità e al riuso di modelli classici, inserendo sporadicamente qualche tassello più originale, 'moderno' o specifico oppure richiami ai modelli biblici: *SGO 16/31/11.4 τίμιος εὐνοῦχος* fa riferimento a Mt. 19.12, *SGO 14/06/95.2 ἐ[ρ]γάτης Χ(ριετοῦ) Ἰ(ησοῦ)* a Mt. 10.10 e Lc. 10.7; *SGO 14/07/04.2 ηεν ἐν ἀνθρώποις ἱερεὺς θεοῦ ὑψίτου* cita, adattandolo al verso, *Gen.* 14.18.

Rispetto alla poesia epigrammatica di Gregorio di Nazianzo, che preferisce paragonare i defunti a personaggi biblici, i testi analizzati fanno maggior ricorso a paradigmi mitologici per evidenziare particolari doti o condizioni delle figure ricordate, nella fattispecie Fetonte, Protesilao e Penelope (rispettivamente *SGO 21/07/02, 16/31/15, 16/31/83*). Sottili caratteristiche simili al personaggio evangelico della profetessa Anna e probabilmente alla Vergine Maria sono forse ravvisabili nella defunta Nana (*SGO 16/41/15*).

Per quanto concerne il tema della gloria che deriva dalle virtù del defunto, accanto agli antichi e comunissimi nessi κλέος ἄφθιτον e μέγα κῦδος si trovano i più insoliti ἀγαθὸν κλέος (forse ripreso da Teocrito) e soprattutto ἱερὸν κλέος e [ἐώνιον] κῦδος. Sulla base dell'omerico ὑπουργάνιον κλέος vengono coniat i sintagmi ἐπουργάνιον κλέος e κλέος οὐράνιον, in cui l'aggettivo sembra indicare non una gloria tanto immensa da raggiungere il cielo, come nel modello classico, bensì una gloria che si gode nel cielo, contrapposta a quella terrena dei mortali.

Capitolo 3: la morte

È possibile riscontrare una forte aderenza dell'epigramma cristiano alla tradizione anche e soprattutto nell'ambito dell'immaginario e, conseguentemente, del lessico legati al trapasso. Comunissimi sono motivi classici quali la morte paragonata al sonno, il dualismo e la separazione dell'anima dal corpo, il raggiungimento di destinazioni quali l'Ade o l'Acheronte, l'isola dei beati, il cielo o l'etere; la morte dello scomparso può essere determinata da divinità ed entità classiche che lo strappano alla vita, per esempio la Moira, Ade o Caronte. All'interno del contesto convenzionale, consolidato da secoli di tradizione e che trova spesso i suoi modelli primari nell'epica, nell'elegia e nella poesia epigrammatica arcaica, sono evidenti tasselli ispirati alla fede cristiana, in particolare le nuove destinazioni dell'anima, il paradiso e il seno di Abramo; anche la divinità che rapisce il defunto conosce una trasformazione in senso monoteistico e cristiano (SGO 14/02/04.5).

Le medesime osservazioni possono valere pure per le tematiche relative alle circostanze concrete della morte. Come di consueto nella prassi funeraria, i nostri testi, in gran parte dedicati a comuni privati e a personaggi femminili, accentuano soprattutto il dramma della morte precoce avvenuta in ambito domestico, oppure, specialmente nel caso di figure istituzionali nel nuovo contesto cristiano, la straordinarietà del martirio (SGO 14/06/03). Analogamente, per quanto concerne la separazione del defunto dalle positive realtà terrene espressa con il verbo *λείπειν*, s'incontrano valori convenzionali (la luce del sole, la giovinezza, la vita, i familiari lasciati nella casa, soprattutto il coniuge e i figli orfani), ma anche qualche novità in senso cristiano. I nuovi oggetti più evidenti sono lo *στέμμα... λιτουργῶν* e l'*ἐκκλησία πολύτιμος* di SGO 16/31/11.6, ma connotato cristianamente è anche il «mondo cattivo» e guastato dal peccato di SGO 16/31/85.5 *λιπὼν τὸν κόσμον ἅπαντα* e soprattutto SGO 16/31/15.21 *κακὸν κόσμον κατέλιψα*, benché precedenti simili dello stesso concetto si possano rintracciare agevolmente sin dall'epigramma classico.

Tra le citazioni più esplicite nel campo del dualismo tra l'anima e il corpo, della loro condizione *post mortem* e dell'azione di determinare la fine del defunto da parte delle entità divine rientrano SGO 14/06/22.7 [*ἔ]ωνος ἀμέρθη* (Hom. *Il.* 22.58), SGO 14/04/03.4 *καίτε ὑπὸ χθόνα που[λ]υβοτίτην* (Hom. *Il.* 3.195), SGO 14/06/22.5 *ᾤχετο δ' ἰς Ἀΐδαο λιποῦσα* φάο[c] *ἠελίυο* (Hom. *Il.* 22.213), SGO 14/02/04.7 *θήειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον* (Hom. *Od.* 5.136, 7.257, 23.336), SGO 02/09/28.5 [*ο]ύρανὸν εἰκανό[ρ]ουε* (QS 2.658, 14.2), SGO 16/42/02.4 *αὐλῆς ἔνδοθεν οὐρανίης* (Hom. *Il.* 6.247 etc. e, forse, Nonn. *Par.* 3.64), SGO 14/06/11.3 *ζῶδες ἐὼν· νῦν αὖ θάνατος καὶ [μ]οῖρα κίχανε* (Hom. *Il.* 17.478, 17.672, 22.436), SGO 13/17/04 (Bianor o anon. *AP* 7.671).

Per quanto riguarda i concetti e le immagini tratti dai testi biblici, sono evidenti il riposo espresso tramite il verbo *ἀναπαύεσθαι* o il sostantivo *ἀνάπαυσις* (cf. Mt. 11.28s.), il seno di Abramo in SGO 16/31/15.23 e 14/04/03.5s. (cf. Lc. 16.22s.), il paradiso in SGO 09/05/15.3, 14/02/04.7 e 16/31/15 (cf. Lc. 23.43).

Capitolo 4: la sepoltura, il lutto e le reazioni dei vivi alla morte dei defunti

Nella descrizione della tomba gli epigrammi presentano tematiche antiche, come l'enfasi posta sulle caratteristiche fisiche del monumento funebre, la bellezza e l'imponenza, sinonimi di visibilità e garanzia della fruizione dell'epitaffio. Come abbiamo ricordato, *περικαλλέα τύμβον* (SGO 14/02/03.2, 14/02/05.6), forse mutuato dal Nazianzeno, applica il comune epiteto epico *περικαλλέα* a un oggetto insolito, la tomba,

rielaborando il lessico epico. Numerose sono le espressioni piú rare con aggettivi ricercati: ἰκτήλην εὐτυκτον, ἀκητὸν μνή[μα], ἠλίβατον φίλιον... τάφον.

La sepoltura è indicata anche da alcune immagini specifiche, come la «casa eterna» (οἶκος αἰώνιος), il «guardiano del corpo» (φύλακα σώματος) e soprattutto il «dormitorio», ossia il luogo che custodisce i resti mortali del defunto «addormentato» fino alla risurrezione (κοιμητήριον). Accanto all'immagine rassicurante della tomba ben costruita e custode del corpo coesistono anche idee in apparenza inconciliabili con il cristianesimo, che si rifanno alla cultura classica: il *tymbos* oscuro (SGO 16/31/83B.22 τύνβω ἀφενγῆ) e soprattutto la terra all'interno della quale il defunto imputridisce (SGO 15/02/07.1s. αἶα || Λολ(λ)ιανὸν... πύθει).

Alla rivalutazione del corpo, destinato al definitivo ritorno alla vita, sono legate anche le intimidazioni contro i profanatori di tombe; oltre alla comune formula di Eumeneia sono notevoli le minacce riguardanti la casa e la famiglia degli empí, ai quali si può anche augurare di essere precocemente vittime di sventura (SGO 14/06/17.11-13, 16/06/04); abbiamo visto come queste idee, nonché la forma impiegata per esprimerle, siano tratte anche dalla tragedia classica, con la quale si possono individuare numerosi passi accostabili agli epigrammi.

Per il lutto e l'invito al compianto l'epigramma cristiano si attiene alla tradizione, adottando prevalentemente il lessico di Omero, entrato nella prassi del linguaggio funerario – eventualmente con la perdita della specializzazione semantica di alcuni termini che, come γόος e θρήνος, nell'epica arcaica indicano differenti modalità e momenti del compianto stesso – e consacrato dalla plurisecolare convenzione della poesia sepolcrale. Abbiamo mostrato quali siano i termini piú comuni, generici e convenzionali (λυπεῖν, θρηνεῖν, ποθεῖν, ἄχεσθαι, κλαίειν, con i rispettivi sostantivi), accanto ai quali si riconoscono espressioni piú elaborate. Le numerose citazioni omeriche si collocano di preferenza nella clausola del verso (μεγάλα στεναχίζων, πολλὰ καμοῦσα, λάβε πένθος, ἀχνυμένος κῆρ, πῆματα πάσχω), meno nell'*incipit* (δάκρυα θεοῦ χέουσα; πόλ(λ) ὀλοφυρόμενος), oppure possono coinvolgerne sezioni piú ampie (SGO 14/02/04.3 ὃς πάτρην ἀκάχησε θανὼν, πλῆσδον δὲ τοκεῦσιν e 14/02/07.3 ος πολλοὺς ἀκάχησε θανῶν, [ι]δίους δὲ τοκησας). Tra le espressioni forse riprese dalla poesia piú recente rientra SGO 14/03/03.4 πολλὰ μιν ἀχνυμένη. Altrettanto numerosi sono i termini e i nessi rari o caratteristici primariamente dell'area orientale, tra i quali segnaliamo βαρυπενθάς, πένθος ἄπαυστον, πένθ[η] ἄδυτα, ἀταρβέα θρήνον e [ἀτ]αρβεί π[έ]νθι, μινυνθά[δ]ιον... πένθος, πενθαλέους δὲ τοκῆας, πολυκλαῦτοιο γυνηκός, γόον ἐν στέροισι, ψυχὴν δὲ ἐμάρα[ν]α.

Ai motivi per provare dolore l'epigramma può affiancare l'invito a cessare il lutto e i motivi consolatori. Il primo aspetto, soprattutto l'esortazione a non versare lacrime e a non logorarsi nel pianto, attinge il lessico dall'epica e dalla tragedia. SGO 16/31/93D.11s. μὴ κλῆε esprime lo stesso invito con un sintagma non solo usuale nella poesia sepolcrale, ma che per un lettore cristiano può richiamare anche l'esortazione di Cristo di alcuni passi evangelici.

Anche nel caso dei motivi consolatori i testi introducono temi usuali come l'universalità della fine della vita umana (tra i formulari standardizzati rientrano οὐδὲ... ἀθ[ά]νατος e μαὶ γὰρ τὸ θανῖν ἀλγινόν, τοῦτο πᾶσι[1] πρόκειται; meno scontati formalmente sono SGO 16/31/93D.12 ἐν τέλος ἐστὶν τὸ πᾶσιν ὀφιλό[ό]μενον e 16/06/01.15 πᾶσι γὰρ εἶς Ἄδης καὶ τέλος ἐστὶν ἴσον) e soprattutto l'immortalità dell'anima nell'aldilà. La condizione in quest'ultima dimensione – in cui l'anima stessa, che non deve piú temere la morte, raggiunge una piena comunione con la divinità e la felicità con i nuovi «immortali», i beati del paradiso – è mostrata come assai preferibile alla vita terrena, guastata dall'inevitabile dolore, dalla fatica e dal peccato: temi che già si affacciano nella poesia sepolcrale precedente, ma che risultano piú frequenti e radicalizzati negli epittafi cristiani. Tra i nuovi elementi tematici va annoverata anche la consapevolezza che

sarà Dio stesso a liberare dal lutto i vivi lasciati nella sofferenza (*SGO* 14/04/03.14s. $\epsilon\epsilon\ \theta\acute{\alpha}\kappa\kappa\omicron\nu\ \|\ \acute{\rho}\acute{\upsilon}\kappa\epsilon\tau\prime\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\chi\acute{\epsilon}\omicron\nu$, con una probabile citazione di Alc. fr. 129.20 L.-P., ma accostabile anche alla poesia piú moderna).

Capitolo 5: la concezione di Dio e dell'aldilà

La maggior parte degli epiteti riferiti a Dio e a Cristo è ripresa dal linguaggio epico, in particolare dal formulario relativo a Zeus e alle altre divinità pagane, ma si rintracciano anche esempi di lessico biblico. Oltre ai piú generici $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ e $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$, nella prima categoria rientrano $\acute{\alpha}\phi\theta\iota\tau\omicron\varsigma$, $\kappa\omega\tau\acute{\eta}\rho$ e $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\kappa\tau\omicron\nu$. Piú connotati in senso giudaico e cristiano sono i nessi $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \zeta\omega\nu$, $\delta\upsilon\nu\alpha[\mu\acute{\epsilon}\omicron\nu]\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\eta}\rho\omicron\varsigma$, $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \Gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon$, $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ ($\pi\alpha\mu$) $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma$, $\pi\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho\omicron\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}$ (ma $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho$ è un comune epiteto degli dèi classici, ripreso anche in $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho\ \kappa\tau\acute{\iota}\kappa\kappa\alpha\omicron\epsilon$). $\acute{\upsilon}\psi\iota\kappa\tau\omicron\varsigma$ è applicato regolarmente sia a Zeus sia al Dio dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*.

Tra le prerogative del Dio cristiano si segnala il suo benevolo rapporto con i defunti, posti in una luce favorevole anche da questo punto di vista. In linea con l'immaginario classico che vede il $\kappa\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ come la gloria concessa dagli dèi si pone *SGO* 14/03/01.10 $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\theta\epsilon\nu\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\ \kappa\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\upsilon}$, collocato nel nuovo contesto del regno dei cieli cristiano; Dio dispensa grazie, favori e doni anche in numerosi altri epigrammi costruiti con lessico omerico (tra i quali *SGO* 14/02/03.3-5, 16/45/06.5, 16/45/07.4s.). La cristianizzazione del linguaggio classico è evidente soprattutto in *SGO* 14/02/12.4 $\kappa\acute{\omicron}\nu\ \gamma\epsilon\rho\alpha\acute{\rho}\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\acute{\omicron}\chi\omega\ \eta\nu\ \omicron\acute{\iota}\ \pi\acute{\omicron}\rho\epsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ $\prime\eta\kappa\omicron\upsilon\delta$], che, con il consueto scambio, all'espressione $\omicron\acute{\iota}\ \pi\acute{\omicron}\rho\epsilon$ fa seguire Cristo al posto delle divinità pagane.

Il linguaggio biblico e della letteratura cristiana affiora ripetutamente. Il re celeste ritorna anche in *SGO* 14/06/16.4 $\omicron\upsilon\delta\ \pi[\alpha\rho\alpha\lambda]\eta\mu\psi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}[\xi]\epsilon\iota\ \pi\alpha\rho\prime\ \acute{\alpha}\tau\tilde{\omega}$, che pare ispirato a Io. 14.3, e probabili riferimenti a *Rom.* 8.30 e *Lc.* 1.47 si hanno in *SGO* 16/31/93D.15 $\acute{\epsilon}\mu\prime\ \acute{\epsilon}\delta\iota\kappa\acute{\epsilon}[\omega\epsilon]\epsilon\ [\kappa\omega]\tau\acute{\eta}[\rho]\ \acute{\epsilon}[\mu]\mu[\acute{\omicron}\varsigma\ \prime\eta\kappa\omicron\upsilon\delta]\epsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau[\acute{\omicron}]\epsilon$. I due emistichi di *SGO* 16/31/13.2 $\acute{\omicron}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \gamma\epsilon\nu[\epsilon\tau\acute{\eta}]\epsilon\ \kappa\acute{\epsilon}\ \pi\acute{\alpha}\kappa\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \mu\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ sembrano accostabili rispettivamente al Nazianzeno e a Clemente.

Come è emerso nel corso dell'analisi, nei carmi qui studiati non compaiono dettagliate descrizioni del paradiso e anche del ritorno alla vita dei defunti si tratta assai sporadicamente e in modo stringato. Tra le caratteristiche dell'aldilà cristiano vanno evidenziate specialmente l'unione dell'estinto con la divinità, di cui l'anima condivide l'immortalità (p. es. *SGO* 14/04/03.5, 15/02/07.6), la beatitudine eterna (*SGO* 14/04/03.6, 16/41/05.5) e la presenza della luce, elemento che – contrariamente alle aspettative¹³¹⁶ – nei testi studiati solo raramente affianca la tradizionale rappresentazione degli inferi come luogo immerso nell'oscurità, anche implicita qualora la *psyche* si diriga verso l'Ade o l'Acheronte (per il riferimento alle tenebre e alla luce si veda soprattutto *SGO* 16/31/93, rispettivamente A.7-9 e D.19).

Un'ulteriore tematica sviluppata è costituita dalla risurrezione del defunto, cui si allude episodicamente (un riferimento diretto a *Mt.* 25.46 e *Io.* 5.28s. è ravvisabile in *SGO* 16/06/01.24) e, nei casi piú interessanti, tramite il lessico tradizionale rivisitato. Per designare il fondamentale contenuto della fede cristiana, *SGO* 16/31/97.30 $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \dots\ \acute{\alpha}[\nu\epsilon\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu]$ impiega un verbo che nella classicità descrive il moto verso l'alto dei corpi celesti e il ritorno dall'Ade, mentre *SGO* 14/06/12 $\kappa\acute{\alpha}\lambda\pi\iota\zeta\ \acute{\eta}\chi\eta\acute{\epsilon}\kappa\kappa\alpha$ applica un epiteto omerico a un oggetto,

¹³¹⁶ Cf. per contrasto gli epigrammi di Gregorio di Nazianzo, nei quali la descrizione del paradiso e della gioia dopo la morte risulta piú frequente ed esplicita rispetto alla maggior parte dei carmi epigrafici qui studiati, p. es. *AP* 8.32.5s., 8.35.5, 8.38.1. Se ne può dedurre che, naturalmente con le dovute eccezioni, gli epigrammatisti cristiani dell'epoca e dell'area geografica considerate preferiscono attenersi alla tradizione anche nell'immaginario relativo all'escatologia.

la tromba, che il lettore cristiano associa con facilità ai testi biblici in cui il suo suono segna il risveglio dei defunti.

L'analisi condotta conferma le caratteristiche generali dei testi tardoantichi tracciate nella presentazione introduttiva e soprattutto la forte aderenza alla dizione tradizionale epica ed epigrammatica, entrata nella prassi compositiva della poesia funeraria, che si concentra prevalentemente nella clausola del verso¹³¹⁷; a essa si accompagna la comparsa di elementi recati dalla nuova cultura cristiana e di altri più 'moderni' riconducibili allo stile che verrà canonizzato da Nonno¹³¹⁸. L'individuazione degli stilemi ripresi in particolare da Nonno stesso e da Gregorio di Nazianzo può consentire di far luce sulla diffusione e la conoscenza di questi autori da parte dei coevi poeti cristiani dell'Oriente greco. Accanto alle abituali modalità compositive apprese da questi nella formazione scolastica e basate sul consueto formulario standardizzato, che nel caso più estremo si concretizzano in epitaffi realizzati "in serie" che variano solo per qualche dettaglio formale¹³¹⁹, si segnala talora una probabile intenzione allusiva vera e propria. In molti casi gli anonimi epigrammatisti dimostrano riusciti tentativi di autorialità e di inserimento nei testi di un apporto personale che esuli dalla prassi delle composizioni di bottega, anche in risposta alle esigenze del committente: questo dato è verificabile soprattutto negli epitaffi più lunghi ed elaborati basati su un impianto spesso narrativo, che dei *laudandi* presentano doti, prerogative, azioni e avvenimenti personali e concreti, non solo convenzionali, come abbiamo illustrato nei paragrafi relativi ai dettagli biografici e alle virtù¹³²⁰.

Dal punto di vista formale, il lessico consacrato dalla tradizione epica ed epigrammatica è talora rielaborato in *iuncturae* ricercate oppure applicato a oggetti differenti rispetto al modello primario, risemantizzato o collocato nel nuovo contesto cristiano. Una certa originalità del poeta si esplica nell'impiego di nessi sostantivo-epiteto probabilmente inediti o assai rari in poesia, benché formati da singoli elementi lessicali tradizionali e prevedibili, che ricorrono specialmente nell'ambito della descrizione delle virtù dei personaggi e del dolore dei vivi.

Per quanto riguarda l'aspetto tematico, alla cultura classica sono già familiari concetti e immagini che verranno fatti propri e sviluppati dai poeti legati alla fede in Cristo, come l'immortalità dell'anima, la luce che permea il mondo dopo il trapasso per gli iniziati ai culti misterici o la metafora della morte come sonno, trasformato nel pensiero cristiano in un riposo letterale e temporaneo. Come abbiamo sopra ricordato, le novità più evidenti recate dal cristianesimo riguardano invece non solo i riferimenti agli incarichi ecclesiastici dei personaggi e all'unico Dio o a Cristo – spesso caratterizzati da epiteti e prerogative delle divinità antiche – e le nuove destinazioni dell'anima del defunto, ossia il paradiso e il seno di Abramo, ma soprattutto le allusioni alla risurrezione e alle nuove virtù di vivi e defunti. Gli epigrammi analizzati si mostrano altresì fortemente ancorati alla tradizione nell'ambito dell'immaginario legato alle cause divine della morte, alle mete convenzionali dell'anima dei defunti, alla concezione dell'oltretomba come un luogo

¹³¹⁷ Cf. ROSSI 1978, 105, che definisce l'ultimo *colon* del verso come la sede di gran parte del materiale formulare, ossia del «materiale "saputo"».

¹³¹⁸ Cf. DRESKEN-WEILAND 2007, 299, SALWAY 2015, 375, SCHMIDT 2015, 774. Per esprimere i nuovi concetti la forma poetica si rifà spesso, oltre che a Nonno, al linguaggio degli *Oracoli Sibillini* e di Gregorio di Nazianzo; si rammenti l'uso didattico della poesia di quest'ultimo nella tarda antichità: AGOSTI 2012, 383. Sulla fortuna goduta in età imperiale e tardoantica dalla poesia oracolare, tra cui gli *Oracoli Sibillini*, vd. BARTELINK 1993.

¹³¹⁹ Cf. p. es. SGO 14/02/09.1-3 con 14/04/03.1-3, 14/07/03.1-4 con 24/21.

¹³²⁰ Vd. p. es. SGO 14/12/01, 16/06/01, 16/31/83, 16/31/93. Cf. PEPE 2014, 205, con una considerazione simile sulla volontà di evidenziare le prerogative «proprie» della persona scomparsa nell'elogio funebre d'ambito romano, e SCHMIDT 2015, 772.

tenebroso più che pervaso di luce, alle virtù convenzionali dei personaggi e al lessico del lutto, che convive con la certezza della risurrezione.

La poesia sepolcrale epigrafica tardoantica è stata spesso considerata in passato un ambito provinciale e marginale della produzione letteraria greca. Lo studio effettuato consente tuttavia di riconoscere in questi carmi iscrizionali, concepiti a tutti gli effetti come «poesia», numerosi tentativi di conferirvi un certo grado di «letterarietà»¹³²¹ e originalità da parte degli anonimi poeti, come di consueto all'interno di un confronto con la tradizione, nonché la volontà d'inserire espliciti riferimenti all'assoluta novità della fede cristiana: nel contesto tradizionale trovano posto sintagmi e concetti inediti e soprattutto i nuovi valori del cristianesimo, anche tramite la risemantizzazione e l'adattamento del lessico classico consacrato da secoli di riutilizzo in tutto il mondo ellenizzato.

Nella maggior parte dei casi è innegabile una marcata continuità delle tematiche tra epigramma classico ed epigramma cristiano: quest'ultimo è erede della classicità non solo nel linguaggio, ma anche nell'immaginario e nel pensiero. Tuttavia alcuni concetti veicolati dalla nuova fede sono inconciliabili con il pensiero tradizionale, soprattutto la risurrezione e la rivalutazione del corpo: una positiva prospettiva escatologica che assume significato a partire dalla figura di Cristo e dalla quale deriva un nuovo atteggiamento verso la vita e la morte, la vera novità che trapela dagli epitaffi cristiani¹³²².

¹³²¹ Per una valutazione analoga cf. BRAUN 1985, 57, LE BRIS 2001, 179, SCARPA 2014, 22s., AGOSTI 2015a, 66 e CHRISTIAN 2015, 270s. Si vedano inoltre le considerazioni di GARULLI 2012, 28: risulta insoddisfacente una distinzione dicotomica tra epigramma letterario ed epigrafico – distinzione che non sempre è possibile stabilire in modo univoco, come dimostrano fra l'altro i casi di doppia trasmissione –, dal momento che quest'ultimo «dal suo autore è concepito come poesia» e in molti casi possiede un'«obiettiva qualità letteraria» che è doveroso valorizzare, senza «escludere le iscrizioni dalla storia dell'epigramma come genere letterario».

¹³²² LATTIMORE 1942, 339s., PERES 2003, 266.

**SILLOGI DI EPIGRAMMI, EDIZIONI CRITICHE,
TRADUZIONI E COMMENTI**

- Anth. App.* E. COUGNY, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, III, Parisiis 1890
- CEG* P.A. HANSEN, *Carmina epigraphica Graeca saec. VIII-V a. Chr. n.*, Berlin-New York 1983
P.A. HANSEN, *Carmina epigraphica Graeca saec. IV a. Chr. n.*, Berlin-New York 1989
- CIG* A. BOECKH, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, I-IV, Berlin 1828-1877
- CIJ* J.B. FREY - B. LIFSHITZ, *Corpus of Jewish Inscriptions I²*, New York 1975
- CIRB* V. STRUVE, *Corpus inscriptionum regni Bosporani*, Moscow 1965.
- CLE* F. BÜCHELER, *Carmina Latina Epigraphica*, Amsterdam 1972
- EAM* TH. RIZAKIS - G. TOURATSOGLU, *Epigraphes Ano Makedonias (Elimeia, Eordaia, Notia Lynkistis, Orestis). Tomos A'. Katalogos epigraphon*. Athina 1985
- EG* G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878
- FD* *Fouilles de Delphes*, III. Épigraphie. Paris 1929-
- GG* W. PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin 1960
- GVI* W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin 1955
- IC* M. GUARDUCCI, *Inscriptiones Creticae*, Roma 1935-1950
- ICUR* G.B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Roma 1857-1861
- IEph* H. WANKEL - CH. BÖRKER - R. MERKELBACH - H. ENGELMANN - D. KNIBBE - R. MERIC - S. ŞAHİN - J. NOLLÉ, *Die Inschriften von Ephesos*, IGSK 11-17, Bonn 1979-1984
- IGBulg* G. MIHAILOV, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, I-V, Sofia 1958-1997
- IGLSyr* L. JALABERT - R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, I-V, Paris 1939-1970
- IGP* M.T. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1973
- IGUR* L. MORETTI, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I-IV, Romae 1968-1990
- IPhilae* É. BERNAND, *Les inscriptions grecques de Philae*. Tome II: Haut et Bas Empire, Paris 1969
- LfgrE* B. SNELL - H. ERBSE, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen 1955-
- MAMA* W.H. BUCKLER - W.M. CALDER - C.W.M. COX - B. LEVICK et alii, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I-X, Manchester-London 1928-1993
- PG* J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857-1866
- PH* W.R. PATON - E.L. HICKS, *The inscriptions of Cos*, Oxford 1891
- PPUAES* *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909*, III, A, Leyden 1921
- RECAM* S. MITCHELL, *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor, II: The Ankara District. The Inscriptions of North Galatia*, «British Archaeological Reports, International Series», 135, Oxford 1982
- SB* F. PREISIGKE - F. BILABEL, *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*, Strassburg-Heidelberg 1915-
- SEG* *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-, Leyden 1923-
- SGO* R. MERKELBACH - J. STAUBER, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, I-V, Stuttgart-Leipzig-München 1998-2004
- SIG³* *Sylloge inscriptionum graecarum*, ed. W. Dittenberger. 3rd edn., eds. F. Hiller von Gaertringen, J. Kirchner, H. R. Pomtow and E. Ziebarth, Leipzig 1915-1924
- Stud. Pont. III* J.G.C. ANDERSON - F. CUMONT - H. GRÉGOIRE, *Studia Pontica*, III. *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, Brussels 1910
- TAM* *Tituli Asiae Minoris*, collecti et editi auspiciis Academiae litterarum Austriacae, I-V Vindobonae/Wien 1901-2007
- ThGL* H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Parigi 1831-1865

- S. AGNELLO HORNBY, *Silloghe di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma 1953
- H. BECKBY, *Anthologia Graeca*, München 1957
- É. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte* [= *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 98], Paris 1969
- E. COUGNY, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, I, Parisiis 1871
- E. COUGNY, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, II, Parisiis 1888
- E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Dublin-Zürich 1970
- D. FEISSEL, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle*, BCH Supplément VIII, Athènes-Paris 1983
- P. FRIEDLÄNDER - H.B. HOFFLEIT, *Epigrammata. Greek Inscriptions in Verse from the Beginnings to the Persian Wars*, London-Berkeley 1948
- A.S.F. GOW - D.L. PAGE, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, I-II, Cambridge 1965
- A.S.F. GOW - D.L. PAGE, *The Greek Anthology. The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, I-II, Cambridge 1968
- H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie mineure*, Amsterdam 1968- (ripr. facs. dell'ed. Paris 1922)
- S. NICOSIA, *Il segno e la memoria*, Palermo 1992
- D.L. PAGE, *Epigrammata Graeca*, Oxford 1975
- D.L. PAGE, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981
- G. PFOHL, *Greek Poems on Stones. Vol. I. Epitaphs From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.*, Leiden 1967
- F.M. PONTANI (a c.), *Antologia Palatina*, I-IV, Torino 1978-1981
- A.-M. VÉRILHAC, *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*. Tome premier, Athinai 1978
- Last Statues of Antiquity (LSA) Database*, University of Oxford, <<http://laststatues.classics.ox.ac.uk/>>
- J. REYNOLDS - C. ROUECHÉ - G. BODARD, *Inscriptions of Aphrodisias*, 2007, <<http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007>> (IAph2007)
- C. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity. The Late Roman and Byzantine Inscriptions*, 2004, <<http://insaph.kcl.ac.uk/ala2004>> (ala2004)
- Searchable Greek Inscriptions*, The Packard Humanities Institute, Cornell University - Ohio State University, <<http://epigraphy.packhum.org/inscriptions>>

BIBLIOGRAFIA

- ACCORINTI 1996 D. ACCORINTI (a c.), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*, Pisa 1996
- ACOSTA-HUGHES - BARBANTANI 2007 B. ACOSTA-HUGHES - S. BARBANTANI, 'Inscribing Lyric', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 429-457
- AGOSTI 2003 G. AGOSTI (a c.), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003
- AGOSTI 2005a G. AGOSTI, 'Interpretazione omerica e creazione poetica nella tarda antichità', in *Κορυφαίω ἀνδράι. Mélanges offerts à André Hurst*, éd. par A. Kolde, A. Lukinovich, A.-L. Rey, Genève 2005, 19-32
- AGOSTI 2005b G. AGOSTI, 'Miscellanea epigrafica I. Note letterarie a carmi epigrafici tardoantichi', *MEG* 5 (2005), 1-30
- AGOSTI 2006 G. AGOSTI, 'Sul ruolo e la valutazione dei 'minori' nella poesia greca tardoantica', in *Incontri triestini di filologia classica 5 (2005-2006)*, a c. di L. Cristante, Trieste 2006, 209-223
- AGOSTI 2007 G. AGOSTI, 'Note a epigrafi tardoantiche (miscellanea epigrafica II)', *ZPE* 161 (2007), 41-49
- AGOSTI 2008a G. AGOSTI, 'Cultura greca negli epigrammi epigrafici di età tardoantica', in *Incontri triestini di filologia classica 6 (2006-2007)*, Trieste 2008, 3-18
- AGOSTI 2008b G. AGOSTI, 'L'epigramma lungo nei testi letterari ed epigrafici fra IV e VII sec. d.C.', in *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006), tomo II, a c. di A.M. Morelli, Cassino 2008, 663-692
- AGOSTI 2008c G. AGOSTI, 'Literariness and Levels of Style in Epigraphical Poetry of Late Antiquity', *Ramus* 37 (2008) [= *Signs of Life? Studies in Later Greek Poetry* edited by K. Carvounis and R. Hunter], 191-213
- AGOSTI 2009 G. AGOSTI, 'Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale', *CrSt* 31 (2009), 313-335
- AGOSTI 2010a G. AGOSTI, 'Eisthesis, divisione dei versi, percezione dei cola negli epigrammi epigrafici in età tardoantica', *S&T* 8 (2010), 67-98
- AGOSTI 2010b G. AGOSTI, 'Paideia classica e fede religiosa: annotazioni per uno studio del linguaggio dei carmi epigrafici tardoantichi', *CCG* 21 (2010), 329-353
- AGOSTI 2010c G. AGOSTI, 'Saxa loquuntur? Epigrammi epigrafici e diffusione della paideia nell'Oriente tardoantico', *AnTard* 18 (2010), 163-180
- AGOSTI 2012 G. AGOSTI, 'Greek Poetry', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 261-404
- AGOSTI 2013 G. AGOSTI, 'Ancora sullo stile delle iscrizioni metriche tardoantiche', in *Incontri di filologia classica* 11 (2011-1012), 233-252
- AGOSTI 2015a G. AGOSTI, 'La mise en page come elemento significativo nell'epigrafia greca tardoantica', in *Scrittura epigrafica e scrittura libraria: tra Oriente e Occidente*, a c. di M. Maniaci e P. Orsini, Cassino 2015, 45-86
- AGOSTI 2015b G. AGOSTI, 'Per uno studio dei rapporti fra epigrafia e letteratura nella tarda antichità' in *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. VI*, Raccolta delle relazioni discusse nel VI incontro internazionale di Trieste, Biblioteca statale, 25-27 settembre 2014, a c. di L. Cristante e T. Mazzoli, Trieste 2015, 13-33
- AGOSTI - GONNELLI 1995 G. AGOSTI - F. GONNELLI, 'Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci', in *Struttura e storia dell'esametro greco*, a c. di M. Fantuzzi e R. Pretagostini, I, Roma 1995, 289-434
- ALEXIOU 1974 M. ALEXIOU, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974
- ALONI - IANNUCCI 2007 A. ALONI - A. IANNUCCI, *L'elegia greca e l'epigramma dalle origini al V secolo*, Firenze 2007
- AMBÜHL 2002 A. AMBÜHL, 'Zwischen Tragödie und Roman: Kallimachos' Epigramm auf den Selbstmord der Basilo (20 Pf. = 32 Gow-Page = AP 7.517)', in *Hellenistic Epigrams*, ed. by M.A. Harder, R.F. Regtuit, G.C. Wakker, Leuven-Paris-Sterling 2002, 1-26

- ANDERSON 1898 J.G.C. ANDERSON, 'A Summer in Phrygia. II', *JHS* 18 (1898), 81-128; 'Some Corrections and Additions', *JHS* 18 (1898), 340-344
- ANDERSON 1899 J.G.C. ANDERSON, 'Exploration in Galatia cis Halym', *JHS* 19 (1899), 52-134, 280-318
- ANDERSON 1906 J.G.C. ANDERSON, 'Paganism and Christianity in the Upper Tembris Valley', in *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. by W.M. Ramsay, Aberdeen 1906, 183-227
- ARGENTIERI 1998 L. ARGENTIERI, 'Epigramma e libro. Morfologia delle raccolte epigrammatiche premeleagree', *ZPE* 121 (1998), 1-20
- ARGENTIERI 2003 L. ARGENTIERI, *Gli epigrammi degli Antipatri*, Bari 2003
- AUDANO 2014 S. AUDANO, 'Sopravvivere senza l'Aldilà: la *consolatio* laica di Tacito nell'*Agricola*', in *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, a c. di C. Pepe e G. Moretti, Trento 2014, 245-288
- AVERINCEV 1988 S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Bologna 1988 [ed. orig. Moskva 1977]
- BAGLIONI 2014 I. BAGLIONI, 'Kerberos. Il cane guardiano degli Inferi nella *Teogonia* esiodea' in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 21-28
- BANDY 1963 A.C. BANDY, 'Early Christian Inscriptions of Crete', *Hesperia* 32 (1963), 227-247
- BARCELLONA 2014 R. BARCELLONA, 'Fuoco nemico. L'uso polemico delle fiamme infernali tra Salviano di Marsiglia', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 141-154
- BARTELINK 1993 G.J.M. BARTELINK, 'Die *Oracula Sibyllina* in den frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes (150-250 nach Chr.)', in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln 1993, 23-33
- BAUMBACH - A. PETROVIC - I. PETROVIC 2010 M. BAUMBACH - A. PETROVIC - I. PETROVIC, 'Archaic and classical Greek epigram: an introduction', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by Baumbach - A. Petrovic - I. Petrovic, Cambridge 2010, 1-19
- BEARZOT 1996 C. BEARZOT, 'Il vocabolario dell'autorevolezza politica nella Grecia del IV secolo', *ACD* 32 (1996), 23-38
- BEES 1912 N.A. BEES, 'Οἰκητήριον und verwandte Worte auf christlichen Grabinschriften', *Glotta* 3 (1912), 204-208
- BELAYCHE 2007 N. BELAYCHE, 'Rite et "croyances" dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale', in *Rites et croyances dans le religions du monde romain*, a c. di J. Scheid, Vandœuvres-Genève 2007, 73-115
- BELAYCHE - HOŠEK 2011 N. BELAYCHE - A.-R. HOŠEK, 'Anatomie d'une rencontre dans des constructions volontaires: les colonies de l'Orient romain', in *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, éd. par N. Belayche, J.-D. Dubois, Paris 2011, 385-402
- BENTWICH 1932 N. BENTWICH, 'Of Jews and Hebraism in the Greek Anthology', *JQR*, N. S., 23, No. 2 (1932), 181-186
- BERTELLI 1968 L. BERTELLI, 'L'epigramma per i morti di Tanagra (IG I² 946 = Simon. 117 D.²)', *QUCC* 6 (1968), 52-98
- BETTENWORTH 2007 A. BETTENWORTH, 'The Mutual Influence of Inscribed and Literary Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 69-93
- BIELMAN - FREI-STOLBA 1999 A. BIELMAN - R. FREI-STOLBA, 'Honneur aux défuntés. Étude de documents d'époque hellénistique et impériale concédant des honneurs funèbres à des femmes', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 163-170
- BILE 2002 M. BILE, 'Quelques épigrammes crétoises (2^e s. av. - 5^e s. ap. J.-C.)', in *L'épigramme de l'Antiquité au XVII^e siècle ou Du ciseau à la pointe*, éd. par J. Dion, Nancy-Paris 2002, 123-141
- BING 1995 P. BING, 'Ergänzungsspiel in the Epigrams of Callimachus', *A&A* 41 (1995), 115-131
- BING 2008 P. BING, *The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, Ann Arbor 2008 [ed. orig. Göttingen 1988]

- BING 2009 P. BING, *The Scroll and the Marble. Studies in Reading and Reception in Hellenistic Poetry*, Ann Arbor 2009
- BINGEN 1999 J. BINGEN, 'L'épigraphie grecque de l'Égypte post-constantinienne', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 613-624
- BLACK 1986 E.W. BLACK, 'Christian and Pagan hopes of salvation in Romano-British mosaics', in *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, ed. by M. Henig and A. King, Oxford 1986, 147-158
- BODEL 2015 J. BODEL, 'Inscriptions and Literacy', in *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, ed. by C. Bruun, J. Edmondson, Oxford 2015, 745-763
- BOEDEKER 1979 D.D. BOEDEKER, 'Sappho and Acheron', in *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, ed. by G.W. Bowersock, W. Burkert and M.C.J. Putnam, Berlin-New York 1979, 40-52
- BONANNO 1990 M.G. BONANNO, *L'allusione necessaria. Ricerche intertestuali sulla poesia greca e latina*, Roma 1990
- BONNER 1984 G. BONNER, 'The Extinction of Paganism and the Church Historian', *JEH* 35 (1984), 339-357
- BORG 2010 B.E. BORG, 'Epigrams in archaic art: the 'Chest of Kypselos'', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 81-99
- BØRTNES 2000 J. BØRTNES, 'Eros Transformed: Same-Sex Love and Divine Desire. Reflections on the Erotic Vocabulary in St. Gregory of Nazianzus's Speech on St. Basil the Great', in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. by T. Hägg and P. Rousseau, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 180-193
- BOWIE 2010 E. BOWIE, 'Epigram as narration', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 313-384
- BOWRA 1938 C.M. BOWRA, 'The Epigram on the Fallen of Coronea', *CQ* 32 (1938), 80-88
- BRACCINI 2014 T. BRACCINI, 'Pescare nell'"Aldilà". La katabasis di PFayum 2' in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 29-38
- BRAUN 1985 L. BRAUN, 'L'arte di Callimaco negli epigrammi funerari', *SCO* 35 (1985), 57-70
- BRAVI 2006 L. BRAVI, *Gli epigrammi di Simonide e le vie della tradizione*, Roma 2006
- BREMER 1994 J.M. BREMER, 'Death and Immortality in Some Greek Poems', in *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. by J.M. Bremer, Th.P.J. van den Hout, R. Peters, Amsterdam 1994, 109-124
- BREMMER 1983 J.N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983
- BREMMER 1994 J.N. BREMMER, 'The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece', in *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. by J.M. Bremer, Th.P.J. van den Hout, R. Peters, Amsterdam 1994, 91-106
- BREMMER 2002 J.N. BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London-New York 2002
- BROWN 1992 P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Torino 1992 [ed. orig. New York 1988]
- BROWN 2001 P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001 [ed. orig. Cambridge 1978]
- BROWN 2014 P. BROWN, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Torino 2014 [ed. orig. Princeton 2012]
- BROWN - LIZZI TESTA 2011 P. BROWN - R. LIZZI TESTA (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth -VIth Century A.D.)*, Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008), Zürich-Berlin 2011
- BRUSS 2005 J.S. BRUSS, *Hidden Presences. Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram*, Leuven-Paris-Dudley 2005
- BRUSS 2010 J.S. BRUSS, 'Ecphrasis in fits and starts? Down to 300 BC', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 385-403
- BUCKLER - CALDER - COX 1924 W.H. BUCKLER - W.M. CALDER - C.W.M. COX, 'Asia Minor, 1924. I. - Monuments from Iconium, Lycaonia and Isauria', *JRS* 14 (1924), 24-84
- BUCKLER - CALDER - COX 1925 W.H. BUCKLER - W.M. CALDER - C.W.M. COX, 'Asia Minor, 1924. II. - Monuments from Cotiaem', *JRS* 15 (1925), 141-175
- CAGNAT 1889 R. CAGNAT, 'Sur les manuels professionnels des graveurs d'inscriptions

- romaines', *RPh* s. 2 13 (1889), 51-65
- CAIRNS 2008 F. CAIRNS, 'The Hellenistic *Epigramma Longum*', in *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006), tomo I, a c. di A.M. Morelli, Cassino 2008, 55-80
- CAIRON 2006 É. CAIRON, 'Une vie bienheureuse dans l'au-delà. L'épigramme pour Prôté', *IGUR*, 3, n° 1146', *REG* 119 (2006), 776-781
- CAIRON 2009 É CAIRON, *Les épitaphes métriques hellénistiques du Péloponnèse à la Thessalie*, Budapest 2009
- CALDER 1920 W.M. CALDER, 'Studies in Early Christian Epigraphy', *JRS* 10 (1920), 42-59
- CALDER 1923 W.M. CALDER, 'The Epigraphy of the Anatolian Heresies', in *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*, ed. by W.H. Buckler and W.M. Calder, Manchester 1923, 59-91
- CALDER 1924 W.M. CALDER, 'Studies in Early Christian Epigraphy', *JRS* 14 (1924), 85-92
- CALDER 1929 W.M. CALDER, 'Leaves from an Anatolian notebook', *BRL* 13 (1929), 254-271
- CALDER 1939 W.M. CALDER, 'The Epitaph of Avircius Marcellus', *JRS* 29 (1939), 1-4
- CALDER 1955 W.M. CALDER, 'Early-Christian Epitaphs from Phrygia', *AS* 5 (1955), 25-38
- CALLANDER 1906 T. CALLANDER, 'Explorations in Lycaonia and Isauria, 1904', in *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. by W.M. Ramsay, Aberdeen 1906, 154-181
- CAMERON 1967 Al. CAMERON, 'Iamblichus at Athens', *Athenaeum* 45 (1967), 143-153
- CAMERON 1973 Al. CAMERON, *Porphyrus the Charioteer*, Oxford 1973
- CAMERON 1993 Al. CAMERON, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993
- CAMERON 2004 Al. CAMERON, 'Poetry and Literary Culture in Late Antiquity', in *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, ed. by S. Swain and M. Edwards, Oxford-New York 2004, 327-354
- CAMERON 2006 Av. CAMERON, 'New Themes and Styles in Greek Literature. A Title Revisited', in *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, ed. by S.F. Johnson, London 2006, 11-28
- CAMEROTTO 2003 A. CAMEROTTO, '«Ai cani e agli uccelli!» L'*aikia* nel duello eroico', *Aevum Antiquum* n.s. 3 (2003), 467-479
- CAMEROTTO 2009 A. CAMEROTTO, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova 2009
- CAMEROTTO 2014 A. CAMEROTTO, 'Antipenthos. Antiretorica della morte nella satira di Luciano di Samosata', in *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, a c. di C. Pepe e G. Moretti, Trento 2014, 309-330
- CANFORA 2011 L. CANFORA, 'Il *corpusculum* degli epitafi ateniesi', in *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2010), a c. di G. Urso, Pisa 2011, 69-82
- CANNAVALE 2013 S. CANNAVALE, 'L'epigramma callimacheo per Theris cretese: AP VII 447 = EP. 11 PF. = 35 G.-P.', *A&R* n.s. II, anno VII - Fasc. 1-2 (2013), 1-23
- CANTILENA 1982 M. CANTILENA, *Ricerche sulla dizione epica. I. Per uno studio della formularità degli Inni Omerici*, Roma 1982
- CANTILENA 2012 M. CANTILENA, 'Intorno alla tradizione', *SemRom* I 2 (2012), 147-163
- CAPONE - UGENTI 2014 A. CAPONE - V. UGENTI, 'Il viaggio del cristiano tra realtà e simbolo', *I Quaderni di "Atene e Roma"* 4 (2014) [= Terra marique. *Ricerche sul tema del viaggio nella letteratura classica*, Atti del IV Congresso Nazionale dell'AICC, a c. di M. Capasso], 107-125
- CAPRARA 2000 M. CAPRARA, 'La resurrezione di Lazzaro in una parafrasi del IX secolo (Cometa, *Anth. Pal.* XV 40)', *Koinonia* 24 (2000), 245-260
- CARDIN 2007 M. CARDIN, 'L'epitaffio per Socratea di Paro. Museo Archeologico Nazionale di Venezia (nr. inv. 157)', in *Studi in ricordo di Fulvio Mario Broilo*, Atti del convegno (Venezia, 14-15 ottobre 2005), a c. di G. Cresci Marrone e A. Pistellato, Padova 2007, 169-198
- CARLETTI 1999 C. CARLETTI, 'Epigrafia dei cristiani a Roma nell'età postcostantiniana. Prassi e ideologia', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 591-602
- CASEY 2004 E. CASEY, 'Binding Speeches: Giving Voice to Deadly Thoughts in Greek Epitaphs', in *Free Speech in Classical Antiquity*, ed. by I. Sluiter and R.M. Rosen, Leiden 2004, 63-90
- CASSIO 2007 A.C. CASSIO, 'Sculptori, epigrammi e dialetti nella Grecia arcaica: la stele di Mnasiheos (*SEG* 49, 1999, NR. 505)', in *L'epigramma greco. Problemi e*

- prospettive, Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco (Milano, 21 ottobre 2005), a c. di G. Lozza e S. Martinelli Tempesta, Milano 2007, 1-18
- CASTELLI 2005 C. CASTELLI, 'Gregorio di Nazianzo nell'Epitafio per Basilio il Grande', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 371-389
- CAVALLO 2004 G. CAVALLO, 'Diffusione e ricezione dello scritto nell'antichità cristiana: strumenti maniere mediazioni', in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2003), Roma 2004, 9-25
- CHANOTIS 2001 A. CHANIOTIS, 'R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*. Bd 1', *Kernos* 14 (2001), 319-320
- CHRISTIAN 2015 T. CHRISTIAN, *Gebildete Steine. Zur Rezeption literarischer Techniken in den Versinschriften seit dem Hellenismus*, Göttingen 2015
- CIANI 1974 M.G. CIANI, *Φάος e termini affini nella poesia greca. Introduzione a una fenomenologia della luce*, Firenze 1974
- CICCARELLI 2014 M. CICCARELLI, 'Anime fuori dell'Ade. Carattere e funzione delle anime dei martiri nell'Apocalisse di Giovanni', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 173-185
- CLAIRMONT 1970 C.W. CLAIRMONT, *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*, Mainz on Rhine 1970
- CLAIRMONT 1979 C.W. CLAIRMONT, 'New Light on Some Public Athenian Documents of the 5th and 4th Century', *ZPE* 36 (1979), 123-130
- CLAIRMONT 1983 C.W. CLAIRMONT, *Patrios nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C. The Archaeological, Epigraphic-Literary and Historical Evidence*, Oxford 1983
- CLAYMAN 2007 D.L. CLAYMAN, 'Philosophers and Philosophy in Greek Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 497-517
- COMPAGNON 1979 A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979
- CONSOLINO 2005 F.E. CONSOLINO, 'Il senso del passato: generi letterari e rapporti con la tradizione nella 'parafrasi biblica' latina', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 447-526
- CORSANO 2013 M. CORSANO, 'Eufemio, i parenti e le tombe di famiglia (Greg. Naz. *epitaph.* 28-36 = *Anth. Pal.* 8,121-130)', in *Dulce melos II*, Akten des 5. internationalen Symposiums: lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit (Wien, 25.-27. November 2010), hrsg. von V. Zimmerl-Panagl, Pisa 2013, 67-77
- COURCELLE 1968 P. COURCELLE, 'Polemiche anticristiane e platonismo cristiano: da Arnobio a sant'Ambrogio', in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a c. di A. Momigliano, Torino 1968, 165-197 [ed. orig. Oxford 1963]
- CREAGHAN - RAUBITSCHKEK 1947 J.S. CREAGHAN - A.E. RAUBITSCHKEK, 'Early Christian Epitaphs from Athens', *Hesperia* 16 (1947), 1-52
- CREMER 1991 M. CREMER, *Hellenistisch-römische Grabstelen im nord-westlichen Kleinasien, I. Mysien*, Bonn 1991
- CREMER 1992 M. CREMER, *Hellenistisch-römische Grabstelen im nord-westlichen Kleinasien, 2. Bithynien*, Bonn 1991
- CRIBIORE 2001 R. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford 2001
- CRISCUOLO 2005 U. CRISCUOLO, 'Interferenze fra neoplatonismo e teologia cristiana nel tardoantico', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 15-46
- CRISCUOLO 2007 U. CRISCUOLO, 'Sugli epigrammi di Gregorio di Nazianzo', in *L'epigramma greco. Problemi e prospettive*, Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco (Milano, 21 ottobre 2005), a c. di G. Lozza e S. Martinelli Tempesta, Milano 2007, 19-52
- CUGUSI 1982 P. CUGUSI, 'Carmina Latina Epigraphica e tradizione letteraria', *Epigraphica* 44 (1982), 65-107
- CUGUSI 1985 P. CUGUSI, *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica*, Bologna 1985
- CUGUSI 2003 P. CUGUSI, *Carmina latina epigraphica provinciae Sardiniae. Introduzione, testo critico, commento e indici*, Bologna 2003
- CUMONT 1895 F. CUMONT, 'Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure', *Mélanges*

- d'Archéologie et d'histoire* 15 (1895), 245-299
- CUMONT 1942 F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942
- CUMONT 1949 F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949
- DAUX 1968 G. DAUX, 'Cronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1967', *BCH* 92 (1968), 711-1136
- DAUX 1972 G. DAUX, 'Stèles funéraires et épigrammes (à propos d'un livre récent)', *BCH* 96 (1972), 503-566
- DAY 1989 J.W. DAY, 'Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments', *JHS* 109 (1989), 16-28
- DAY 2007 J.W. DAY, 'Poems on Stone: the Inscribed Antecedents of Hellenistic Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 29-47
- DAY 2010 J.W. DAY, *Archaic Greek Epigram and Dedication. Representation and Reperformance*, Cambridge 2010
- DAY 2013 J.W. DAY, 'Epigraphic Literacy in Fifth-century Epinician and its Audiences', in *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, ed. by P. Liddel and P. Low, Oxford 2013, 217-230
- DEBLOOIS 1997 N.A. DEBLOOIS, 'Rape, Marriage, or Death? Gender Perspectives in the Homeric *Hymn to Demeter*', *PhQ* 76 (1997), 245-262
- DEE 1994 J.H. DEE, *The Epithetic Phrases for the Homeric Gods (Epitheta Deorum apud Homerum). A Repertory of the Descriptive Expressions for the Divinities of the Iliad and the Odyssey*, New York-London 1994
- DEE 2000 J.H. DEE, *Epitheta Hominum apud Homerum. The Epithetic Phrases for the Homeric Heroes. A Repertory of Descriptive Expressions for the Human Characters of the Iliad and the Odyssey*, Hildesheim-Zürich-New York 2000
- DEE 2002 J.H. DEE, *Epitheta Rerum et Locorum apud Homerum. A Repertory of Descriptive Expressions for Things and Places in the Iliad and the Odyssey. With an Extensive Supplement for the Epitheta Deorum and Epitheta Hominum*, 2 voll., Hildesheim-Zürich-New York 2002
- DEGANI 1961 E. DEGANI, *Αἰών. Da Omero ad Aristotele*, Firenze 1961
- DEGANI 1993 E. DEGANI, 'L'epigramma', in *Lo spazio letterario della Grecia antica. La produzione e la circolazione del testo. L'Ellenismo*, I 2, a c. di G. Cambiano, L. Canfora e D. Lanza, Roma 1993, 197-233
- DEGANI 2001 E. DEGANI, *Αἰών*, Bologna 2001
- DE HEER 1969 C. DE HEER, *Μάχαρ - εὐδαίμων - ὄλβιος - εὐτυχής. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam 1969
- DE MARTINO 1986 F. DE MARTINO, *La sfida di Tataie*, Bari 1986
- DEMOEN 1993 K. DEMOEN, 'The Attitude towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen', in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln 1993, 235-252
- DERDERIAN 2001 K. DERDERIAN, *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden-Boston-Köln 2001
- DE ROSSI 1869 G.B. DE ROSSI, 'Le medaglie di devozione dei primi sei o sette secoli della chiesa', *Bull. Arch. Crist.* 7 (1869), 33-48
- DE STEFANI 1996 C. DE STEFANI, 'Note a quattro epigrammi dell'*Antologia Greca*', *SIFC* n.s. 14 (1996), 199-208
- DE STEFANI 1999 C. DE STEFANI, 'Due note al testo della *Parafrasi di Nonno*', *Eikasmos* 10 (1999), 215-219
- DE STEFANI 2002 C. DE STEFANI, *Nonno di Panopoli: Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto Primo*, Bologna 2002
- DE STEFANI 2014 C. DE STEFANI, 'The End of the "Nonnian School"', in *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, ed. by K. Spanoudakis, Berlin-Boston 2014, 375-402
- DESTRO - PESCE 2011 A. DESTRO - M. PESCE, 'Le voyage céleste, tradition d'un genre ou schéma culturel en contexte?', in *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, éd. par N. Belayche, J.-D. Dubois, Paris 2011, 359-384
- DETIENNE 1977 M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977 [ed. orig. Paris 1967]
- DETTORI 2010 E. DETTORI, 'Sul *liebling* epigrafico φιλημοσύνη', in *Epigrammata. Iscrizioni*

- greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 117-134
- DIETRICH 1965 B.C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London 1965
- DI MARCO 1997 M. DI MARCO, 'Un motivo dell'epigramma funebre in Sofocle (Ai. 845-851)', *MD* 38 (1997), 143-152
- D'IPPOLITO 1995 G. D'IPPOLITO, 'Intertestualità in antichistica', *Lexis* 13 (1995), 69-116
- DI SEGNI 1999 L. DI SEGNI, 'New Epigraphical Discoveries at Scythopolis and in Other Sites of Late-Antique Palestine', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 625-642
- DI TILLIO 1969 Z. DI TILLIO, 'Confronti formulari e lessicali tra le iscrizioni esametriche ed elegiache dal VII al V sec. a.C. e l'epos arcaico. I. Iscrizioni sepolcrali', *QUCC* 7 (1969), 45-73
- DODDS 1965 E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965
- DRESKEN-WEILAND 2007 J. DRESKEN-WEILAND, 'Vorstellungen von Tod und Jenseits in den frühchristlichen Grabinschriften der Oikumene', *AnTard* 15 (2007), 285-302
- DREW-BEAR 1979 T. DREW-BEAR, 'A Metrical Epitaph from Phrygia', in *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, ed. by G.W. Bowersock, W. Burkert and M.C.J. Putnam, Berlin-New York 1979, 308-316
- DUVAL 1959 N. DUVAL, 'Recherches sur la datation des inscriptions chretiennes d'Afrique en dehors de la Mauretanie', in *Atti del terzo congresso internazionale di epigrafia greca e latina* (Roma, 4-8 settembre 1957), Roma 1959, 245-262
- ECKER 1990 U. ECKER, *Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung*, Stuttgart 1990
- EDWARDS 2004a M. EDWARDS, 'Romanitas and the Church of Rome', in *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, ed. by S. Swain and M. Edwards, Oxford-New York 2004, 187-210
- EDWARDS 2004b M. EDWARDS, 'Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine', in *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, ed. by S. Swain and M. Edwards, Oxford-New York 2004, 211-234
- FABIANO 2014 D. FABIANO, 'Tra Ade e Olimpo. I castighi di Tantalo e Issione', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 53-63
- FANTUZZI 1987 M. FANTUZZI, 'Caducità dell'uomo ed eternità della natura: variazioni di un motivo letterario', *QUCC* n.s. 26.2 (1987), 101-110
- FANTUZZI 2007 M. FANTUZZI, 'Mescolare il ludico al serio: la poetica del corcirese Filico e l'edonismo dei Feaci (SH 980)' in *L'epigramma greco. Problemi e prospettive*, Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco (Milano, 21 ottobre 2005), a c. di G. Lozza e S. Martinelli Tempesta, Milano 2007, 53-68
- FANTUZZI 2008 M. FANTUZZI, 'La doppia gloria di Menas (e di Filostrato)', in *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006), tomo II, a c. di A.M. Morelli, Cassino 2008, 603-622
- FANTUZZI 2010 M. FANTUZZI, 'Typologies of variation on a theme in archaic and classical metrical inscriptions', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 289-310
- FANTUZZI - HUNTER 2002 M. FANTUZZI - R. HUNTER, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma-Bari 2002
- FANTUZZI - SENS 2006 M. FANTUZZI - A. SENS, 'The Hexameter of Inscribed Hellenistic Epigram', in *Beyond the Canon*, ed. by M.A. Harder, R.F. Regtuit, G.C. Wakker, Leuven-Paris-Dudley 2006, 105-122
- FATTI 2004 F. FATTI, '«In ossequio alle leggi dell'encomio». Retorica e ideologia in Gregorio Nazianzeno', in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2003), Roma 2004, 613-658
- FEARN 2013 D. FEARN, 'Kleos Versus Stone? Lyric Poetry and Contexts for Memorialization', in *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, ed. by P. Liddel and P. Low, Oxford 2013, 231-253
- FEISSEL 1978 D. FEISSEL, 'Notes d'épigraphie chrétienne (III)', *BCH* 102 (1978), 545-555

- FEISSEL 1980 D. FEISSEL, 'Notes d'épigraphie chrétienne (IV)', *BCH* 104 (1980), 459-475
- FEISSEL 1989 D. FEISSEL, 'L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VII^e siècle', in *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986), Rome 1989, 801-828
- FEISSEL 1999 D. FEISSEL, 'Les Inscriptions des premiers siècles byzantins (330-641). Documents d'histoire sociale et religieuse', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 577-589
- FELLE 1999 A.E. FELLE, 'Manifestazioni di "bilinguismo" nelle iscrizioni cristiane di Roma', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 669-678
- FLORIDI 2010 L. FLORIDI, 'Rivisitazione delle convenzioni epigrammatiche nel sottogenere scoptico', *MD* 65 (2010), 9-42
- FLORIDI 2011 L. FLORIDI, 'Espressioni proverbiali in Stratone di Sardi', in *Paroimiakos. Il proverbio in Grecia e a Roma*, a c. di E. Lelli, Roma 2011 = *Philologia Antiqua* 4 (2011), 133-146
- FLORIDI 2013 L. FLORIDI, 'The Epigrams of Gregory of Nazianzus Against Tomb Desecrators and Their Epigraphic Background', *Mnemosyne* 66 (2013), 55-81
- FONTAINE 1982 J. FONTAINE, 'Christentum ist auch Antike', *JbAC* 25 (1982), 5-21
- FONTRIER 1900 A.-M. FONTRIER, 'Antiquités d'Ionie. V: Épitaphe métrique de Smyrne', *REA* 2 (1900), 359s.
- FOURNET 1999 J.L. FOURNET, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle: La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité*, I-II, Le Caire 1999
- FOURNET 2011 J.-L. FOURNET, 'Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici (Panegirico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni)', in *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IV*, Atti del IV incontro internazionale (Trieste, 28-30 aprile 2010), a c. di L. Cristante e S. Ravalico, Trieste 2011, 19-31
- FRASER 1906 J. FRASER, 'Inheritance by Adoption and Marriage in Phrygia, as shown in the Epitaphs of Trophimos and his Relatives', in *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. by W.M. Ramsay, Aberdeen 1906, 135-153
- FRULLA 2014 G. FRULLA, "'Due strade nell'Ade" (Ps. Iust. *De Monarchia* 3): riferimenti escatologici nei frammenti della letteratura giudaico-ellenistica', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 187-196
- FUMAROLA 1952 V. FUMAROLA, *Il sentimento della morte nell'epigrammatica sepolcrale ellenistica*, Padova 1952
- FUSILLO 1992 M. FUSILLO, 'La citazione menippea (sondaggi su Luciano), in 'Come dice il poeta...'. Percorsi greci e latini di parole poetiche, a c. di A. De Vivo e L. Spina, Napoli 1992, 21-42
- GABRIČEVIĆ 1971 B. GABRIČEVIĆ, 'An Unknown Latin Formula Asking Respect for the Grave', in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy - Cambridge 1967*, Oxford 1971, 319-320
- GALLAVOTTI 1975 C. GALLAVOTTI, 'Lecture epigrafiche', *QUCC* 20 (1975), 165-191
- GALLAVOTTI 1979 C. GALLAVOTTI, *Metri e ritmi nelle iscrizioni greche*, Roma 1979
- GARDNER 1892 P. GARDNER, *New Chapters in Greek History. Historical Results of Recent Excavations in Greece and Asia Minor*, New York-London 1892
- GARULLI 2005 V. GARULLI, 'Mollia ossa: a proposito di *GVI* 859', *ARF* 7 (2005), 109-118
- GARULLI 2008 V. GARULLI, 'L'epigramma longum nella tradizione epigrafica sepolcrale greca', in *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006), tomo II, a c. di A.M. Morelli, Cassino 2008, 623-662
- GARULLI 2012 V. GARULLI, *Byblos lainee. Epigrafia, letteratura, epitafio*, Bologna 2012
- GARULLI 2014a V. GARULLI, 'Conversazioni in limine mortis: forme di dialogo esplicite e implicite nelle iscrizioni sepolcrali greche in versi', in *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, a c. di C. Pepe e G. Moretti, Trento 2014, 59-96
- GARULLI 2014b V. GARULLI, 'Gli epitafi greci per animali. Fra tradizione epigrafica e letteraria', in *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica*

- dall'antichità all'umanesimo, a c. di A. Pistellato («Studi di Archivistica, Bibliografia, Paleografia» 3), Venezia 2014, 27-64
- GARULLI 2014c V. GARULLI, 'Stones as Books: the Layout of Hellenistic Inscribed Poems', in *Hellenistic Poetry in Context*, ed. by M.A. Harder, R.F. Regtuit and G.C. Wakker («Hellenistica Groningana» 20), Leuven-Paris-Walpole 2014, 125-169
- GARZYA 2005 A. GARZYA, 'Il modello della formazione culturale nella tarda antichità', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 3-14
- GASPERINI 2008a L. GASPERINI, 'Epitafio mistilingue di età imperiale a Taranto', in Id., *Scritti di epigrafia greca*, a c. di A. Arnaldi e S.M. Marengo, Tivoli 2008, 125-137 [ed. orig. 1979]
- GASPERINI 2008b L. GASPERINI, 'L'epitafio urbano 'I.G.U.R.' 977 ritrovato alla Manziana (Roma), in Id., *Scritti di epigrafia greca*, a c. di A. Arnaldi e S.M. Marengo, Tivoli 2008, 507-512
- GENTILI 1967 B. GENTILI, 'Epigramma ed elegia, in *L'épigramme grecque*, éd. par A. Dihle, Vandœuvres-Genève 1967, 37-90
- GEORGE 2010 C.H. GEORGE, 'Jewish and Christian Greek', in *A Companion to the Ancient Greek Language*, ed. by E.J. Bakker, Malden-Oxford-Chichester 2010, 267-280
- GIANGRANDE 1967 G. GIANGRANDE, 'Symptotic Literature and Epigram', in *L'épigramme grecque*, éd. par A. Dihle, Vandœuvres-Genève 1967, 91-177
- GIANNARELLI 2005 E. GIANNARELLI, 'Dal vescovo Cipriano al vescovo Martino: modelli "doppi" di santità e scritture anomale', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 331-350
- GIANNINI 1973 P. GIANNINI, 'Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica', *QUCC* 16 (1973), 7-78
- GIGANTE 1973 M. GIGANTE, *L'ultima tunica*, Napoli 1973
- GIGNAC 1976 F.T. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. I. Phonology*, Milano 1976
- GIGNAC 1981 F.T. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. II. Morphology*, Milano 1981
- GORI 2005 F. GORI, 'L'oratoria cristiana antica: dall'improvvisazione alla ripetizione', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 351-370
- GOUKOWSKY 2002 P. GOUKOWSKY, 'Sur une épigramme de Thespies', in *L'épigramme de l'Antiquité au XVII^e siècle ou Du ciseau à la pointe*, éd. par J. Dion, Nancy-Paris 2002, 217-246
- GOUNELLE 2011 R. GOUNELLE, 'Entre Bible et mythologie gréco-romaine: la descente du Christ aux enfers dans les *Sermons XII et XIII* d'Eusèbe dit de Gaule', in *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, éd. par N. Belayche, J.-D. Dubois, Paris 2011, 163-183
- GRAHAM 2013 A.S. GRAHAM, 'The Word Is Not Enough: A New Approach to Assessing Monumental Inscriptions. A Case Study from Roman Ephesos', *AJA* 117 n. 3 (2013), 383-412
- GRANDINETTI 1999 P. GRANDINETTI, 'Virtù femminili negli epigrammi greci', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti I, Roma 1999, 721-727
- GRANDINETTI 2002 P. GRANDINETTI, 'Gli epigrammi della Grotta delle Vipere a Cagliari: confronti per l'assimilazione al mito', in *L'Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia*, Atti del XIV convegno di studio (Sassari, 7-10 dicembre 2000), a c. di M. Khanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, Roma 2002, 1757-1769
- GRANDINETTI 2010 P. GRANDINETTI, «Amanti del sapere» e «valorose nei combattimenti»: figure femminili insolite negli epigrammi greci', in *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 181-196
- GRÉGOIRE 1922a H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris 1922
- GRÉGOIRE 1922b H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, V, Paris 1922
- GREINDL 1938 M. GREINDL, κλέος κῶδος εὐχος τιμή φάτις δόξα. *Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauches*, Lengerich 1938

- GRIESSMAIR 1966 E. GRIESSMAIR, *Das Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck 1966
- GROSSI GONDI 1920 F. GROSSI GONDI, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920
- GUARDUCCI 1959 M. GUARDUCCI, 'Un'iscrizione greca della necropoli vaticana', in *Atti del terzo congresso internazionale di epigrafia greca e latina* (Roma, 4-8 settembre 1957), Roma 1959, 23-28
- GUARDUCCI 1971 M. GUARDUCCI, 'L'iscrizione di Abercio e Roma', *AncSoc* 2 (1971), 174-203
- GUARDUCCI 1974 M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca. III. Epigrafi di carattere privato*, Roma 1974
- GUARDUCCI 1978 M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca. IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978
- GUIGNEBERT 1923 C. GUIGNEBERT, 'Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique', *RHR* 88 (1923), 65-102
- GULLO 2013 A. GULLO, 'Tre epigrammi di Giovanni Barbucallo (AP 9.425-427)', in *Studi di poesia greca tardoantica*, a c. di D. Gigli Piccardi e E. Magnelli, Firenze 2013, 109-134
- GUTZWILLER 2010 K. GUTZWILLER, 'Heroic epitaphs of the classical age: the Aristotelian *Peplos* and beyond', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 219-249
- GWYNN 2012 D.M. GWYNN, 'Episcopal leadership', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 876-915
- HABICHT 1999 C. HABICHT, 'Steinepigramme aus dem griechischen Osten', *Tyche* 14 (1999), 93-99
- HACKSTEIN 2010 O. HACKSTEIN, 'The Greek of Epic', in *A Companion to the Ancient Greek Language*, ed. by E.J. Bakker, Malden-Oxford-Chichester 2010, 401-423
- HAINSWORTH 1993 B. HAINSWORTH, *The Iliad: a Commentary. Volume III: books 9-12*, Cambridge 1993
- HARDER 2007 A. HARDER, 'Epigram and the Heritage of Epic', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 409-428
- HAUSSOULLIER 1909 B. HAUSSOULLIER, 'Ἀκτῆρ... γενόμην', *RPh* s. 2 33 (1909), 5-8
- HERRERO DE JÁUREGUI 2010 M. HERRERO DE JÁUREGUI, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York 2010 [ed. orig. Madrid 2007]
- HICKS 1891 E.L. HICKS, 'Inscriptions from Western Cilicia', *JHS* 12 (1891), 225-273
- HIGBIE 2010 C. HIGBIE, 'Epigrams on the Persian Wars: monuments, memory and politics', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 183-201
- HOFFMANN 1992 G. HOFFMANN, *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris 1992
- HOLLIS 2009 A.S. HOLLIS, *Callimachus Hecale. Second Edition with Introduction, Text, Translation, and Enlarged Commentary*, Oxford 2009
- HORDEN 2012 P. HORDEN, 'Poverty, Charity, and the Invention of the Hospital', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 715-743
- HORSLEY 2000 G.H.R. HORSLEY, 'Homer in Pisidia: Aspects of Greek Education in a Remote Roman Province', *Antichthon* 34 (2000), 46-81
- HOSKINS WALBANK - WALBANK 2006 M.E. HOSKINS WALBANK - M.B. WALBANK, 'The Grave of Maria, Wife of Euplous: A Christian Epitaph Reconsidered', *Hesperia* 75 n. 2 (2006), 267-288
- HUMPHREYS 1980 S.C. HUMPHREYS, 'Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?', *JHS* 100 (1980), 96-126
- HUNTER 2010 R. HUNTER, 'Language and interpretation in Greek epigram', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 265-288
- ILLUMINATI 1999 A. ILLUMINATI, 'Tra epigrafia, paleografia e storia. Tendenze stilistiche e scelte di scrittura in area urbana nel tardo-antico (IV-VI sec. d.C.)', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 679-698
- JACCOTTET 2011 A.-F. JACCOTTET, 'Du baptême de Dionysos à l'initiation du Christ: langage iconographique et identité religieuse', in *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, éd. par N. Belayche, J.-D. Dubois, Paris 2011, 203-225
- JAMESON 1953 M. JAMESON, 'Inscriptions of the Peloponnesos', *Hesperia* 22 (1953), 148-171
- JANKO 1992 R. JANKO, *The Iliad: a Commentary. Volume IV: books 13-16*, Cambridge 1992
- JAUSSEN - SAVIGNAC - A. JAUSSEN - R. SAVIGNAC - H. VINCENT, 'Notes épigraphiques', *RBi* 14 (1905),

- VINCENT 1905 245-257
- JEFFREYS 2006 E. JEFFREYS, 'Writers and Audiences in the Early Sixth Century', in *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, ed. by S.F. Johnson, London 2006, 127-139
- JONES 1978 C.P. JONES, 'A Syrian in Lyon', *AJPh* 99 (1978), 336-353
- JONES 2000 C.P. JONES, 'R. Merkelbach, J. Stauber: Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band I. Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion', *CR* 50.1 (2000), 170-172
- A.P. JOHNSON 2012 A.P. JOHNSON, 'Hellenism and its Discontents', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 437-466
- S.F. JOHNSON 2012 S.F. JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2012
- JOHNSTON 1999 S.I. JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1999
- JUCCI 2014 E. JUCCI, 'Vita e morte a Qumran. Sepolture, risurrezione, ascesa al cielo, e vita comunitaria. Tra il clamore delle tombe, e l'ambiguità dei testi', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 197-210
- KACZKO 2009 S. KACZKO, 'From Stone to Parchment: Epigraphic and Literary Transmission of Some Greek Epigrams', *Trends in Classics* 1 (2009), 90-117
- KACZKO 2010 S. KACZKO, 'Epigrammi attici e artisti stranieri: la dedica di Iphidike (*CEG* 198 = *IG* I³ 683)', in *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 197-220
- KACZKO 2012 S. KACZKO, 'The Image and the Text: Dedicatory Epigrams on Stone and Strategies of Communication in Archaic and Classical Athens', *CHS Research Bulletin* 1 (2012)
[http://nrs.harvard.edu/urn3:hlnc.essay:KaczkoS.The_Image_and_the_Text_Dedicatory_Epigrams.2012]
- KAHLOS 2007 M. KAHLOS, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot-Burlington 2007
- KAJANTO 1962 I. KAJANTO, 'On the Problem of «Names of Humility» in Early Christian Epigraphy', *Arctos* n.s. 3 (1962), 45-53
- KAJANTO 1978 I. KAJANTO, 'The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry', *Arctos* 12 (1978), 27-53
- KATZ 2010 J.T. KATZ, 'Inherited Poetics', in *A Companion to the Ancient Greek Language*, ed. by E.J. Bakker, Malden-Oxford-Chichester 2010, 357-369
- KAZAZIS 1989 J.N. KAZAZIS, '«Mors Immatura» in Funerary Epigrams. A Typological Study', *Hellenika* 40 (1989), 21-33
- KELLY 1972 J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972
- KONSTAN 2000 D. KONSTAN, 'How to Praise a Friend. St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration for St. Basil the Great', in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. by T. Hägg and P. Rousseau, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 160-179
- KOSMOPOULOU 1998 A. KOSMOPOULOU, 'A Funerary Base from Kallithea: New Light on Fifth-Century Eschatology', *AJA* 102 (1998), 531-545
- KRAUS 2003 T.J. KRAUS, 'Acherousia und Elysion: Anmerkungen im Hinblick auf deren Verwendung auch im christlichen Kontext', *Mnemosyne* 56 (2003), 145-163
- KUBIŃSKA 1991 J. KUBIŃSKA, 'L'AYAH et le ΦΘONOC dans deux inscriptions du Hauran de l'époque du Bas-Empire', *Eos* 79 (1991), 195-198
- KUIPER 1918 K. KUIPER, 'De Nonno evangelii Johannei interprete', *Mnemosyne* n.s. 46 (1918), 225-270
- LABARBE 1967 J. LABARBE, 'Les aspects gnomiques de l'épigramme grecque', in *L'épigramme grecque*, éd. par A. Dihle, Vandœuvres-Genève 1967, 349-386
- ŁAJTAR 1992 A. ŁAJTAR, 'A Greek Christian Inscription from Ginari, Lower Nubia', *ZPE* 91 (1992), 147-149
- LAMEERE 1939 W. LAMEERE, 'Inscription de Phères', *BCH* 63 (1939), 256-274
- LANE FOX 1991 R. LANE FOX, *Pagani e cristiani*, Bari 1991 [ed. orig. London 1986]
- LATTIMORE 1942 R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942
- LAZZARINI 1976 M.L. LAZZARINI, 'Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica', *MAL* s. VIII, 19.2 (1976), 47-354
- LE BRIS 2001 A. LE BRIS, *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers*

- les épigrammes funéraires. Étude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Paris 2001
- LEVEN 2013 P. LEVEN, 'Aristotle's Hymn to Virtue and Funerary Inscriptions', in *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, ed. by P. Liddel and P. Low, Oxford 2013, 271-287
- LEVICK 1971 B. LEVICK, 'Greek and Latin Epigraphy in Anatolia: Progress and Problems', in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy - Cambridge 1967*, Oxford 1971, 371-376
- LIDDEL - LOW 2013 P. LIDDEL - P. LOW, 'Introduction: The Reception of Ancient Inscriptions', in *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, ed. by P. Liddel and P. Low, Oxford 2013, 1-29
- LIGHTFOOT 2007 J.L. LIGHTFOOT (ed.), *The Sibylline Oracles. With introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*, Oxford 2007
- LIVERANI 2014 P. LIVERANI, 'Chi parla a chi? Epigrafia monumentale e immagine pubblica in epoca tardoantica', in *Using Images in Late Antiquity*, ed. by S. Birk, T.M. Kristensen and B. Poulsen, Oxford 2014, 3-32
- LIVREA 1989 E. LIVREA (a c.), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*, Napoli 1989
- LIZZI 1987 R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*, Roma 1987
- LONGO 1993 V. LONGO (a c.), *Dialoghi di Luciano*, Torino 1993
- LORENZ 1999 B. LORENZ, 'Zum Lob des Arztes in griechischen Inschriften', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti I, Roma 1999, 761-767
- LOUGOVAYA 2013 J. LOUGOVAYA, 'Inscriptions on the Attic Stage', in *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, ed. by P. Liddel and P. Low, Oxford 2013, 255-270
- LOZZA 2005 G. LOZZA, 'Postille al canto XI della *Parafrasi* di Nonno di Panopoli', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 527-541
- LOZZA 2007 G. LOZZA, 'L'Antologia Planudea: appunti di lettura', in *L'epigramma greco. Problemi e prospettive*, Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco (Milano, 21 ottobre 2005), a c. di G. Lozza e S. Martinelli Tempesta, Milano 2007, 97-111
- LUDWIG 1967 W. LUDWIG, 'Die Kunst der Variation im hellenistischen Liebesepigramm', in *L'épigramme grecque*, éd. par A. Dihle, Vandœuvres-Genève 1967, 297-348
- LUTTIKHUIZEN 1993 G.P. LUTTIKHUIZEN, 'The Poetic Character of Revelation 4 and 5', in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln 1993, 15-22
- MAGNELLI 1998a E. MAGNELLI, 'Note al POxy. 4352 (esametri su Antinoo)', *ZPE* 122 (1998), 61-66
- MAGNELLI 1998b E. MAGNELLI, 'Note critiche a epigrammi greci', *Eikasmos* 9 (1998), 195-204
- MAGNELLI 1999 E. MAGNELLI (a c.), *Alexandri Aetoli testimonia et fragmenta. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze 1999
- MAGNELLI 2004a E. MAGNELLI, 'App. Anth. II 400 C.: Oppiano come Erinna?', *Prometheus* 30 (2004), 269-274
- MAGNELLI 2004b E. MAGNELLI, 'Memoria letteraria in carmi epigrafici greci del Vicino Oriente', *ZPE* 147 (2004), 51-55
- MAGNELLI 2005 E. MAGNELLI, 'Su un epigramma greco tardoantico da Scitopoli', *ZPE* 152 (2005), 57-60
- MAGNELLI 2007a E. MAGNELLI, 'Meter and Diction: From Refinement to Mannerism', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 165-183
- MAGNELLI 2007b E. MAGNELLI, 'Notes on Four Greek Verse Inscriptions', *ZPE* 160 (2007), 37-40
- MAGNELLI 2007c E. MAGNELLI, 'Schema Ionicum in Dionisio di Magnesia (GVI 1871)?', *ZPE* 163 (2007), 41-43
- MAGNELLI 2008 E. MAGNELLI, 'I due proemi di Agazia e le due identità dell'epigramma tardoantico', in *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006), tomo II, a c. di A.M. Morelli, Cassino 2008, 559-570
- MAGNELLI 2013 E. MAGNELLI, 'Sui monosillabi nel pentametro: elegia ed epigramma', *Incontri di*

- filologia classica* 11 (2011-2012), 253-266
- MANGANARO 1959 G. MANGANARO, 'Iscrizioni tardo-imperiali di Catania', in *Atti del terzo congresso internazionale di epigrafia greca e latina* (Roma, 4-8 settembre 1957), Roma 1959, 347-351
- MANGANARO 1994 G. MANGANARO, 'Iscrizioni, epitaffi ed epigrammi in greco della Sicilia centro-orientale di epoca romana', *MEFRA* 106.1 (1994), 79-118
- MARCONE 2014 A. MARCONE, 'Alla ricerca di un'identità. Tradizioni classiche nella prima iconografia cristiana', in *Using Images in Late Antiquity*, ed. by S. Birk, T.M. Kristensen and B. Poulsen, Oxford 2014, 253-267
- MARGINESU 2002 G. MARGINESU, 'Le iscrizioni greche della Sardegna: iscrizioni lapidarie e bronzee', in *L'Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia*, Atti del XIV convegno di studio (Sassari, 7-10 dicembre 2000), a c. di M. Khanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, Roma 2002, 1807-1825
- MARGINESU 2010 G. MARGINESU, 'Creta e la scrittura alfabetica. Note e riflessioni', in *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 71-101
- MARINER BIGORRA 1959 S. MARINER BIGORRA, 'Il problema degli epitaffi ripetuti e le sue derivazioni', in *Atti del terzo congresso internazionale di epigrafia greca e latina* (Roma, 4-8 settembre 1957), Roma 1959, 207-211
- MARONE 2014 P. MARONE, 'Agostino e la questione delle apparizioni dei defunti', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 211-220
- MARROU 1968 H.-I. MARROU, 'Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino', in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a c. di A. Momigliano, Torino 1968, 139-164 [ed. orig. Oxford 1963]
- MASSARO 2008 M. MASSARO, 'Una terza via: epigrafia e letteratura in parallelo (l'*Alceste* di Euripide e i *CLE*)', in *Literatura epigráfica. Estudios dedicados a Gabriel Sanders*, Actas de la III Reunión Internacional de poesía epigráfica latina, ed. X. Gómez Font, C. Fernández Martínez, J. Gómez Pallarès, Zaragoza 2008, 225-253
- MASSARO 2012-2013 M. MASSARO, 'L'impaginazione delle iscrizioni latine metriche e affettive', *RPAA* 85 (2012-2013), 365-414
- MASTANDREA 2015 P. MASTANDREA, '*Laudes Domini e Vestigia Ennii*. Automatismi e volontarietà nel riuso dei testi', in *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. VI*, Raccolta delle relazioni discusse nel VI incontro internazionale di Trieste, Biblioteca statale, 25-27 settembre 2014, a c. di L. Cristante e T. Mazzoli, Trieste 2015, 51-80
- MASTROFRANCESCO 1999 L. MASTROFRANCESCO, 'Epiteti e locuzioni della divinità ctonia maschile (Ade-Plutone-Clitone) negli epigrammi funerari', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti I, Roma 1999, 789-796
- MAXWELL 2012 J. MAXWELL, 'Paganism and Christianization', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 849-875
- MAZZUCCO 1996 C. MAZZUCCO, 'Vino nuovo e otri vecchi. Per una ricerca sull'encomio cristiano', in *De tuo tibi. Omaggio degli allievi a Italo Lana*, Bologna 1996, 451-478
- MERKELBACH 1973a R. MERKELBACH, 'Epigramm auf Lykophron von Pherai', *ZPE* 11 (1973), 156
- MERKELBACH 1973b R. MERKELBACH, 'Grabepigramm auf einen Schüler', *ZPE* 11 (1973), 80
- MEYER 2007 D. MEYER, 'The Act of Reading and the Act of Writing in Hellenistic Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 187-210
- MIRTO 2007 M.S. MIRTO, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007
- MONCEAUX 1903 P. MONCEAUX, 'Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique', *RA* 2 ser. 4 (1903), 59-90, 240-256
- MONDÉSERT 1960 C. MONDÉSERT, 'Inscriptions et objets chrétiens de Syrie et de Palestine', *Syria* 37 (1960), 116-130
- MONSACRÉ 2003 H. MONSACRÉ, *Le lacrime di Achille. L'eroe, la donna e il dolore nella poesia di Omero*, Milano 2003 [ed. orig. Paris 1984]
- MONTEVECCHI 1974 O. MONTEVECCHI, 'L'epigrafia', in *Introduzione allo studio della cultura classica*, vol. 3, Milano 1974, 251-293
- MORANTI 1972 M. MORANTI, 'Formule metriche nelle iscrizioni greche arcaiche', *QUCC* 13

- (1972), 7-23
- MORELLI 2007 A.M. MORELLI, 'Hellenistic Epigram in the Roman World from the Beginnings to the End of the Republican Age', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 521-541
- MORELLI 2008 A.M. MORELLI, 'Epigramma longum: in cerca di una *básanos* per il genere epigrammatico', in *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006), tomo I, a c. di A.M. Morelli, Cassino 2008, 17-51
- MORONI 2005 B. MORONI, 'Dopo Giuliano. Lingua e cultura greca nella famiglia imperiale fino a Teodosio', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 47-99
- MORONI 2013 M.G. MORONI, 'Gli epigrammi di Gregorio Nazianzeno contro i violatori di tombe. II. Aspetti esegetici e letterari', in *Dulce melos II*, Akten des 5. internationalen Symposiums: lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit (Wien, 25.-27. November 2010), hrsg. von V. Zimmerl-Panagl, Pisa 2013, 47-66
- MOYSEY - DOLIN 1987 R.A. MOYSEY - E.F. DOLIN, 'A Greek Metrical Epitaph', *ZPE* 69 (1987), 90-92
- MUREDDU 2008 P. MUREDDU, 'Epiteti femminili nel *Catalogo esiodeo*', in *Esiodo. Cent'anni di papiri*, Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 7-8 giugno 2007), a c. di G. Bastianini e A. Casanova, Firenze 2008, 97-112
- MURRAY - ROWLAND 2007 J. MURRAY - J.M. ROWLAND, 'Gendered Voices in Hellenistic Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 211-232
- NAGY 1979 G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979
- NAGY 2009 G. NAGY, *Homer the Classic*, Washington-Harvard 2009
- NAOUR 1977 C. NAOUR, 'Inscriptions de Lycie', *ZPE* 24 (1977), 265-290
- NERI 2003 C. NERI, *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna 2003
- NICOSIA 1996 S. NICOSIA, 'L'epitafio per Admeto di Tera (*IG XII 3, 868*)', *ZPE* 111 (1996), 31-39
- NISBET 2003 G. NISBET, *Greek Epigram in the Roman Empire: Martial's Forgotten Rivals*, Oxford 2003
- NOCITA 1999 M. NOCITA, 'Il tema del viaggio negli epigrammi funerari greci', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti I, Roma 1999, 807-816
- NOCK 1925 A.D. NOCK, 'Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire', *JHS* 45 (1925), 84-101
- NOLLÉ 1985 J. NOLLÉ, 'Grabepigramme und Reliefdarstellungen aus Kleinasien', *ZPE* 60 (1985), 117-135
- NORRIS 2000 F.W. NORRIS, 'Your Honor, My Reputation. St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration on St. Basil the Great', in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. by T. Hägg and P. Rousseau, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 140-159
- NOY 1999 D. NOY, 'Jewish Inscriptions of Western Europe. Language and Community', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 603-612
- NOY 2000 D. NOY, 'Montanist Inscriptions', *CR* 50.1 (2000), 174-176
- NUZZO 1999 D. NUZZO, 'Presenze etniche nei cimiteri cristiani del suburbio romano. Attestazioni epigrafiche', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 699-710
- ORBINK 2014 D. ORBINK, 'Two New Poems By Sappho', *ZPE* 189 (2014), 32-49
- OBRYK 2012 M. OBRYK, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Berlin-Boston 2012
- O'DONNELL 1979 J.J. O'DONNELL, 'The Demise of Paganism', *Traditio* 35 (1979a), 45-88
- OGLE 1933 M.B. OGLE, 'The Sleep of Death', *MAAR* 11 (1933), 81-117
- PACE 2010 C. PACE, 'Aristofane a Rodi. Le *Rane* in un'iscrizione ellenistica', in *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 299-330
- PAGE 1981 D.L. PAGE, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981
- PALLA 2013 R. PALLA, 'Gli epigrammi di Gregorio Nazianzeno contro i violatori di tombe. I. Tra "raccolte metriche" e "raccolte tematiche"', in *Dulce melos II*, Akten des 5.

- internationalen Symposiums: lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit (Wien, 25.-27. November 2010), hrsg. von V. Zimmerl-Panagl, Pisa 2013, 33-46
- PALUMBO STRACCA 2007 B.M. PALUMBO STRACCA, 'La dedica di 'Paride Simichida' (*Syrinx*, A.P. XV 21 = XLVII Gallavotti): aspetti metaletterari di un *carmen figuratum*', in *L'epigramma greco. Problemi e prospettive*, Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco (Milano, 21 ottobre 2005), a c. di G. Lozza e S. Martinelli Tempesta, Milano 2007, 113-136
- PALUMBO STRACCA 2012 B.M. PALUMBO STRACCA, 'Sull'epitafio di Mida', in *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, a c. di G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli, Firenze 2012, 669-680
- PAPADOYANNAKIS 2006 Y. PAPADOYANNAKIS, 'Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine *Erotapokriseis*', in *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, ed. by S.F. Johnson, London 2006, 91-105
- PAVESE 1996a C.O. PAVESE, ' Αῶλοι ε αἶλα, *SIFC* n.s. 14 (1996), 3-9
- PAVESE 1996b C.O. PAVESE, 'La iscrizione sulla *kotyle* di Nestor da Pithekoussai', *ZPE* 114 (1996), 1-23
- PEEK 1964 W. PEEK, 'Zwei Grabepigramme aus Makedonien', *Hermes* 92.4 (1964), 498-502
- PEEK 1979 W. PEEK, 'Grabepigramm aus Peparethos', *ZPE* 35 (1979), 264-265
- PELLIZER 2014 E. PELLIZER, 'Figure dell'"anima" e del regno dei morti nella Grecia arcaica', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 89-98
- PENNA 2011 R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2011
- PENZEL 2006 J. PENZEL, *Variation und Imitation. Ein literarischer Kommentar zu den Epigrammen des Antipater von Sidon und des Archias von Antiocheia*, Trier 2006
- PEPE 2014 C. PEPE, 'La fama dopo il silenzio: celebrazione della donna e ritratti esemplari di *bonae feminae* nella *laudatio funebris* romana', in *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, a c. di C. Pepe e G. Moretti, Trento 2014, 179-221
- PERES 2003 I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, Tübingen 2003
- PERNOT 1986 L. PERNOT, 'Les «topoi» de l'éloge chez Ménandros le Rheteur', *REG* 99 (1986), 33-53
- PERNOT 1993 L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vv., Paris 1993
- PERNOT 2005 L. PERNOT, 'L'uomo-biblioteca. Intorno a una formula di Eunapio (*Vit. phil. 4.1.3: bibliothêkê tis... empsukhos*) e alla sua fortuna', in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, a c. di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano 2005, 221-238
- PERNOT 2006 L. PERNOT, *La retorica dei Greci e dei Romani*, Palermo 2006 [ed. orig. Paris 2000]
- PETERSMANN 1973 G. PETERSMANN, 'Die monologische Totenklage der Ilias', *RhM* 116 (1973), 3-16
- PETRIE 1906 A. PETRIE, 'Epitaphs in Phrygian Greek', in *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. by W.M. Ramsay, Aberdeen 1906, 117-134
- PETROVIC 2007a A. PETROVIC, 'Inscribed Epigram in Pre-Hellenistic Literary Sources', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 49-68
- PETROVIC 2007b A. PETROVIC, *Kommentar zu den simonideischen Versinschriften*, Leiden-Boston 2007
- PETROVIC 2010 A. PETROVIC, 'True lies of Athenian public epigrams', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 202-215
- PICCALUGA 2004 G. PICCALUGA, 'Epistolografia sacra tra mondo classico e pensiero cristiano', in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2003), Roma 2004, 241-255
- PISANO 2014 C. PISANO, 'Riformulare la tradizione: un'antropologia "oltremondana" orfica', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di

- I. Baglioni, Roma 2014, 99-108
- POORTMAN 1994 B. POORTMAN, 'Death and Immortality in Greek Philosophy. From the Presocratics to the Hellenistic Era', in *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. by J.M. Bremer, Th.P.J. van den Hout, R. Peters, Amsterdam 1994, 197-220
- PRIOUX 2007 E. PRIOUX, *Regards alexandrins. Histoire et théorie des arts dans l'épigramme hellénistique*, Leuven-Paris-Dudley 2007
- PUCCI 2005 P. PUCCI, 'Euripides' Heaven', in *The Soul of Tragedy: Essays on Athenian Drama*, ed. by V. Pedrick and S.M. Oberhelman, Chicago 2005, 49-71
- RAINA 2008 G. RAINA, 'Semantica della doxa in Luciano', *Sandalion* 31 (2008), 83-103
- RAMELLI 2014 I. RAMELLI, 'La dottrina escatologica cristiana dell'apocatastasi tra mondo siriano, greco, latino e copto', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 221-237
- A.M. RAMSAY 1906 A.M. RAMSAY, 'Isaurian and East-Phrygian Art in the Third and Fourth Centuries after Christ', in *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. by W.M. Ramsay, Aberdeen 1906, 3-92
- W.M. RAMSAY 1883a W.M. RAMSAY, 'The Graeco-Roman Civilisation in Pisidia', *JHS* 4 (1883), 23-45
- W.M. RAMSAY 1883b W.M. RAMSAY, 'The Cities and Bishoprics of Phrygia', *JHS* 4 (1883), 370-436
- W.M. RAMSAY 1906a W.M. RAMSAY, 'Preliminary Report to the Wilson Trustees on Exploration in Phrygia and Lycaonia', in *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. by W.M. Ramsay, Aberdeen 1906, 231-278
- W.M. RAMSAY 1906b W.M. RAMSAY, 'The Tekmoreian Guest-Friends: an Antichristian Society on the Imperial Estates at Pisidian Antioch', in *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. by W.M. Ramsay, Aberdeen 1906, 305-377
- W.M. RAMSAY 1911-1912 W.M. RAMSAY, 'Sketches in the Religious Antiquities of Asia Minor', *ABSA* 81 (1911-1912), 37-79
- RAPALLO 1994 U. RAPALLO, 'Il sonno della morte: un problema interlinguistico', *AIΩN* 16 (1994), 11-30
- RAUBITSCHKE 1967 A.E. RAUBITSCHKE, 'Das Denkmal-Epigramm', in *L'épigramme grecque*, éd. par A. Dihle, Vandœuvres-Genève 1967, 1-36
- REINHARDT 1960 K. REINHARDT, 'Tradition und Geist im homerischen Epos', in *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*, hrsg. von C. Becker, Göttingen 1960, 5-15
- REYNOLDS 1970 J.M. REYNOLDS, 'Early Christian Inscriptions', *CR New Series*, Vol. 20, No. 2 (1970), 234-238
- RHOBY 2014 A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme auf Stein [= Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, vol. III], Wien 2014
- RICHARDSON 1993 N. RICHARDSON, *The Iliad: a Commentary. Volume VI: books 21-24*, Cambridge 1993
- RIFE 2008 J.L. RIFE, 'The Burial of Herodes Atticus: Élite Identity, Urban Society, and Public Memory in Roman Greece', *JHS* 128 (2008), 92-127
- RIGSBY 2000 K.J. RIGSBY, 'Textual Notes on Epitaphs', *ZPE* 133 (2000), 113-116
- RITTI 1985 T. RITTI, *Fonti letterarie ed epigrafiche (Hierapolis, scavi e ricerche I)*, Roma 1985
- RITTI 2008 T. RITTI (a c.), *Museo Archeologico di Denizli-Hierapolis. Catalogo delle iscrizioni greche e latine. Distretto di Denizli*, Napoli 2008
- ROBERT 1948 L. ROBERT, *Hellenica IV*, Paris 1948
- ROBERT 1950a J. ROBERT - L. ROBERT, 'Bulletin épigraphique', *REG* 63 (1950), 121-252
- ROBERT 1950b L. ROBERT, *Hellenica VIII*, Paris 1950
- ROBERT 1950c L. ROBERT, *Hellenica IX*, Paris 1950
- ROBERT 1960 L. ROBERT, *Hellenica XI-XII*, Paris 1960
- ROBERT 1963 L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie-Mineure gréco-romaine*, Paris 1963
- ROBERT 1966 L. ROBERT, 'Inscriptions de l'antiquité et du bas-empire a Corinthe', *REG* 79 (1966), 731-770
- ROBERT 1967 L. ROBERT, 'Les épigrammes satiriques de Lucillius sur les athlètes. Parodie et réalités', in *L'épigramme grecque*, éd. par A. Dihle, Vandœuvres-Genève 1967, 179-295
- ROBERT 1970 L. ROBERT, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Amsterdam 1970

- ROBERT 1980 L. ROBERT, *À travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Athènes-Paris 1980
- ROBINSON 1945 D.M. ROBINSON, 'Review Lattimore, R. 1942', *CJ* 41 (1945), 38-41
- RODRÍGUEZ SOMOLINOS 2000 J. RODRÍGUEZ SOMOLINOS, 'Nombres parlantes en epigramas funerarios griegos: elogio fúnebre, consuelo y protesta ante la muerte', in *Της φιλήης τάδε δωρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 2000, 513-521
- ROSE 1925 H.J. ROSE, 'The Bride of Hades', *CPh* 20.3 (1925), 238-242
- ROSSI 1978 L.E. ROSSI, 'I poemi omerici come testimonianza di poesia orale', in *Storia e civiltà dei Greci*, a c. di R. Bianchi Bandinelli, vol. I 1, Milano 1978, 73-147
- ROUECHÉ 1989 C. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity. The Late Roman and Byzantine Inscriptions including texts from the excavations at Aphrodisias conducted by Kenan T. Erim*, London 1989
- ROZEMA 1974 B.J. ROZEMA, 'The Complaint of Erotium in *Anthologia Palatina* 11.88', *CPh* 69 (1974), 284-286
- RUBENSON 2000 S. RUBENSON, 'Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography', in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. by T. Hägg and P. Rousseau, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 110-139
- SALWAY 2015 B. SALWAY, 'Late Antiquity', in *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, ed. by C. Bruun, J. Edmondson, Oxford 2015, 364-393
- SAMAMA 2003 É. SAMAMA, *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève 2003
- SAMELLAS 2002 A. SAMELLAS, *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 AD). The Christianization of the East: an Interpretation*, Tübingen 2002
- SANDERS 1971 G. SANDERS, 'Les épitaphes métriques latines païennes et chrétiennes: identités et divergences', in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy - Cambridge 1967*, Oxford 1971, 455-459
- SANDERS 1991 G. SANDERS, *Lapidés memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza 1991
- SANTIN 2009 E. SANTIN, *Autori di epigrammi sepolcrali greci su pietra. Firme di poeti occasionali e professionisti*, Roma 2009
- SANTIN 2010 E. SANTIN, 'Autore nascosto o autore manifesto? Il caso dell'epigramma per l'ippiatra Memmius Hippokrates (Anazarbos, Cilicia, prima metà del III secolo d.C.)', *EA* 43 (2010), 95-100
- SARDELLA 2014 T. SARDELLA, 'Dalla scomunica all'Inferno. L'Aldilà come strumento di potere nelle prime decretali', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 239-258
- SARTRE-FAURIAT 1998 A. SARTRE-FAURIAT, 'Culture et société dans le Hauran (Syrie du sud) d'après les épigrammes funéraires (III^e - V^e siècles ap. J.-C.)', *Syria* 75 (1998), 213-224
- SCARPA 2014 G. SCARPA, 'Per una classificazione tematica dei testi epigrafici ed epigrammatici', in *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, a c. di A. Pistellato («Studi di Archivistica, Bibliografia, Paleografia» 3), Venezia 2014, 11-26
- SCHIRRIPA 2010 P. SCHIRRIPA, 'Frammenti di vita e volti di donna negli epigrammi funerari greci', in *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 151-180
- SCHMIDT 2015 M.G. SCHMIDT, 'Carmina Latina Epigraphica', in *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, ed. by C. Bruun, J. Edmondson, Oxford 2015, 764-782
- SCHMITZ 2010 T.A. SCHMITZ, 'Speaker and addressee in early Greek epigram and lyric', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 25-41
- SCHWINDEN 1999 L. SCHWINDEN, 'Zur Herkunft des Formulars der Frühchristlichen Inschriften von Trier. Neue Sarkophage als Missing Links', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 729-738
- SCODEL 1992 R. SCODEL, 'Inscription, Absence, and Memory: Epic and Early Epitaph', *SIFC* 10 (1992), 57-76
- SCULLION 1994 S. SCULLION, 'Olympian and Chthonian', *ClAnt* 13.1 (1994), 75-119
- SEAFORD 1987 R. SEAFORD, 'The Tragic Wedding', *JHS* 107 (1987), 106-130
- SENS 2007 A. SENS, 'One Things Leads (Back) to Another: Allusion and the Invention of Tradition in Hellenistic Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*,

- ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 373-390
- SFORZA 2014 I. SFORZA, 'Il peso delle Chere. La *Kerostasia* in *Il. VIII 70 e XXII 210*', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 125-137
- SIEBOURG 1905 M. SIEBOURG, 'Zwei griechische Goldtänien aus der Sammlung C.A. Nießen in Köln', *Archiv für Religionswiss.* 8 (1905), 390-410
- SILVANO 2014 L. SILVANO, 'Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino: la geografia morale delle visioni dell'Aldilà (IV-XI sec.)', in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Secondo volume (l'antichità classica e cristiana)*, a c. di I. Baglioni, Roma 2014, 259-280
- SIMONETTI 1969 M. SIMONETTI, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano 1969
- SIMONETTI 1983 M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983
- SISTAKOU 2007 E. SISTAKOU, 'Glossing Homer: Homeric Exegesis in Early Third Century Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 391-408
- SMITH 2012 G. SMITH, 'Physics and Metaphysics', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 513-561
- SOFFE 1986 G. SOFFE, 'Christians, Jews and Pagans in the Acts of the Apostles', in *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, ed. by M. Henig and A. King, Oxford 1986, 239-256
- SOURVINOU-INWOOD 1995 C. SOURVINOU-INWOOD, *"Reading" Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford 1995
- SOWA 1984 C.A. SOWA, *Traditional Themes and the Homeric Hymns*, Chicago 1984
- SPINA 1992 L. SPINA, 'Ermogene e la citazione poetica', in *'Come dice il poeta...'. Percorsi greci e latini di parole poetiche*, a c. di A. De Vivo e L. Spina, Napoli 1992, 7-20
- SPINA 2000 L. SPINA, *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam 2000
- SPINA 2014 L. SPINA, 'L'autoepitafio, o delle penultime volontà', in *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, a c. di C. Pepe e G. Moretti, Trento 2014, 97-111
- STEIN 2010 M. STEIN, 'Zum Christlichen Homerzento SGO 19/21/02', *ZPE* 174 (2010), 57-64
- STELLADORO 2004 M. STELLADORO, 'Il documento cristiano fra IV e VI secolo: forme e ideologia, committenza, testo e immagine. Alcuni esempi', in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2003), Roma 2004, 27-41
- STRONG 1915 A. STRONG, *Apotheosis and After Life. Three Lectures on Certain Phases of Art and Religion in the Roman Empire*, London 1915
- STRUBBE 1998 J.H.M. STRUBBE, 'Epigrams and Consolation Decrees for Deceased Youths', *AC* 67 (1998), 45-75
- STRUFFOLINO 2010 S. STRUFFOLINO, 'La poetica del naufragio nell'epigrafia sepolcrale greca', in *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 345-375
- SVENBRO 1991 J. SVENBRO, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma 1991 [ed. orig. Paris 1988]
- SWAIN - EDWARDS 2004 S. SWAIN - M. EDWARDS (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford-New York 2004
- TANTILLO 2011 I. TANTILLO, 'Panegirici e altri 'elogi' nelle città tardoantiche', in *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2010), a c. di G. Urso, Pisa 2011, 338-357
- TARÁN 1979 S.L. TARÁN, *The Art of Variation in the Hellenistic Epigram*, Leiden 1979
- TESTINI 1958 P. TESTINI, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Roma-Parigi-Tournai-New-York 1958
- TESTINI 1968 P. TESTINI, «Tardoantico» e «paleocristiano». Postille per una positiva definizione della più antica iconografia cimiteriale cristiana', in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Tardo antico e alto medioevo. La forma artistica nel passaggio dall'antichità al medioevo (Roma, 4-7 aprile 1967)*, Roma 1968, 121-141
- TESTINI 1985 P. TESTINI, 'Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana', in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo. XXXI settimana dello studio del Centro Italiano di studi nell'Altomedioevo (Spoleto 1983)*, Spoleto

- 1985, 1107-1179
- TESTINI 2009 P. TESTINI, *Scritti di archeologia cristiana. Le immagini, i luoghi, i contesti*, a c. di F. Bisconti, P. Pergola, L. Ungaro, Città del Vaticano 2009
- L.-V. THOMAS 1989 L.-V. THOMAS, 'Il sacro e la morte', in *Le origini e il problema dell' homo religiosus*, a c. di J. Ries, Milano 1989, 193-229
- R. THOMAS 1989 R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989
- THOUVENOT 1959 R. THOUVENOT, 'Une citation biblique dans l'épigraphie africaine', in *Atti del terzo congresso internazionale di epigrafia greca e latina* (Roma, 4-8 settembre 1957), Roma 1959, 381-385
- TOD 1951 M.N. TOD, 'Laudatory Epithets in Greek Epitaphs', *ABSA* 46 (1951), 182-190
- TOSI 2014 R. TOSI, 'Topoi funerari e tradizione proverbiale', in *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, a c. di C. Pepe e G. Moretti, Trento 2014, 331-345
- TOYNBEE 1993 J.M.C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993 [ed. orig. London 1971]
- TRISOGLIO 2005 F. TRISOGLIO (a c.), *Gregorio di Nazianzo. Autobiografia. Carmen de vita sua*, Brescia 2005
- TRÜMPY 2010 C. TRÜMPY, 'Observations on the dedicatory and sepulchral epigrams, and their early history', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 167-179
- TSAGALIS 2004 C. TSAGALIS, *Epic Grief. Personal Laments in Homer's Iliad*, Berlin-New York 2004
- TSAGALIS 2008 C. TSAGALIS, *Inscribing Sorrow: Fourth-century Attic Funerary Epigrams*, Berlin-New York 2008
- TUELLER 2010 M.A. TUELLER, 'The passer-by in archaic and classical epigram', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 42-60
- TWARDECKI 1999 A. TWARDECKI, 'Die Sammlung der Griechischen Inschriften im Nationalmuseum zu Warschau', in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti II, Roma 1999, 739-746
- VAGAGGINI 1974 C. VAGAGGINI, 'L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina', *OCP* 40 (1974), 145-189
- VALERIO 2007 F. VALERIO, 'Il catasterismo di Ione di Chio e la Stella del Mattino', in *Diafonie. Esercizi sul comico*, Atti del Seminario di Studi (Venezia, 25 maggio 2006), a c. di A. Camerotto, Padova 2007, 91-97
- VALERIO 2013 F. VALERIO, 'Agazia e Callimaco', in *Studi di poesia greca tardoantica*, a c. di D. Gigli Piccardi e E. Magnelli, Firenze 2013, 87-107
- VALLARINO 2010 G. VALLARINO, 'Nikandre e Nausicaa: due korai arcaiche', in *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), a c. di A. Inglese, Tivoli 2010, 331-344
- VAN DER HORST 1993 P.W. VAN DER HORST, 'Jewish Metrical Epitaphs', in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln 1993, 1-13
- VAN DER LAAN 1993 P.W.A.Th. VAN DER LAAN, 'Imitation créative dans le Carmen Paschale de Sédulius', in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln 1993, 135-166
- VAN DEUN 1993 P. VAN DEUN, 'The Poetical Writings of the Empress Eudocia: An Evaluation', in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln 1993, 273-282
- VAN LIEFFERINGE 2000 C. VAN LIEFFERINGE, 'L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque: du récit mythique à la pratique rituelle', *DHA* 26.2 (2000), 99-119
- VAN UCHELEN 1994 N. VAN UCHELEN, 'Death and the After-life in the Hebrew Bible of Ancient Israel', in *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. by J.M. Bremer, Th.P.J. van den Hout, R. Peters, Amsterdam 1994, 77-90
- VATIN 1983 C. VATIN, 'Une épigramme funéraire grecque de Cherchel', *AntAfr* 19 (1983), 65-74
- VATIN 1986 C. VATIN, 'Épigrammes funéraires grecques de Cherchel', *AntAfr* 22 (1986), 105-114
- VÉRILHAC 1966 A.-M. VÉRILHAC, 'Épigramme funéraire de Byzance', *RA* 1 (1966), 333-336

- VÉRILHAC 1978 A.-M. VÉRILHAC, *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*. Tome premier, Athinai 1978
- VÉRILHAC 1982 A.-M. VÉRILHAC, *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*. Tome second, Athinai 1982
- VÉRILHAC 1985 A.-M. VÉRILHAC, 'L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques', in *La femme dans le monde méditerranéen. I Antiquité*, a c. di A.-M. Vérilac, Lyon 1985, 85-112
- VERMEULE 1979 E. VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-London 1979
- VERNANT 1986 J.-P. VERNANT, 'Feminine Figures of Death in Greece', *Diacritics* 16.2 (1986), 54-64
- VERNANT 2000 J.-P. VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000 [ed. orig. Paris 1989]
- VESTRHEIM 2010 G. VESTRHEIM, 'Voice in sepulchral epigrams: some remarks on the use of first and second person in sepulchral epigrams, and a comparison with lyric poetry', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 61-78
- VOTTÉRO 2002 G. VOTTÉRO, 'Boeotica epigrammata', in *L'épigramme de l'Antiquité au XVII^e siècle ou Du ciseau à la pointe*, éd. par J. Dion, Nancy-Paris 2002, 69-122
- YASIN 2000 A.M. YASIN, 'Displaying the Sacred Past: Ancient Christian Inscriptions in Early Modern Rome', *IJCT* 7 n. 1 (2000), 39-57
- WACHTER 1998 R. WACHTER, 'Griechisch χαίρει: Vorgeschichte eines Grusswortes', *MH* 55 (1998), 65-75
- WACHTER 2010 R. WACHTER, 'The origin of epigrams on 'speaking objects'', in *Archaic and Classical Greek Epigram*, ed. by M. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic, Cambridge 2010, 250-260
- WALLACE 1970 M.B. WALLACE, 'Notes on Early Greek Grave Epigrams', *Phoenix* 24.2 (1970), 95-105
- WALSH 1991 G. WALSH, 'Callimachean Passages: The Rhetoric of Epitaph in Epigram', *Arethusa* 24.1 (1991), 77-105
- WATTS 2012 E. WATTS, 'Education: Speaking, Thinking, and Socializing', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 467-486
- WILKEN 2006 R.L. WILKEN, *Alla ricerca del volto di Dio. La nascita del pensiero cristiano*, Milano 2006 [ed. orig. New Haven-London 2003]
- WOLFE - MARTIN 2013 M. WOLFE - R.P. MARTIN, *Cut These Words into My Stone. Ancient Greek Epitaphs*, Baltimore 2013
- WOOD 2012 P. WOOD, 'Syriac and the "Syrians"', in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S.F. Johnson, Oxford 2012, 170-194
- WYPUSTEK 2013 A. WYPUSTEK, *Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman Periods*, Leiden-Boston 2013
- ZANKER 2007 G. ZANKER, 'Characterization in Hellenistic Epigram', in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 233-249
- ZUMIN 1961 A. ZUMIN, 'Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica. 1. La sopravvivenza nella memoria e nella gloria', *RCCM* 3 (1961), 186-223

APPENDICE

TESTI ANALIZZATI

SGO 02/09/28 (Caria, Afrodisia, +IV-V d.C., esametri)

- 1 + ἀντὶ φιλοξενίη[ε] τε καὶ εὐσεβέων χάριν ἔργων
 Κλαυδίη οἰχομ[έ]νων σε Δίκη κυ[δή]νατο τύμβῳ
 κουριδίῳ καθ[α]ρὸν δὲ δέμας [συ]μεῖξεν ἀκοίτῃ]
 [Κλα]υδίη εὐσεβί[αιε]ιν ἀειμνήσ[τ]οιοι κομῶσα
 5 [ο]ύρανὸν εἰκανό[ρ]ουσε, δέμας δέ οἱ [ἐ]νθαδε Μοίρῃ
 κουριδίῳ ξυνάρῃ[ρε κ]αὶ οἰχομένης [εὐ]ν ἀκοίτη
 [τύμβ]ῳ ὑπ' εὐαγε[-]

*In cambio dell'ospitalità e delle opere pie,
 Claudia, la Giustizia ha glorificato te, tra i defunti, con una tomba
 e ha unito il tuo puro corpo allo sposo legittimo.
 Claudia, che fiorisce per le opere pie eternamente memorabili,
 è salita in cielo; il corpo qui la Moira
 l'ha unito al legittimo sposo di lei che se n'è andata,
 in una tomba...*

SGO 02/09/30 (Caria, Afrodisia, V-VI d.C., esametri)

+ τύμβος Ἰο[ρ]ιδί[ά]νοιο τὸν Εὐλαλίου ἀπὸ φύτλησ
 παρθενική κρυόεσσα Δίκη λάτρην ἄξιον εἶχεν·
 βάσκανος ἀλλά μιν ὠκα δυσώνυμος ἤρπασε Μ[οί]ρῃ
 λαμπρὸν Ἄ[-] [..]ἈCACAΟΗ[-] CTEP' ἀπαιρ[-]

*Tomba di Iordanes della stirpe di Eulalios,
 che fu degno servo della vergine Giustizia che agghiaccia,
 ma l'invidiosa Moira dal nome funesto lo rapì presto,
 illustre...*

SGO 02/09/31 (Caria, Afrodisia, V-VI d.C., esametri)

+ εἴμα τόδε Cτεφάνοιο τὸν ἐν ζῳῶσιν ἀκούεισ
 εὐσεβίης γεγαῶτα διάκτορον ἠπιον ἄνδρα
 ἀκμήν ἐς βιότοιο τὸν ἤρπασε λοίμιος αἰα. +

*Questa è la tomba di Stephanos, del quale tu senti che quand'era tra i vivi
 fu ministro della pietà, un uomo benigno,
 che mentre era al culmine della vita rapì il destino funesto.*

SGO 04/07/01 (Lidia, IV d.C., esametri anche di fattura imperfetta)

- 1 ετῆθι ποσίν, παροδεῖτα, καὶ ἀνάγνωθι, τίς κατάκειμε·
 τὸν εἰκοσστὸν καὶ πέντε ἔτη ἔχοντα Ἑρμογένης ἐνθάδε κεῖμε·
 οὐπῶ γένειον ἔχειρα οὐκ ἐν θαλάμοις στέφος ἔεχα,
 οὐ γονέων οὐχ ἠλικίας ἐνεπλήσθησ,
 5 λυπήσας ἐδίους τε κατὰ Ἄιδαν ἐνθάδε κεῖμε.¹³²³

*Ferma il tuo piede, passante, e leggi chi sono io che giaccio:
 qui giaccio io, Hermogenes, a venticinque anni;
 non mi sono ancora tagliato la barba e non ho avuto la corona nel talamo,
 non mi sono saziato dei genitori né dell'età,
 e recando dolore ai miei familiari giaccio qui nell'Ade.*

¹³²³ Nella sezione non metrica seguono i nomi dei familiari che hanno curato la realizzazione del monumento.

SGO 08/08/13 (Misia, Hadrianoi pros Olympon, IV-V d.C., esametri anche di fattura imperfetta e pentametri)

1 τὸν πᾶσι φίλιον καὶ ἄξι[ον ἐν] πολυλόβοις
ἀνδράσιν [ἐν θ' ἀ]γίοις· δόξαν ἐφειλάμ[ε]νος
Νεικατόριε πινυτὸ[ς] Ξενοφῶντος γονετοῦ [παῖς],
[ο]ς τειμὴν πλείετην ἐκτῆ[ς]ατο πᾶσι βροτοῖσιν
5 εἶν [ἀγί]ω τε λαῶ θεοῦ ὑ[ψι][ς]του ποίμνεια τέρπ[εν]
[καὶ] ψαλμοῖς τε ἀγείοις κ' [ἀνα]γνώμασιν πάντας ἔθε[λ]γεν,
ἐν ἀγείω τε τόπῳ εὐ[δ]ει νῦν] Χρειατοῦ ἄχραντο[ς]
[πάν]τοτε ἀνακτα ζοῆς βι[---]τηραι και θαλερ[---]¹³²⁴
[ἐν δ' αὐτ]οῖς μελάθροισ ἀγα[---]σας¹³²⁵ τε ἀμώμως
10 ὀκτώ[κοντα καὶ ἐξ]λυκάβαντας ἐμ[---]
δόξαν ἄχρα[ντον ἔχων]

*L'amato da tutti e il valente tra i più beati
uomini e tra i santi. Conquistando la fama
Nikatorios, saggio [figlio] del padre Xenophon,
che ottenne un grandissimo onore tra tutti i mortali
e nel santo popolo di Dio altissimo il gregge rallegrava,
con salmi sacri e con letture tutti incantava,
ora dorme immacolato nel luogo sacro di Cristo,
sempre signore della vita...
nelle medesime dimore... e in modo irreprensibile
ottantasei anni...
con una fama pura...*

SGO 09/05/12 (Bitinia, Nicea, età imperiale, esametri e pentametri)

1 πῦρ μὲν κάρκακ ἔκαυσε, τὰ δ' ὀστέα ἐνθάδ' ἔνεστιν
Ἡδύος ἰατροῦ πολλὴν γαῖαν κατιδόντος
ᾠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ τέρματα ἠπείροιο
Εὐρώπης Λιβύης τ' ἠδ' Ἀσίας μεγάλης.
5 καὶ τὰ μὲν οὕτω πάντα ταλαιπῶρος τετέλεσται,
τέκνα δὲ οὐκ ἐγένονθ' Ἡδύος [οὐδ]αμόθι.
Ἡδὺς πρεσ[βύτερος] ἐτ[ῶν] νε[ῦ] Δικαιοσύνη ἐτῶν ν'

*Il fuoco ha bruciato la carne, ma qui sono le ossa
del medico Hedys, che vide molti paesi,
le correnti dell'oceano e i confini del continente,
dell'Europa, della Libia e della vasta Asia.
E tutto è così miseramente finito,
e Hedys mai ebbe figli.
Hedys, presbitero, cinquantacinque anni, e Dikaioyne, cinquant'anni.*

SGO 09/05/15 (Bitinia, Nicea, IV-V d.C., esametri)

Ἄττία φιλοσοφίσα.

1 παρθενίην δύσαα φύγεσ κόσμου κακότητα,
οὔνομα σεμ[ν]ώσαα θεῶ πίττει τε ἀγά[π]η τε.
ᾧδε σε καὶ παράδεικος ἔχει ψυχὴν τε ἅγιος νοῦς,
καὶ χορὸς ἐνθα ἀγίων σὺν ἀγαλλομένοισι [π]ροφήταις.
5 χαῖρε, τέκνον γλυ[κύ], χαῖρε καὶ εἴλαθι σοῖς γενέται[σιν]
--- παῖ[ς] δὲ θεοῦ ---

*Attia la filosofa.
Rivestendoti della verginità hai fuggito la malvagità del mondo,
ornando il tuo nome davanti a Dio con la fede e la carità.
Così tu e la tua anima siete nel paradiso e nella santa mente
e qui nel coro dei santi con i profeti esultanti.
Salve, dolce figlia, salve, e sii benigna con i tuoi genitori.
...Figlia di Dio...*

¹³²⁴ La lacuna a fine verso è integrata in SEG 28.946.15s. e IK 7.21.13s. καὶ θαλερῆ[ν ἔλαχον ἐν] || [τ]οῖς μελάθροισ... La lacuna βι[---]τηραι è invece di difficile integrazione.

¹³²⁵ La lacuna è integrata in SEG 28.946.16s. Ἀγα[πητὴν συνζή]τας τε ἀμώμως, in IK 7.21.14s. Ἀγα[πητὴν συνζή]σας τε ἀμώμως.

SGO 09/07/08 (Bitinia, Kalchedon, VI d.C., distici elegiaci)

- 1 + Εὐτροπίου τάφος εἰμί περίφρονος· ἡ γὰρ ἀληθὲς
οὖνομα τῆς ἀρετῆς εἶχεν ἀειδόμενον.
Ἔτροπε Μοιράων, τί τὸν εὐτροπον ἦρπασας ἄνδρα,
ὃς φέρεν ἕξ μονάδας, τρεῖς δ' ἐτέων δεκάδας;
5 Πέτρος δὲ γνωτὸς σταθερὴν πλάκα τήνδε χαράζας
εἰς τῆσιν ἀποφθειμένῳ τοῦτο γέρας παρέχων. +

SGO 11/10/03 (Ponto, III-IV d.C., esametri di fattura imperfetta)

οὖνομά μοι Κοφοκ[λεία] λάτρις δὲ θεοῦ ζῶντο[ς]
ἐνθάδε κοιμῶμε μέχρι ἀναστάσεω[ς] τόπῳ χάριτι.
εἰρήνη[ν π]αροδεῖτα προσευ[ξάμ]ενος μιμνή[σκει]
[Ταυ]ριανὸς τῆ γλυκυτάτῃ ἀδελ[φῆ] μνήμ[η]ς χάριν

SGO 13/07/02 (Cappadocia, Tiana, IV-V d.C., esametri e pentametri)

- 1 Α + Ω γνώριζε τόδε σῆμα, ὁδοίπορε. ἐ(ν)θάδε κεῖτε
Εὐθυμία ἀγαθή, σφροδύνης ἀγαίτις·
τοῦνεκά μιν ὄων πανυπέριτος, ἕξοχος ἄλλων
Ἀθηνίων τίμησε μητέρα τὴν πινυτὴν
5 τύμβῳ τε στήλῃ τε. τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.

SGO 13/07/03 (Cappadocia, Tiana, età cristiana, distici elegiaci)

+ ὦ ξένη, Καρτερίης ὄραος τάφον, ἀντία δ' αὐτοῦ
κευθόμενος κεῖται τῆσδε πόσις φθίμενος,
ἐγγύθι Βαπτιστοῦ παρὰ προθύροις μελάθρου,
δάκρυα δερκομένοις πᾶσι φέρων ναέταις.

SGO 13/08/02 (Cappadocia, Kirşehir, IV-VII d.C.)¹³²⁶

- 1 τῆς ἐνθέου σου ἀρετῆς
τὸν ἀντάξιον εἴληφας μισθόν,
Λουκιανὲ ὄσιε,
βιοτεύσας ἀτύπως,
5 τιμήσας ἀξίως
τὸν ἐθρεψάμενον, Λουκιανὸν τὸν μάρτυρα,
μεθ' οὗ ὀπαδὸν ἑαυτοῦ

*Sono la tomba del saggio Eutropios; egli aveva davvero
un nome che celebra la virtù.*

*Atropos delle Moire, perché hai rapito l'uomo gentile,
che aveva trentasei anni?*

*Il fratello pose questa salda stele dopo averla incisa
offrendo quest'onore per il defunto.*

Il mio nome è Sophokleia, serva del Dio vivente;

qui dormo fino a quando verrà la resurrezione in un luogo di grazia.

Passante, implorando la pace ricordati di me.

Taurianos per la dolcissima sorella, in memoria.

*Sappi chi ospita questa tomba, passante. Qui giace
la buona Euthymia, modello di saggezza;*

per questo il maggiore dei figli, illustre tra gli altri,

Athenion, onorò la saggia madre

con una tomba e una stele. Questo è infatti l'onore dei morti.

*Straniero, vedi la tomba di Karteria; qui di fronte,
ospitato nella sepoltura, giace il suo sposo morto,
lì vicino, presso le porte della dimora del Battista,
recando lacrime a tutti gli abitanti che li vedono.*

Per la tua divina virtù

hai ottenuto la degna ricompensa,

santo Luciano,

dopo aver vissuto senza superbia

e aver onorato degnamente

colui che ti ha allevato, il martire Luciano,

di cui Cristo

¹³²⁶ Merkelbach e Stauber definiscono il metro come «Frühbyzantinische metrische Kola» (2001, 47).

10 θήκατό σε Χ(ριετό)ς,
σταυρὸν αἴροντα
νοούμενόν τε θειοδόω
καὶ ψηλαφούμενον
ἐκ πόνων σῶν <σω>ματικῶς.

SGO 13/17/04 (Cappadocia, Tiana, età cristiana, distici elegiaci)

+ πάντα Χάρων ἄπληστε, τί τὸν νέον ἠρπασας οὐτως
ἄνδρων; οὐχὶ σὸς ἦν, καὶ εἰ θάνε γηραλέος;

SGO 14/02/01 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

ΕΙΕ...Η ΚΕΤΙ...ΣΑΩ βρέφου[ς ὄν τε] τοκῆς
Ἄρητῆν καλέεσκον κέ ἐνταῦθα κτερέειξαν· +
εἰ δ' ἄρετὴν κίνων πάντες μέροπέες γε πύθωντε +
οὐ τύνβον φρίσουσιν ἀλλὰ Π[.]ΝΗΟΝΟΠΑΝ

SGO 14/02/02 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

[ἐνθα κεκήδευται καλὸν] ὄνο[μα] ἔχουσα Ἀμά[τα]
νίνισσα ἔην πα[τρ]ικὸς δέ μιν Πέλτα[ι κέκλη]τε
νῦν δ' ὄδε κ[ατ]άκιτε τυμωμέ[νη ἐν σ]φετέρειν·
θύνβο[ν τ]όνδ' ἐπύησαν ἐμ[ὸν τὰ] φίλτατα τέκνα
Τειμογένης ἀν[έ]στ[η]σ[α] τῆ συνβ[ί]ω μ[ην]ήμης χάριν.

SGO 14/02/03 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

1 πατρὶ Ἄνεγκλήτῳ Διομήδης ἀγλαὸς υἱός
εἰερεῖ πιετοτάτῳ τεῦξεν περικαλλέα τύ[ν]βον·
τῷ καὶ θεὸς γέρας ἐσ[ε]θλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ὅσπερ
ἐκ πεδίοθεν κλισίης εἰερεῖς Χρειατῷ βασιλέως δ[ι]
5 πρ(εσβύτερος) ἐὼν ἐτέλεσεν αἰεὶ σεμνῶς βιοτεύσας.

SGO 14/02/04 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

1 σῆμα τόδ' ἀθρήσας εἶσεν τίνα τύνβος ἐρύκι·
Φωτίου τέκος ἐσθλὸν ἀρίστου Διομήδην,
ὃς πάτρην ἀκάχησε θανάτων, πλῆσθον δὲ τοκεῦσιν
λίπε γοον πολύδακρυον. ἐπὶ πολὺ φίλτατος ἦεν
5 ἀγνὸς ἀπιρόγαμος Χρειατοῦ φίλος, ὃν Θεὸς αὐτός
ἤρπασε πρὶν κακίη κόσμου φρένας ἐξαπάτησε

*ti stabili seguace,
prendendo la croce,
pensando ciò che riguarda Dio
e messo alla prova
nelle tue fatiche del corpo.*

*Caronte in tutto insaziabile, perché hai rapito così il giovane
Andron? Non sarebbe stato tuo anche se fosse morto vecchio?*

*... Del bambino che i genitori
chiamavano Aretas e che qui seppellirono con gli onori funebri;
se tutti i mortali conoscessero la loro virtù
non avrebbero timore della tomba, ma...*

*[Qui è stata seppellita] Amata, dal [bel] nome;
fui nutrice, la mia patria è chiamata Peltai.
Ora qui giace seppellita nella sua terra.
Questa tomba la realizzarono i miei carissimi figli.
Io, Timogenes, innalzai questa tomba per la mia sposa, per il ricordo.*

*L'illustre figlio Diomedes per il padre Anenkletos,
sacerdote fedelissimo, costruì una bellissima tomba,
e Dio gli concesse un ricco premio tra gli uomini:
dal terreno ha realizzato una santa tenda regale per Cristo,
essendo presbitero e avendo vissuto sempre santamente.*

*Contemplando questo monumento saprai chi ospita la tomba.
Il buon illustre figlio di Photios, Diomedes,
che morendo rattristò la patria e ancor più ai genitori
lasciò un lamento di molte lacrime. Poiché era amatissimo,
puro, inesperto di nozze, amico di Cristo, e Dio stesso
lo rapì prima che ingannasse l'animo nella cattività del mondo*

θήειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἐν Παραδίῳ.
εἴμα δὲ οἱ τόδ' ἔτευξε πατὴρ μεγάλα στεναχίζων
εἴην χειρ' ἔεσσειν εἰσὶ φίλην κεδνὴ τ' ἀλόχοιο
10 τίτλω οὖνομ' ἔθηκε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.
τοῦ γὰρ τὸ + γένος Αὐρ. καὶ ἔνεικιν.

SGO 14/02/05 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri, v. 1 ipermetro)

1 βλέπων σῆματι φίλ[ε] καὶ ἰσάθροικον τίς κ[α]τάκιτε·
ἐνθάδ' ἀνή[ρ] κατάκιτε σὺν ἰδίῃ παρακύτι
Ἡράκλιο[ς] μεγάλθυμος καὶ Ματρῶνα κλυτοεργός·
τῶν μὲν ἀμφοτέρω[ν] ἐδίματο ἀγλαὸς υἱ[ὸς]
5 Μιννέας πανάρ[ιστος] καὶ ἀμύμων ἐ[ν] μερό[π]εσσειν
πατρὶ [φίλω?] καὶ μητρὶ πε[ρικαλ]λέα τύμβον. +

SGO 14/02/06 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri e versi irregolari)

1 [--- ἄ]χος πόειν [τ' ἀκά]χηρα Οὐακλον
κουρίδιον, ἐν ὄρφανίῃ τ' ἐμὰ τέκνα·
οὖνομα Κυραδία δ' ἐγώ, θυγάτηρ Μηθραδάτου·
Μυκκησ μου μήτηρ· τύνβον δέ μοι πόεις ἔτευξεν
5 μνημῆς εἵνεκ' ἐμῆς τεκέεσσι τε κῦδος ἄριστον. +

SGO 14/02/07 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

1 + εἴμα τόδ' ἀτρήει, ἐν ἴση, τίνα τύνβος ἐρύκι,
ἐνθα τυ νῦν κατάκειται ναῖος παῖς ἀρτιγένειος,
ὅς πολλοὺς ἀκάχησε θανών, [ἰ]δίους δὲ τοκῆας·
οὖνομα Μάρκελλος, ἀγα(υ)οῦ Νέκτορος υἱός·
5 αὐτὰρ οὐ μήτηρ σὺν υἱῷ τύνβον ἔτευξαν
μνημόσυνον κούρου καὶ ἐσομένοισι ποιθέετε.

SGO 14/02/08 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

1 + τιμῆς ε' ὑετατίης μνημῶν αὐτίκ' ἔγιγεν
ὅς πόεις σὲν ποθέων σὲ τίτλω ἐνιγράψατο τῆδε
σὰς ἀρετὰς σὰ τε ἔργα σαρφορσύνην τε μεγίστην
Ἐμιλιανὸς ποθέων σὲ μ[νή]μης χάριν ἐξετέλεσεν.
5 Μίκκη τοῦνομ' ἔην Μητροβίου ἀνδρ[ὸς] ἀρίστου
μητρὸς πιστοτάτης Λουλιανῆς διακόνω
ἔχουσα κασίγνητον Μητρόβιον τὸν πανάριστον

*per renderlo immortale e immune da vecchiaia nel paradiso.
Questa tomba gli innalzò il padre molto lamentando
con le sue mani e con la cara e illustre sposa
pose il nome sull'iscrizione; questo è infatti l'onore dei morti.
La sua stirpe è «Aurelius», e (nella tomba) vi è...*

*Guarda la tomba, amico, e vedi chi giace:
qui giace un uomo con la sposa,
Heraklios magnanimo e Matrona famosa per le sue opere;
il loro illustre figlio,
Minneas, l'ottimo e l'irreprensibile tra gli uomini,
costruì per il [caro] padre e la madre questa bellissima tomba.*

*...Dolore ho recato a Vaculus,
lo sposo legittimo, e i miei figli sono orfani.
Il mio nome è Kyradia, figlia di Methradates;
mia madre è Mykkeis; la tomba me l'ha costruita lo sposo
per la mia memoria, magnifica gloria per i figli.*

*Guarda questo monumento, per sapere chi la tomba contiene.
Qui ora giace un giovane fanciullo a cui cominciava a spuntare la barba,
che morendo rattristò molti e soprattutto i genitori.
Il suo nome è Markellos, figlio dell'illustre Nestor;
sua madre con il figlio gli costruì la tomba
come ricordo da conoscere per i giovani e per i posteri.*

*Innalzò il monumento dell'ultimo onore
il tuo sposo Emilianos che ti rimpiange; incise su quest'iscrizione
le tue virtù, le tue opere e la tua grande saggezza;
rimpiangendoti concluse quest'opera per il tuo ricordo.
Il suo nome era Mikke, figlia di Metrobios, uomo ottimo,
e della fedelissima madre Luliana, diaconessa;
aveva un fratello, l'ottimo Metrobios,*

ἡγορέη καλλίκτη κὲ ἡλικίην ἐρατινή.
ἡδὲ κὲ ἐν μεγάρουσι λίπε τέκνου πένθ[ος] ἄπαυτον
10 βίον ἐκτελέσασα· [καὶ] πάνχου σάφρων θανοῦσα].
[---] ἔλιπε πάντα κὲ θεὸν [.]αυ[---]

SGO 14/02/09 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

1 + ἐξ ἀγαθῆς ῥί[σ]ζης ἔργ[ος] κ[α]λ[υ]τ[ὸ]ν ἐξεφα[άνθη]
Π[α]πας πανάριστος ἐπ[ὶ] μέγα οὐ[νο]μα[τα] ἔσχευ.
πρεσβ[υ]τερος γέγονας ὑπέρτα[τος] ἡδὲ δίκαιος
ῥί[σ]ζης εὐλαβίων καὶ ἀρχεόθεν προὔπηρχι
5 οὐδὲν χαριζόμενοι ἐξ ἀρχεόθεν καθείδοντο
Λουλία πρεσβυ[τε]ρὸς θυγάτηρ Φρόντωνος τῷ πολυποθήτῳ [καὶ] γλυκυτάτῳ μου ἀνδρὶ
Παπᾶ πρεσβυτέρῳ ἀνέστησα μνήμης χάριν.

SGO 14/02/11 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

+ ΔΕΚΛΟΝ τόδε σημα τύμβ[ος] ἐπι πῆξε μέγιστον
υἱὸς ἀρητήρος Μ[α]κ[ε]δόσιος Διομήδους
μνήμην ἔησ' ἀλόχου Νοννίης πινυτῆς περ' εὐόσης
ἢ χάριν κὲ κῦδος [

SGO 14/02/12 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

1 Α + Ω τυμβοχοῦς παράγων γνῶθι, βροτέ, τίς κατάκιτε·
ἀφνειὸν Ζήνωνα πολύρηνον πολυβούτην·
ζῶν αὐτὸς ἑαυτῷ τόδε τίτλον ἔτευξεν
ἐν γεραρὶ ἀλόχῳ ἣν οἱ πόρε Χρ[ι]στὸς Ἰη[σοῦ]ς,
5 Αὐρ. Νόννη πολὺ σεμνοτάτη ἀγαθή τε
φθωχῶν θρέφθηρ' ἀμάμη τε σοφὴ τε.

SGO 14/02/13 (Licaonia, Gdanmaua, data incerta, esametri)

[---] κατέχει [....] ἔσθιον ἄνδρα κράτιστον
Εὐλάλιον Κρατέρου ἐν συνβίῳ Βασιλίσει
τῶν δ' αὖ τύνβον ἔδμεν υἱὸς ὃν ποθέσκον·
τοῦνομε Εὐγράφιος εἰσερεὺς Θεοῦ ἀθανάτου.

*era bellissima per il vigore e amabile per l'età.
Nella casa lasciò ai figli dolore senza fine,
terminando la sua vita e morendo del tutto pura.
... Lasciò tutti e Dio...*

*Da una buona radice è spuntato un illustre germoglio,
l'ottimo Papas, che aveva un gran nome.
Fosti un presbitero grandissimo e giusto,
spuntato dalla radice degli uomini pii sin dall'inizio.
Senza risparmiarsi in nulla dall'inizio hanno eretto...
Io, la presbitera Loulia, figlia di Phronton, al mio carissimo e dolcissimo sposo
Papas, presbitero, ho innalzato (questo monumento) per il ricordo.*

*Questa grandissima stele fissò sulla tomba
Makedonios, figlio del sacerdote Diomedes,
come ricordo della sposa Nonnia, che era saggia,
che grazia e gloria...*

*Mortale, tu che passi vicino alla tomba con offerte, sappi chi giace:
Zenon, ricco, proprietario di greggi e di buoi.
Mentre era vivo egli stesso realizzò per sé quest'iscrizione
con l'onorevole sposa che Gesù Cristo gli diede,
Aurelia Nonna, assai degna di onore e buona,
che nutrì i poveri, irreprensibile e saggia.*

*(Questa tomba) contiene... uomo fortissimo,
Eulalios, figlio di Krateros, con la sposa Basilissa;
costruì la loro tomba il figlio che amavano;
il suo nome è Eugraphios, sacerdote di Dio immortale.*

SGO 14/02/99 (Licaonia, Gdanmaua, III d.C. o posteriore, versi lacunosi)

[sezione non metrica con dedica a Sophronia]

οὔτε γὰρ []ος ὁμοίω[ε
ἐν τε φιλοξε[νίη] καὶ φροσύνη θ[

...

*Nessuno fu uguale (a Sophronia)
nell'ospitalità e nella saggezza ...*

SGO 14/03/01 (Licaonia, Özkent, 375-450 d.C., esametri di fattura imperfetta)

- 1 + εἴμα τόδ' ἄγλαιων κεκαμένου πῆδες ἄριστου
Πατροκλῆς καὶ Παῦλος ὁμοφρόνως θυμὸν ἀφῆκαν.
αὐτὰρ πῆδες μέγα φῆμα ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμου
λήρεθ' ἐν μερόπεσσι τοκέων μένος αἰσαν
5 ἀνφοτέρων τοκέων μαλακῶ δεδημένον ἄτης.
αὐτὰρ μέγ' ἔμοῦ πῆδες ἐσθλὸν ἐμοῦ κεχαρισμένον θυμῷ
τόσσον περὶ πολλῆς ἄχος ἐδίμαντο τήνδ' ὅ γε τίθλον
καὶ γὰρ ἐμῆς φαλάμεσσι πονηράμενος τόδε ἔργον,
οὐ μὲν δὴ κροκοπέπλου ἐνεπλήθησαν ἐπέης
10 οὐρανόθεν μέγα κῦδος θεοῦ χάριν ελαβον αὐτό,
βασιλίην οὐρανῶν Χριστῷ πανβασίλῃ χέροντες.
χῆρε, μάκαρ. καὶ γὰρ ἱεὶς ἐὶς τέλος κηχάνι·
οὐ γὰρ ἐν μερόπῳ τοκέων χάριν οὐκ ἐτέλεσαν.

*Questa splendida tomba i nobili ed eccellenti figli
Patrokles e Paulos lasciarono con animo concorde.
Il grande dolore dei figli negli animi saggi
tra i mortali...?
sopraffatti dalla sventura di entrambi i genitori.
I miei nobili figli cari al mio cuore
con un tale dolore realizzarono quest'iscrizione,
con le mie? mani costruendo quest'opera,
non si saziarono di...? dal peplo color del croco;
dal cielo essi ottennero da Dio una grande gloria,
godendo il regno dei cieli con Cristo re di ogni cosa.
Salve, beato. La fine raggiunge anche te.
?*

SGO 14/03/03 (Licaonia, Özkent, data incerta, esametri)

- 1 κουριδίη κεκήδευτε περίφρων ἀγλαόμορφος,
οὔνομι' ἔχων Τατις· Κυριακοῦ θυγάτηρ ἔπλετο αὐτή.
τὴν πολλὰ ποθέεσκον φίλη μήτηρ· ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτῆς
πολλὰ μιν ἀχνυμένη μέγα δὲ φρεσὶν ἄλγος ὑπέεστη
5 ὅττι ῥ' αὐ ἐπὶ χερῶν θάνεν ἠδ' ἐνὶ ὕκῳ·
πίσυρες κασίγνητοι ὁμόφρονες ἦσαν ἅπαντες
ἱετήλην ἔεστησαν· τῆς γὰρ πρόσωπον ποθέεσκον.

*Qui è seppellita una sposa saggia e bella,
di nome Tatis: era figlia di Kyriakos.
La cara madre molto l'amava: per lei
era assai addolorata e aveva una grande pena nel cuore,
perché morì tra le sue braccia, in casa.
I suoi quattro fratelli erano tutti concordi
e posero la stele: rimpiangevano il suo volto.*

SGO 14/03/04 (Licaonia, Özkent, data incerta, esametri)

- 1 + τὸν κλυτὸν ἐν μερόπεσσι βροτῶν ὑπὸ γῆς κέκευθεν
Ἰοῦστον πολύνον, εὐφρονα πάνπαν ἀγητόν,
ἔξοχον ἠνορέη τε κε κεκαμμένον ὄν μάλα πάντων
τὸ πρὶν ἔτι ζῶντα τίον πάτρην ναετήρες τε.
5 οὔπερ δὴ ἄλοχος πιτυτὴ μάλα πολλὰ καμοῦσα
ἱετήλην εὐτυχτον πῆξεν ἐπὶ σήματι τῷδε.

*La terra ricopre sotto di sé l'illustre tra i mortali,
Ioustos, molto lodato, lieto, ammirabile,
superiore per il coraggio ed eccellente, che tra tutti,
mentre ancora viveva, la patria e gli abitanti onoravano.
La sua saggia sposa, molto adoperandosi,
pose su questa tomba la stele ben lavorata.*

SGO 14/03/05 (Licaonia, Özkent, data incerta, esametri)

- 1 ἐνθάδε κ[εκήδευται πι]νυτήν κρα[δίην ἐπέχουσα],
Νεξιν τοῦνομα[α ἔχουσα], ἡ καλλίεως ἐ[βίωσεν]·
χῆρε δ' ἐν μεγά[ρως λόγον] βίτου ἐπέχουσα[α]
[τοῦνο]μα Διοτρέφης πρό[--- ἰ]ερεὺς ἐτέτυκτο·
5 ὁς [καὶ] μνῆμα ἔτευξε σὺν ἀδελ[φῆ] διακονίσει
Μεσαλί[νῃ] κ[ἔ] γ[γ]νησίους τέκνους τῆ[ν] ἐτήλην ἐπέθηκα[ν].

SGO 14/04/02 (Licaonia, Kissia, V d.C., esametri)

+ ὄος ἀνὴρ βέννεν ἀμιδέα δάματα Ἰ[δ]ου;
Εὐγένιος Κύρου μεγαλήτορος ἀγλαὸς υἱός,
σὺν ἀλόχῳ δευτέρῃ κεκλημένη τοῦνομα Θέκλα,
ὅς κ' ἐτίθλον ἔδμεν· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων. Α + Ω

SGO 14/04/03 (Licaonia, Kissia, dopo il 312, esametri)

- 1 ἐξ ἀγαθῆς ῥίζης ἔρνος κλυτὸν ἐξε[φ]αάνθη,
Μένανδρος πανάριστος, ἐπὶ μέ[γ]α οὔνομα ἔσχε
πρεσβ[ύτερος] γεγὼς πανυπέρτατος ἡδὲ δίκαιος,
οὗ δὴ λίψανα κίτε ὑπὸ χθόνα που[λ]υβοτίρη,
5 ψυχὴ δ' αὐτοῦ ἴν' ἀθάνατος [θ]εὸς ἔστιν,
Ἄβραμίους κόλποις ἀναπαύε[τ]ε ὡς μακάρων τις·
ὄν πάτριον ὕμενεῖ, ἐπευφη[μ]ῆ δ' ἐ δῆμος.
τῷ δ' ἄλοχος Κλέουσα προσέγγ[ε]πε μυρομένη περ·
"πῶς μούγη μ' ἔλιπες καὶ [...]α πῆματα πάσχω;"
10 πικρώθην [δ' α]ὐτήν ἀπαμίβε[τ' ἐ]ὸς πόσις ἐσθλός·
"ὦμοι ἐμὴ ἄλοχε, μὴ δάκρυε [μ]ῆδ' ὀρόθουε
ψυχὰς κασιγνήτων, ἐπ(ε)ὶ πόθεό[ν] με καὶ αὐτοὶ
τερπόμενοι ζῶντι θεῶ[ν] ὅτ[ε] οἱ εὐαδεν οὔτω·
εὐχολὰς δὲ θεῶ ἀποτινύ[ε] ὧ[ς] κ' ἐε θάσσειν
15 ῥύσεται ἐξ ἀχέων καὶ μοι κ[αλὸν] οὔνομα λίποις".

SGO 14/05/02 (Licaonia, Aralleia, data incerta, esametro)

+ δάκρυα στονόεντα ἐπὶ τῷ[δ]ε σήματι χέων
Σαμβάτιος ὀρδινάριος ὀβρίμων λανκιαρίων τύνβον ἐδίματο ἔχοντα φίλον ὕδον
Κόνωνα στρατῆρος καὶ κάλλος ἐφιέμενον, ξένη δὲ τῆδε πάτριον ὑπελθόν[τα]
[τ]ελευτήν βουλῆ μεγί[στ]ου θεοῦ πανυπιρόχο[ν].

*Qui [è seppellita] una donna [che aveva un cuore] saggio,
di nome Nexion, che [visse] in modo assai bello.
Gioi perché nella casa aveva [la parola] di vita.
Suo... era un sacerdote di nome Diotrophes.
Egli realizzò la tomba. Con la sorella diaconessa
Messalina e i cari figli posero la stele.*

*Quale uomo andò alle tristi dimore di Ade?
Eugenios, l'illustre figlio di Syros magnanimo,
con la seconda moglie, di nome Thekla;
(Syros) realizzò anche l'iscrizione. Questo è infatti l'onore dei morti.*

*Da una buona radice è spuntato un illustre germoglio,
l'ottimo Menandros, che aveva un gran nome,
che fu un presbitero grandissimo e giusto;
i suoi resti giacciono sotto la fertile terra,
mentre la sua anima si trova lì dov'è Dio immortale
e si riposa nel seno di Abramo, una dei beati.
La sua patria lo loda, il popolo lo esalta.
La sua sposa Kleusa gli dice piangendo:
«Perché mi hai lasciato sola e... soffro dolori?».
E dall'alto le risponde il suo nobile sposo:
«Ahimè, mia sposa, non piangere e non destare
le anime dei fratelli: mi rimpiangevano anch'essi
rallegrandosi nel Dio vivente, perché gli piacque così.
Sciogli a Dio i tuoi voti: presto
ti salverà dal dolore e tu potrai lasciarmi un bel nome».*

*Versando lacrime luttuose su questa tomba
Sambatios, ordinarius dei forti lanciarii, costruì la tomba che contiene il caro figlio
Konon, il quale faceva parte dell'esercito, vantava la bellezza; in questa patria
straniera trovò la morte per volontà del grandissimo Dio supremo.*

SGO 14/06/03 (Licaonia, Laodicea, 313 d.C. circa, esametri)

1 τύμβον Γενναδείου πατήρ καὶ πότνια μήτηρ
ἐξετέλεσσαν· ὁ γὰρ γένος πάτρην τ' ἀκάχησεν
ποιμένοντ' ἐπ' ὄρεσιν· ὁ ἴρο[γ]ραφείην γὰρ ἀνέτλη,
οἴκτιστον θνήσκων καὶ δυσμενέων ἀγοσίων·
5 ἥπιος ὦν ἑταίων μινυρθάδειος δ' ἔτελεύτα.

SGO 14/06/04 (Licaonia, Laodicea, 350-380 d.C., distici elegiaci)

1 τὸν Χ(ριστο)ῦ σοφίης ὑποφήτορα, τὸν σοφὸν ἄνδρα
οὐρανοῦ Γενέτου κύδιμον ἀθλοφόρον
[C]εβῆρον πόλεων πανεπίσκοπον ἡγητῆρα
[λ]αοῦ σακκοφόρου μνήμα κέκευθε τόδε·
5 [λεί]ψανον Εὐγενίου τε θε(ο)υδέος δὴν κατέλιψεν
[ποιμ]νῆς πνευματικῆς ἄξιον ἠνίοχον·
[ουτοι] καὶ ζῶντες ἑαῖς π[αλάμαισιν] ἔτευξαν
[αὐτοῖς] ἀσκητὸν μνή[μα] τόδ' ἀένανον]

SGO 14/06/05 (Licaonia, Laodicea, data incerta, esametri, v. 4 ipermetro)

*Αὐ(ρηλία) Οὐαλεντίλλη καὶ Λεόντιος καὶ Κ'άτμαρος ἀνεστῆσαμεν τὴν τίτλον
ταύτην Εὐγενίῳ πρ(εσβυτέρῳ) πολλὰ καμόντος ὑπὲρ τῆς ἀγίας τοῦ θε(ο)ῦ
ἐκκλησίας τῶν Καθαρῶν ζῶντες μνήμης χάριν.*

1 πρῶτον μὲν ὑμνήσω θεὸν τὸν πάντεσι ὁρῶντα,
δεύτερον ὑμνήσω πρῶτον ἄγγελον, ὃς ΤΙCΑΙΤΡCΙΝ·
Εὐγενίου θανεόντος πολλὴ μνήμη ἐπὶ γῆ·
Εὐγένιε, νέος θάνες· ἠελίοιο σε γὰρ ἐγίνωσκον πάντες,
5 ἀντολίη τε δύσις τε με<σ>ινβρία τε καὶ ἄρκτος
ὄλβω τε πλούτῳ τε εὐγενίη τε καὶ θάρσει·
πένησιν ζῶν θάρσος κώμη τ' ἔξοχος ἀπάντων·
εὐ Φρυγίη τ' Ἀσίη τε καὶ ἀντολίη τε δύσις τ<ε>.

SGO 14/06/07 (Licaonia, Laodicea, data incerta, trimetri, v. 4 ipermetro)

1 ἀρητῆρ ἐσθλὸς τοῦ θεοῦ κῆτε ἐνθάδε,
παίδων ἀρεστὸς καὶ θεοῦ φιλήκοος
πρᾶυτος πάντων, καὶ τοῦνομα Ἀνίκητος·
εἰσερεὺς ὦν ἰδιοπραέων, φιλόθεος φιλέννομος
5 ὁπάων Χριστοῦ, ἐγλεκτὸς δὲ τοῦ θεοῦ.
τύμβον δὲ τούτου τέκνα ἔτευξαν[v].

*Il padre e la nobile madre portarono a termine la tomba
di Gennadios: rattristò la famiglia e la patria
lui che pascolava le pecore. Si oppose alla sacra lettera (imperiale),
morendo miseramente, per mano di empi nemici:
benigno e giovane moriva.*

*Il profeta della sapienza di Cristo, l'uomo sapiente,
l'illustre campione del Padre celeste,
Severo, vescovo delle città e guida
del popolo saccoforo, questo monumento ricopre;
e i resti di Eugenio divino, che lasciò
come valida guida del gregge spirituale.
[Essi] da vivi con le loro [mani eressero]
[per se stessi questa] tomba ben lavorata [ed eterna].*

*Noi, Aurelia Valentilla, Leontios e Katmaros, abbiamo posto da vivi quest'iscrizione
per il sacerdote Eugenios, che molto faticò per la santa Chiesa di Dio dei Catari, in
memoria.*

*Per primo canterò Dio che vede ogni cosa,
per secondo canterò il primo angelo che...
Sulla terra grande è il ricordo del defunto Eugenios.
Eugenios, giovane sei morto: tutti sotto il sole ti conoscevano,
l'oriente e l'occidente, il mezzogiorno e il settentrione,
per la tua fortuna, la ricchezza, la nobiltà e il coraggio:
da vivo fosti un incoraggiamento per i poveri e nel paese il migliore di tutti.
Ti piangono la Frigia, l'Asia, l'oriente e l'occidente.*

*Qui giace un nobile sacerdote di Dio,
diletto tra i figli, che amava ascoltare Dio,
il più mite di tutti, di nome Aniketos.
Fu sacerdote mansueto, amante di Dio e della legge,
compagno di Cristo, eletto di Dio.
I figli realizzarono questa tomba.*

SGO 14/06/08 (Licaonia, Laodicea, data incerta, esametri, v. 1 ipermetro)

Αὐρήλιος Φιλόπαπος τῷ ὑδίῳ πατρὶ γλυκυτάτῳ Αὐρ. Σισίννω ἀνέστησα μνήμη
χάριν.

πατρὶ ἔῳ φίλῳ δέ τ' ὀλόπαππος ἀγακλήντι Σισίννω
τρισμακαριτοτάτῳ κὲ τετράκις ὀλβίῳ εἰν·
τύμβῳ ἔπι κτήλην τήνδ' εἶδρυσεν. εἰ δέ τις αὐτὴν
εἴνετε, ἀθανάτοιο θεοῦ μὴνιμα λάβοιτο.

SGO 14/06/11 (Licaonia, Laodicea, data incerta, esametri)

γαῖα Γερόντιον ἦδε χυτὴ χάδεν, ος περὶ πάντας
ἀνθρώπους μεμέλητο θεοῦ χάριτ[ο]ς ἐπὶ γαίης
ζῶδς ἑὼν· νῦν αὐθάνατος καὶ [μ]οῖρα κίχανε.

SGO 14/06/12 (Licaonia, Laodicea, III d.C., esametri di fattura imperfetta)

- 1 Παῦλα διάκονος πανμάκαρος Χριστοῦ +
τύμβον Ἑλλαδίου κασιγνήτου φίλοιο
δίματό μ' ἔχτοθι πάτρης ἀρηρότα λαϊνέσσειν
φύλακα σώματος ἄ[χ]ρι κάλιξι ἠχηέσσα +
5 ἐκπάγλως ἐγίρουσα βρότους θέμοιαι θεοῦ.

SGO 14/06/14 (Licaonia, Laodicea, 350 d.C. circa, esametri)

+ ἐνθάδε γῆ κατέχει ἥρωα σώφρονα κὲ [π]ολύεσθλον·
Ἄββουκώμη τραφὶς κὲ νῦν ἐν Πίθου κατάκιμε.
Αὐρη(λία) Κυρία ἀνέστησα τῷ γλυκυτάτῳ μου ἀνδρὶ Μίρω
μνήμη χάριν.

SGO 14/06/15 (Licaonia, Laodicea, III d.C., esametri)

Νεστόριος πρεσβύτερος ἐνθ[άδε] κίτε.
ἀκτῆρ δς ἐν[έλ]αμπεν ἐν ἐκκλησίῃσιν θεοῦ
ῥθι ὀπόρ<τ>ολον ἔχων τι[μ]ὴν Χριστοῦ βασιληῖος.
Αὐρ. Διομήδης ἐνθάδε κίτε.

SGO 14/06/16 (Licaonia, Laodicea, data incerta, esametri, v. 3 ipermetro)

νῦν ἀγαπᾷς σὺ μαθεῖν τίς ἐγὼ ξένος ἢ πόθεν ἦλθα;
ἐγ λεγεῶνος ἄνω θεμένων βασιλέα μέγιστον
ἐνθάδ' ἀναπαυθεῖς σὺν [ἀ]δελφοῖς ἐμοῖς καὶ παρθένῳ μητρὶ,

*Io, Aurelios Philopappos, al dolcissimo padre Aurelios Sisinnios ho posto questa
tomba per il ricordo.*

*Il figlio amato e devoto a suo padre, il famoso Sisinnios,
tre volte beato e quattro volte felice,
pose questa stele sulla tomba. Se qualcuno
la danneggia, avrà a che fare con la collera di Dio immortale.*

*Questo tumulo di terra contiene Gerontios, che più di tutti
gli uomini si occupò della grazia di Dio sulla terra,
mentre era vivo: ora la morte e il destino l'hanno sorpreso.*

*Paula, diaconessa di Cristo beato,
me, la tomba del caro fratello Helladios,
ha costruito, fuori dalla patria, connessa con le pietre,
a custodia del suo corpo, finché la tromba che fortemente
risuona risveglierà i mortali secondo le leggi di Dio.*

*Qui la terra ricopre un eroe saggio e assai nobile:
ad Abbu Kome sono stato allevato, e ora giaccio a Pithoi.
Io, Aurelia Kyria, ho posto questa tomba per il mio dolcissimo sposo Miros,
per il ricordo.*

*Il presbitero Nestorios qui giace.
Fu una stella che brillava nella Chiesa di Dio,
dove ebbe l'onore di apostolo di Cristo re.
Aurelios Diomedes qui giace.*

*Ora tu desideri sapere chi sono io, straniero, e da dove vengo?
Vengo dalla legione di quelli che hanno in alto il grandissimo re;
qui riposo con i miei fratelli e la madre vergine,*

οὐδὲ π[α]ραλ]ημφόμενος βασιλεὺς μέγας ἔ[ξ]ει παρ' ἀτῶ,
Νεικηφόρος Αὐξανούσῃ μητρὶ ἅμα τοῖς ἀδελφοῖς μνήμῃς ἔνεκεν.

SGO 14/06/17 (Licaonia, Laodicea, dopo il 275, esametri di fattura imperfetta)

1 ---]α Νικηφο[ρ ---] ἀρίστους πολ [---
--- μνήμῃς χάριν ἐξετέλε[σαν]·
[ι]ετήλη κατέγραψαν πόρων ἄ<θ>λων [έ]χετο τιμή
τετράωμον δὲ υκον πιετῶς ἐκτίσατο τοῦτον
5 χωροῦ<ν>τα σύεννον καὶ τέκνα πολλοαγάπητα·
οὔτε γὰρ ἐν ζωῇ οὔτοι ἐχωρίσθησαν ἄνφω
καὶ πάλιν θανόντες ἐν ἐνὶ σπηλέω κατάκιντε·
πόθον γὰρ μέγαν ἔσχον ἰς ἀλλήλους ὀρόωντες.
ἰετήλην δὲ ταύτην θεὸς ἄφθιτος ἔστηεν αὐτός
10 καὶ κόποι οἰκῆοι καὶ τέκνων προέρεσις ἐσθλή.
τίς δ' ἂν τῇ τίτλω ταύτῃ κακὴν χειρῶν προοενένκη,
λίψη οἶκον ἔρημον καὶ ορφανά
καὶ χήραν γυναῖκαν ἀλιτρεύουσαν κατὰ οἶκον.
ὑπὲρ μνήμῃς δ' ἀγαθῆς καὶ ἐπένου δόξαν ἔτευξαν.

SGO 14/06/18 (Licaonia, Laodicea, data incerta, esametri di fattura imperfetta)

νέος ἡλικί[η]ν ἔ]ρνος κλυτὸν ἐνθάδε κῆτε
᾽Ορεστῖνος πρεσβύτερος πάτερ[η]ς, κῦδο]ς δὲ τοκῆων.

SGO 14/06/19 (Licaonia, Laodicea, data incerta, esametri)

εἴμα τόδ' ἔστη[ε]αν αἰώνιον οἶκον ἑαυτοῖς
Παρθέ[ν]ις καὶ Λαδίκε[ια] ζῶντ[ε]ς ὁμοφρ[ο]σύνῃ·
ἡ [μὲ]ν Και[α]ρείας π[ά]τερ[η]ς, ὁ δ[ὲ] Λαοδι[κε]ίας.
εἰ δέ τις τῶ τ[ά]φω ἕτερον το[λ]μήσει κηδεῦ[σαι] προοείμου τ[α]μείω δώσει
(δηνάριον) ---

SGO 14/06/20 (Licaonia, Laodicea, data incerta, esametri)

1 ἀνέρα κудάλιμον ἀγανόφρονος ἡδ' ἀγαθοῦ
ὀλβίου πατέρος γαίης τ' ἐριβόλον ἀρούρης.
εἴμα τόδε κεύθι φιλήν ἐνὶ πατρίδι γαίῃ
Οὐαρελιανὸν κλυτὸν ἄνδρα βροτῶν ἀγαθῶν τε τοκῆων
5 εἰερέων ὄχ' ἄριστον ἔης ἐνὶ πατρίδι γαίῃ.
τοῦνεκά οἱ τόδε εἴμα ἐῖ θυγάτηρ καὶ ἄκοιτις

che il gran re accoglierà e terrà presso di sé.
Nikephoros alla madre Auxanusa insieme ai fratelli, in memoria.

...migliori
...per il ricordo hanno ultimato (questa tomba);
sulla stele scrissero di quanti premi ebbe l'onore.
Ottenne piamente questa tomba, dimora per quattro persone,
che ospita la sposa e i figli amatissimi;
questi ultimi nella vita mai si separarono,
e anche da morti giacciono in un'unica tomba a volte.
Quando si guardavano avevano grande affetto gli uni per gli altri.
Lo stesso Dio eterno innalzò questa stele,
le loro fatiche e il buon progetto dei figli.
Chi metterà la mano malvagia su quest'iscrizione
lasci la casa deserta, i figli orfani
e la moglie vedova errante nella casa.
Per la buona memoria e la fama della lode costruirono.

Qui giace un giovane di età, illustre virgulto,
Orestinos, presbitero della patria, orgoglio dei genitori.

Posero questa tomba come eterna casa per se stessi
Parthenios e Laodikeia, che vissero nella concordia.
La patria di lei fu Cesarea, di lui Laodicea.
Se qualcuno oserà seppellire un altro nella tomba, consegnerà al fisco una multa di
denari...

Un uomo illustre, figlio di un padre gentile, buono
e felice, ricoprono le zolle della terra.
Questa tomba ricopre nella cara terra patria
Varelianos, uomo famoso, figlio di buoni uomini e genitori,
di gran lunga il migliore tra i sacerdoti nella sua patria.
Perciò questa tomba la figlia e la moglie

ἔστησαν μνήμησ ἐπιτύμβιον ἐκτελέσαντες·
γαμβρὸς δ' ἦτοι πάντα τελέσσατο ἢ τάχ' ἅπαντες,
Ἄφθόνιος ᾧ τοκέει γλυκερῶ ἀμοιβῆς δῶρα τελέσσα.

SGO 14/06/22 (Licaonia, Laodicea, IV d.C., esametri)

1 + ἐνθ' ἄλοχος πινυτή [ἀν]δρὸς κρατεροῦ ὑπόκιτ[ε]·
τοῦνομα Οὐναυία π[ι]νυτόφρονος ἰδος ἔχ[ου]σα.
τῆς δ' ἦτυ χαρίεν [κὲ] ἐράμιον ἦτο πρόσωπ[ον],
5 ὄμματ' αὖ δ' ὄστε βοός. μιν[υ]θαδίη δ' ἐτελεύτα·
ᾧχετο δ' ἰς Ἀίδαο λιποῦσ' αὖ φάο[ε] ἠέλιου·
πῆδά τε νηπίαχ[ον] ἀριετῆρον τ' ἅμα πόσιν
[ἐ]κπάγλωσ ἀκάχηεν ἐπ[ὶ] ἐ[ῶ]νος ἀμέρθη·
αὐτὸς δ' ἀχνύμενος τήνδ' ἰετήλη[ν] ἀνέθηκεν.
τοῦνομα δὲ [πό]σιος Φρόντων φ[ρ]εσβύ[τε]ρος τε.
μνήμησ χ[ά]ριν].

SGO 14/06/95 (Licaonia, Laodicea, III-IV d.C.)

+ ὁ τῆς Τριάδος ἱερὸς ἐνθ' Ἡσύχιος σοφὸς ἀληθῆς πιστός
ἐ[ρ]γάτης Χ[ρισ]τοῦ) Ἰ(ησοῦ).

SGO 14/07/03 (Licaonia, Iconio, data incerta, esametri)

1 ἐνθάδε κεῖτε ἀνὴρ ἱερὸς με[γάλοιο] θεοῖο,
ὃς ἔνεκεν πρᾶότητος [ἐ]πουράνι[ον] κλέος ἦεν,
ἀρπαγεί' αὖ ταχέ[ως] ἀπ' ἐκκλησίης τε κὲ λ[α]οῦ,
5 Γρηγόριος τοῦνομ' ἔχων, [λα]οῦ σεμινοῦ μέγα κῦδος,
ἔ[πε]ρι γηθοσύνης αὖ θεῶ με[με]λημ[έ]νον ἀνδρα·
ζῶν γὰρ ἀνέστη[εν] ἐπὶ τύνβω τ' ᾧδ' ἐχάραξε.

SGO 14/07/04 (Licaonia, Iconio, data incerta, esametri)

+ Γοῦρδος ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐνθ' εὔδει ὄστε πέλεια
ἦεν ἐν ἀνθρώποις ἱερὸς θεοῦ ὑψίστου·
τῶ ἐτήλην Τροκόνδασ ὁ διάδοχος καὶ ὁπάων
τεῦξ' ἔνεκα μνήμησ καὶ κομῆσας ἐπὶ τύμβω.

SGO 14/08/01 (Licaonia, Perta, data incerta, esametri)

[X]ΜΓ

Πασικράτου κόρη πολὺ καλίστη Γλυκυθύμη

*gli eressero, terminando l'epitombio per la sua memoria.
Ogni cosa portò a termine il genero o tutti insieme.
Aphthonios ha concluso i doni di scambio per l'amato padre.*

*Qui giace la saggia sposa di un uomo forte,
di nome Venavia, dal bell'aspetto di prudente.
Il suo volto era grazioso e amabile,
gli occhi come di bovino; ma morì giovane.
Se ne andò all'Ade lasciando la luce del sole;
un figlio piccolo e lo sposo valente
addolorò terribilmente, allorché fu privata della vita.
Egli stesso, rattristato, pose questa stele.
Il nome dello sposo è Phronton, sacerdote.
In memoria.*

*Hesychios, sacerdote della Trinità, saggio, veritiero e fedele,
lavoratore di Cristo Gesù.*

*Qui giace un uomo, sacerdote del gran Dio,
che per la sua mitezza ottenne una gloria [celeste],
rapito presto dalla chiesa e dal popolo;
si chiama Gregorios, grande gloria del popolo santo,
ebbe la sua gioia nella Parola e fu caro a Dio.
Da vivo eresse questa tomba e vi fece incidere l'iscrizione.*

*Qui dorme Gourdos, uomo buono. Come una colomba
era tra gli uomini, sacerdote di Dio altissimo.
Trokondas, suo successore e compagno, pose per lui la stele
per la memoria e ne adornò la tomba.*

*Maria genera Cristo.
(Qui giace) la bellissima figlia di Pasikrates, Glykythyme,*

ἡ θανεν ἐν θαλάμῳ παναώρια ἔργ' ἰδῶγα
μνίαν ποιηράμενος Καβινειανὸς πόσις αὐτῆς
ἐν δὲ λίθῳ ξοάνῳ γράψας ἐπέθηκ' ἐνὴ τύμβῳ.

SGO 14/10/01 (Licaonia, Kana, IV/V d.C., esametri di fattura imperfetta)

- 1 τὸ[ν] κλυτὸν ἠ[γ]ητ[ῆ]ρα [θε]οῦ τόδε σῆμα κ[αλ]ύπτει
Δόμνον τὸ[ν] μ[ε]γάθυμον ἐπ[ί]κ[ο]πον ἐγ[θ]άδ' [ὀ]ρυ[κτό]ν.
τοῦδ' ἄ[λ]οχο[ς] κ[ε]δνή] κτήλην ἐπὶ τύ[μ]βῳ [ἔ]π[η]ξεν
5 σὺ φιλι[ί]οις τ[ε]κέεσσι, ΓΑ[---]ΡΑΗCO·
τὸν ἔρα[τὸν] πό[σι]ν ἐπιμύρε[ται] κοῦ[κέ]τι δ' ἐπι[λή]ξει,
λάχ[ε]το γὰρ α[ὐ]τὸς μακ[ά]ρω[ν] [χῶ]ρον ἀμειβόμενος.

SGO 14/11/01 (Licaonia, Lystra, III d.C., esametri di fattura imperfetta, v. 2 ipermetro)

- 1 + τίς ε' ἀπὸ [---]οις ἤρπ[α]σε βάκκα]νος ἼΑδης
κὲ γάμον κουρίδιον καὶ συνζοιγί[ην καὶ Α]ῦρ. Μάγνον κλυτὸν ἄνδρα
κὲ οὐποτέ τις ἐνεὶ βουλῇ νικ[η]κεν βρότος ἄλλος
ἔπτα μηνῶν παετον ἐν μεγάλοισιν ἔλιψας
5 καὶ Δόμνον πενθερῶ πεικρὰ δάκρυα κατέλιψας
μνήμηρ χάριν τῆς <ο>ῆς ἀνέστηκεν τόδε σῆμα.

SGO 14/12/01 (Licaonia-Isauria, data incerta, esametri)

- 1 ["ὠ ξ]έν", ἐγὼ παριόντι, "φιλήκ]οε χαῖρε," ἐγ[έ]π[ω]. "τ[ί]ς;"
"[---]νοιοι μακ[ρ]οῖ[ς] ἐφύ[τ]τευεν ἀρο[ύ]ρη.
λί[ς]---]ένοιοι, σὺ δέ μοι χαρίσα[ι]ο προσελθών.
καὶ τ[---]φθε[---] [ἐπ]έεσσι, μαθὼν δὲ σαφῶς ὅτι Νέκτωρ
5 Τηλ[...]δη[...].τερος μετρίων, χηρῶν ἐπαρωγός,
παρθέ[νου ἐν]κράτης ὁ διάκονος, ἐσθλὸς ὑπουργός[ς],
[εὐ]εβί]ης θεσαυρὸς ἐπαρχίης ἐπίλεκτος,
δόγ[ματος οὐ]ρανίου ὁ διδάκκαλος ἠῖθέοισιν,
καὶ σοφός [ἐν μερόπ]εσσι δικασπός ἐπλετο πιετός·
10 ἡγεμόσιν ξ[υ]νέδρευον, ἴ[σ]ασι δὲ μυρία φῦλα·
κα[ί] μνηστῆρες φιλότιτος ἐμ[ῆ]ς [κεδν]ῆ[ς] σοφίης τε
σπεῖ[ον] ἐμοὶ στενάχων, ἀπὸ σ[ω]---]ν πάλι χαίρων,
ἡμετέρης φιλίης μεμνημένος [ἡ]μα[κ]τα πάντα.
τὴν σεμνὴν φιλάδελφον ἐμ[οῖ] [παρά]κοι[τι]ν ἀρίστην
15 Τηλεφίδην Μάμμειν [ἡ] τε ἡν γενε]ῆ ἱερέων,
πιε[τ]ῆν ἐνκράτης οἰκονόμον, ἐγ[θ]άδ' ὀμ[ο]ίας

*che nel talamo morì prima del tempo, esperta in tutte le faccende della casa.
Il suo sposo Sabinianos la ricorda
e pose sulla tomba una pietra scolpita.*

*Questa tomba ricopre l'illustre guida di Dio,
Domnos, il magnanimo vescovo qui seppellito.
La sua sposa prudente pose la stele sulla tomba
insieme ai cari figli...
Piangere l'amato sposo e non cesserà mai.
Egli in cambio ha ottenuto il paese dei beati.*

*Quale Ade invidioso... rapì te
e le nozze legittime, e l'unione, e Aurelios Magnos, uomo illustre?
Nessun altro mortale lo vinse nelle riunioni del consiglio.
Nella casa hai abbandonato un bimbo di sette mesi
e al suocero Domnos hai lasciato lacrime amare.
Per il tuo ricordo pose questa tomba.*

*«Salve, straniero che ami ascoltare», dico al passante. «Chi sei?».
«Colui che con molta [fatica] coltivò questa terra.
Ti prego di restare qui, fammi un favore e avvicinarti.
... Sappi chiaramente che io fui Nestor,
... protettore dei benestanti e delle vedove,
difensore della castità delle vergini, buon servitore,
tesoro scelto di devozione per la provincia,
per i giovani maestro [dell'insegnamento celeste],
giudice saggio e fedele tra i mortali;
partecipai al consiglio con i governanti, innumerevoli persone mi conobbero.
Ricordandoti del mio affetto e della mia prudente sapienza
fa' un'offerta per me, gemi e... continua il tuo viaggio con gioia,
ricordandoti della nostra amicizia per sempre.
La mia illustre, ottima [sposa] che ama i fratelli,
la Telefide Mammion, stirpe di sacerdoti,
fedele amministratrice della moderazione, qui*

μνή[---]μης τε χάριν θεράπεναν Ἴ(ησο)ῦ,
[---]ος, ὅχ' ἄριστος ἐν ὕμνοισι,
τεῖσεν ἀπὸ σφετέ[ρ ---]
20 [ἄς]ματα καλά φράσουσι καὶ ἐσσομένοις[ι πυθέσθαι]."

SGO 15/02/07 (Galazia, Ancyra, IV d.C., distici elegiaci)

1 + ἡλικίης γερασόν, πιτυτῆ γερασώτερον αἰα
Λολ(λ)ιανὸν λαγόνων ἔνδον ἐλοῦσα πύθει·
ἄνδρα τὸν ἐν φθιμένοις καταρίθμιον· ἀλλὰ καὶ ἔμπη
ἀθανάτου ζωῆς εὐράμενον βίοντον.
ἄλλως.
5 + σῶμ' ἀρετῆς τόδε ἀνδρὸς ἀμύμονος ἔνδον ἐλοῦσα
γῆ κατέχει ψυχῆς πρὸς θεὸν ἵπταμένης
ἔργα σαιοφροσύνης ἀρετῆς βίον ἥθεα κεδνά
Λολλιανοῦ προτέρου πάντα ἀπομαξαμένου.

SGO 15/02/08 (Galazia, Ankyra, data incerta, distici elegiaci)

1 ... ἐνθαδε κε[ῖτ]αι
ης ἀρετὰς κρύπτειν οὐ [δύ]ναται θάνατος·
η κλεινὸν μὲν ἔχουσα πόσιν κλεινοὺς δέ τε παῖδας
τὴν ὁδὸν εὐσεβείως ἦνυσε τὴν βιότιου.
5 Τοῦνεκα τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν πληθεῖσα μετῆλθεν
ἐκ βροτέης δόξης ἐς κλέος οὐρανιον. +

SGO 15/02/13 (Galazia, Ankyra, IV d.C., esametri)

Σαβεῖνος ὅχ' ἄριστος Χρειατοῦ ἱερεὺς μεγαλοῦ
ζωὸς ἐὼν τόδ' ἐτεύξεν ἐῆ ἐνὶ πατρίδι γ[αίη].

SGO 16/06/01 (Frigia, Eumeneia, data incerta, distici elegiaci e trimetri)

1 [οὐνόμασιν σεμνοῖσιν] ἰσόψηφος δυεὶ τούτ[ο],
Γάιος ὡς ἅγιος, ὡς ἀγ[α]θὸς προλέγω.
ζωὸς ἐὰν τοῦτον τύμβον τις ἔτευξεν ἑαυτῷ;
Μούσαις ἀκηθεῖς Γάιος πραγματικός,
5 ἦδ' ἀλόχῳ φιλίῃ Τατίῃ τέκεσιν τε ποθητοῖς,
ὄφρα τὸν ἀΐδιον τοῦτον ἔχωσι δόμον
ἐν Ρούβῃ μεγάλῳ θε(ο)ῦ Χρ(ι)στοῦ θεράποντι.
[ο]ῦκ ἔσχον πλοῦτον πολὺν εἰς βίον, οὐ πολὺ χρῆμα,

... *serva di Gesù,*
... *di gran lunga il migliore nel canto degli inni,*
ha onorato...
eseguiranno i bei canti (?) perché [siano noti] anche ai posteri».

Venerando per l'età, ma ancor più venerando per la saggezza, la terra
ha preso Lollianos nel suo seno e lo lascia imputridire,
uomo annoverato fra i morti; eppure
ha trovato la vita immortale.

Questo corpo di un irreprensibile uomo di virtù l'ha preso dentro di sé
la terra e lo trattiene, mentre l'anima è volata verso Dio;
opere di moderazione e virtù, costumi di vita integerrimi
furono di Lollianos, puro in tutto.

... *Qui giace, una donna*
le cui virtù la morte non è in grado di nascondere;
ebbe un marito illustre e illustri figli,
percorse piamente la via della vita.
Perciò, sazia di beni terreni, passò
dalla fama mortale alla gloria celeste.

Sabinos, di gran lunga il miglior sacerdote del grande Cristo,
mentre era ancora vivo realizzò questo monumento nella sua terra patria.

Io, Gaios, il cui nome ha lo stesso valore [di due nobili parole],
di ἅγιος e di ἀγαθός, questo proclamo.
Chi da vivo si realizzò questa tomba?
Il pragmatikos Gaios, esperto delle Muse,
per sé, la cara sposa Tatia e gli amati figli,
perché abbiano questa casa eterna
con Rubes, servo del gran Dio Cristo.
In vita non avevo una grande ricchezza, non un gran patrimonio,

10 γράμμασι δ' ἠκρήθην ἐκπονέσας μετρίοις·
 ἐξ ὧν τοῖσι φίλοιεν ἐπή[ρ]κεον ὡς δύναμίς μοι,
 σπουδὴν ἦν εἰχ[λ]ον πᾶσι χαριζόμενος.
 τοῦτο γὰρ ἦν μοι τερπ[νόν] ἐπαρκεῖν εἴ τις εχρηζε[ν],
 ὡς ἄλλων ὄλβος τέρψιν ἄγει κραδίη.
 μηδεὶς δ' ἐν πλούτῳ τυφ[ω]θεὶς γαῦρα [φ]ρονεῖτω·
 15 πᾶσι γὰρ εἶς Ἰσθμὸς καὶ τέλος ἐστὶν ἴσον.
 ἔστιν τις μέγας ὧν ἐν κτήμασιν; οὐ πλεον οὗτος,
 ταῦτό μέτρον γαίης πρὸς τάφον ἐκδέχεται.
 σπεύδετε, τὴν ψυχὴν εὐ[φ]ραίνετε πάντοτε θνη[τοί],
 [ὡ]ς ἡδὺς βίωτος, καὶ μέτρο[ν] ἐστὶ ζοῆς.
 20 ταῦτα, [φί]λοι· μετὰ ταῦτα τί γὰρ πλεον; οὐκέτι ταῦτά.
 στήλη ταῦτα λαλεῖ καὶ λίθος· οὐ γὰρ ἐγώ.
 θύραι μὲν ἔνθα κα[ὶ] πρὸς Αἴδαν ὁδοί·
 ἀνεξόδευτοι δ' εἰς[ὶν] ἐς φάος τρίβοι·
 οἱ δὲ δίκαιοι πάντο[τ'] εἰς ἀνάστασιν
 25 [...]οδε[...].ουσι το[ῦ]το θυγα[μέων] θεός

 --- ποιμ[ένα]
 το --- ἀ[νάστα]σις.

SGO 16/06/02 (Frigia, Eumeneia, II/III d.C., esametri)

1 Ζμύρνα σε τὰν περὶ κάμινον ἐγείνατο, Γελλία σεμνή,
 Εὐμενέων δ' ὑπέδεκτο κλυτὸν πέδον· ἀλλὰ σὺ μούνα
 καλλοσσύνα προφέρεις ἐκλέα φῶλ[λ]α γυναικῶν·
 δῶκε δέ σοι σοφίην θεὸς οὐρανῶ ἐνβα[σιλεύων],
 5 ὄφρα τεδὸν φιλέουσα πόσι[ν] κλέος ἀφθιτον ἔξεις,
 κίρναμέ[νη] κάλ[λ]ει σοφίην ἀρετὴν τε τε[λεείαν].
*Φλ. Παλλίων τὸ μνημεῖον ἐποίησε ἑαυτῶ καὶ Κλα. Γελλί[α τῆ] γυναικί· εἰ δέ
 τις ἕτερον θῆ[σει], δάσει τῶ [φί]κω (δην.) /γ· τὸ ἀγ[τίγραφο]ν ἀπετέθη εἰς ---*

SGO 16/06/03 (Frigia, Eumeneia, data incerta, trimetri, v. 1 ipermetro)

[dedica della tomba per una famiglia; divieto di seppellire altri e formula di maledizione:]

ἐτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται τεθῆναι χωρὶς τῶν προ[ε]λεγμένων·
 ος δὲ ἂν ἐπιτηδεύσει, ἔσται αὐτῶ πρὸς τὸν ζῶντα θεὸν
 καὶ νῦν καὶ ἐν τῇ κρισίμῳ ἡμέρῳ.

*ma negli scritti ero esperto e mi esercitavo con impegno.
 Così portavo aiuto agli amici come riuscivo,
 offrendo a tutti lo zelo che avevo.
 Questo mi era gradito, aiutarli se qualcuno ne aveva bisogno,
 come la ricchezza rallegra il cuore degli altri.
 Nessuno s'insuperbisca per la ricchezza e abbia pensieri arroganti:
 per tutti vi è un solo Ade e uguale è la fine.
 C'è qualcuno che è grande nelle ricchezze? Non è maggiore,
 ma uguale la quantità di terra che riceve per la tomba.
 Affrettatevi, rallegrate sempre la vostra anima, mortali,
 affinché la vita sia dolce, cosa che è la misura della vita.
 Questo è tutto, amici. E poi che c'è di più? Non vi è nulla di più.
 Queste cose le dicono la stele e la pietra: io non ci sono più.
 Qui vi sono le porte e le vie che conducono all'Ade:
 le sue strade non si possono ripercorrere all'indietro verso la luce.
 Ma i giusti sempre risorgeranno.
 Questo il Dio degli eserciti...

 pastore...
 ... risurrezione.*

*Smirne ti generò illustre, Gellia santa,
 ti accolse la famosa terra di Eumeneia; ma tu sola
 per la tua bellezza superavi la celebre stirpe delle donne;
 Dio che regna in cielo ti diede la saggezza,
 affinché amando il tuo sposo ottenessi la [gloria] imperitura,
 unendo alla tua bellezza la sapienza e la virtù perfetta (?).
 Flavius Pollio realizzò questa tomba per sé e per la moglie Claudia Gellia;
 se qualcuno vi porrà un altro, consegnerà al fisco 3000 denari...*

*Nessun altro può esservi posto senza previa autorizzazione.
 Chi lo farà avrà a che fare con il Dio vivente
 ora e nel giorno del giudizio.*

1 καλὸν τὸ γηρᾶν, καὶ τὸ μὴ γη[ρ]ᾶν τρις χεῖρω κακόν.
καλὸν τὸ θνήσκειν οἰς τὸ ζην υβριν φέρει.
παρῆν τὸ γῆρος καὶ φέρει προσοπεῖον.

SGO 16/06/04 (Frigia, Eumeneia, 200-250 d.C., trimetri)

ἐμοῦ θανόντος καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων
οὐκ ἂν ἀνύξει τύμβον ἢ βλάψει τάφον,
πολλῶν ἀώρων περιπέσοιτο συνοραῖς.

SGO 16/07/02 (Frigia, Ierapoli, 216 d.C., esametri di fattura imperfetta, v. 2 pentametro)

1 [ἐκ]λεκτῆς πό[λε]ως ὁ πολεῖ[της τ]οῦτ' ἐποίη[σα]
[ζῶν ἴ]ν' ἔχω φανερ[ῶς] σώματος ἔνθα θέειν
οὔνομα [Ἄ]λέξανδρος Ἄντ[ῶ]νίου, μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ.
οὐ μέντοι τύμβ[ῳ] τις ἐμῷ ἕτερόν τ[ι]να θήσει·
5 εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων τα[μ]εῖω θήσ[ει] δις[χ]εῖλια [χ]ρυσᾶ
καὶ [χ]ρηστῆ πατρίδ[ι] Ἱεροπόλει [χ]εῖλι[α] [χ]ρυσᾶ.
ἐγράφη ἔτει τ' μηνί σ' ζῶντος. εἰρήνη παράγουσιν καὶ μνησκομένοις περὶ ἡμῶν.

SGO 16/31/11 (Frigia, Appia, data incerta, esametri)

1 εἶστακο δὴ ζῆνε καὶ ἀνάγνωθι τοῦτο γράμμα.
ἐνθάδε σῆμα τέτυκτο ἐπικόπου ἀνδρὸς ἀγαθοῦ·
οὔνομα κληζόμενος Ἑορτάσιος φίλος ἀνδρῶν,
τίμιος εὐνοῦχος ἀεὶ θεὸν λιτανεύων·
5 ὃς νέος ᾧ ἔθανεν ἀκηδέα πάντα προλίψας
στέμμα τε λιτουργῶν καὶ ἐκκλησίαν πολύτιμον·
μητέρα θρηνοῦσαν, τὴν ἐν νεότητι καμοῦσαν
χή[ρος]ύνη στυγερᾶ νεώτερον ἄ[νδ]ρα προθίκα·
λήσατο δὴ πάν[των υ]ῖὸν θρέφασα ἄριςτο[ν],
10 [εὐδοκί]α λαοῦ πολὺ φ[έρ]τατον ---

SGO 16/31/12 (Frigia, Appia o Soa, data incerta, esametri, vv. 3 e 6 ipermetri)

1 ἐνθάδε γῆ κατέχει Δόμνον μέγαν ἰστρατι[ώ]την
τὸμ πάσης ἀρετῆς καὶ ἐν ἀνθρώποις φανέντα,
τὸν τὰ τοσαῦτα καμόντα καὶ ἐνδοξότατον μέγαν ἰστρατιώτην.
ἐξήκοντα ἐτῶν ἔθανον ζήσας ἐπιτίμως.
5 Κύριλλά μου σύνβιος ἦν, μετὰ ἧς ἔζησα ἐπιτίμως.

*È bello (?) invecchiare, e il non invecchiare è un male tre volte peggiore.
È bello morire per quelli a cui la vita arreca solo ignominia.
La vecchiaia è vicina e porta una maschera.*

*Chi aprirà la tomba o danneggerà la sepoltura
di me defunto, di mia moglie e dei miei figli
vada incontro alle sventure dei molti morti prima del tempo.*

*Io, il cittadino della città eletta, ho realizzato questa tomba
da vivo per avere qui un luogo ben visibile dove porre il mio corpo;
il mio nome è Alexandros, sono figlio di Antonios, discepolo del santo Pastore.
Nessuno porrà nella mia tomba un altro,
altrimenti consegnerà al fisco dei Romani duemila monete d'oro
e alla buona patria Ierapoli mille monete d'oro.
Scritto nell'anno 300, nel sesto mese, mentre ero in vita. Pace a quelli che passano e
si ricordano di me.*

*Fermati, straniero, e leggi quest'iscrizione.
Questa è la tomba di un vescovo, uomo illustre;
fu chiamato Heortasios, fu amato tra gli uomini,
eunuco stimato, che sempre pregava Dio.
Morì giovane, lasciando presto tutto ciò di cui non ci si deve preoccupare,
la corona dei ministri, la chiesa assai venerata,
la madre gemente, che nella giovinezza soffrì
per una triste vedovanza, seppellendo il giovane marito;
ma dimeticò tutto allevando il nobile figlio,
[nell'opinione] della comunità di gran lunga [il migliore]...*

*Qui la terra ricopre il grande soldato Domnos,
che risplende tra gli uomini per tutta la sua virtù,
che tanto faticò, famosissimo, grande soldato.
Sono morto a sessant'anni dopo aver vissuto onorevolmente.
Kyrilla fu mia sposa, con lei ho vissuto onorevolmente.*

Κύριλλον τέκνον ἰχον, πάνμουςον ἐνδοξότατον μέγαν ἄνδρα.
τριάκοντα ἐτῶν ἔθανον, λύπηρα δὲ πάντας·
τέκνα Κυρίλλου ἀφορθανῆ, ὧν κῆ τὸ οὖνομα λέξω.
[Seguono i nomi nella sezione non metrica]

SGO 16/31/13 (Frigia, Appia o Soa, data incerta, esametri di fattura imperfetta)

1 οὐδὲς γὰρ ἀθ[ά]νατος, εἰ μὴ μόνον ἱε θεὸς αὐτός,
ὁ πάντων γεν[ετῆ]ρ κὲ πᾶσι τὰ πάντα μερίζων.
οἰτι[νες ἐν]θάδε κῖνται, ὧν τοῦνομα γράμ[μασι λέξ]ω
πρῶτον μὲν Τρόφιμον, μετέπιτα δ' Ἀντέρως υἱός,
5 κὲ θυγάτηρ Γλύκη, Ἀλεξανδρία δὲ νύμφη.
[Nella sezione non metrica seguono altri nomi]

SGO 16/31/14 (Frigia, Appia o Soa, prima del 250 d.C., esametri)

1 ἔνθα βροτὸς κατάκιτη ὁ τίμιος καὶ πᾶσι ποθητός
Τρόφιμος Ἀντέρως,
ὃς σοφίη καὶ γνώμη καὶ ἐπιστήμη δὲ [μ]άλιστα
πατρίδος προϊεστάμενος βουλῆ καὶ γνώμην ἀπάντων,
5 πλήρωσας τὰ ἔτη, ἅπερ θεὸς ὥριεν αὐτῷ,
ἐκτελέσαντα δάνος ὅπερ πᾶσι δάνιον ἔστιν.

SGO 16/31/15 (Frigia, Appia o Soa, III d.C., esametri)

1 Αὐρ. Ἀθηνόδοτος Δοκιμεὺς τεχνίτης ἐποίησε τὸ ἔργον.
ἔνθα χθὼν κατέχει Ἀκάκιον σφύροναν ἄνδρα,
Μηνοδώρου υἱόν, θεοτίμητον ἀληθῆς,
[γν]ήσιον ἐν κόσμῳ ἔης πάτρης κατὰ πάντα·
τριάκοντα ἔτη ἐν χηροσύνῃ ὑπομίνας,
5 μουνόγαμος μόνον τεύξεν τέκνον ἐν βιότοιο,
τοῦνομα Λουκίλλαν τὴν σφύρονα, τῷ πατρὶ κῦδος·
δῶκεν δ' αὐτὴν ἀνδρὶ ἐφ' ἐλπίσι γηροκομηθῆν
ἀνεψιῷ Τροφίμῳ· τύχαν δὲ κακῶν ὑμενέων,
ὅκτ' κὲ δέκα μῆνας μεθ' αὐτὸν οὐκ ἐβίωσεν·
10 πικραὶ γὰρ Μοῖραι ἴσους μίτους ἐπέκλωσαν
μητρὶ κὲ θυγατρὶ ὅμοια Πρωτεσιλάου.
Δόμνη σεμνοτάτη τύμβοις ἰδίοις δὲ κῖται·
τριάκοντα ἔτη θυγατέραν κατέλιψε,
τεσσαρέτη πάλιν αὐτὴ τὸν πατέρα ἐπρόαξεν·

*Ebbi un figlio, Kyrillos, uomo colto, famosissimo, grande.
(Io, Kyrillos,) sono morto a trent'anni, rattristando tutti.
Prima del tempo sono morti i figli di Kyrillos, di cui dirò i nomi.*

*Nessuno è immortale, se non l'unico Dio solo,
padre di ogni cosa e che tutto spartisce fra tutti.
Qui giacciono coloro dei quali dirò i nomi nell'iscrizione;
il primo è Trophimos, poi suo figlio Anteros,
la figlia Glyke, la sposa Alexandria.*

*Qui giace un mortale stimato e rimpianto da tutti,
Trophimos, figlio di Anteros,
che per la sapienza, l'intelligenza e soprattutto la scienza,
il consiglio e la pianificazione di ogni cosa fu a capo della patria;
completò gli anni che Dio stabilì per lui,
rendendo il prestito della vita che è per tutti.*

*L'artigiano Aurelios Athenodotos da Dokimeion ha realizzato quest'opera.
Qui la terra ricopre Akakios, uomo morigerato,
figlio di Menodoros, davvero onorato da Dio,
in tutto venerato nella sua patria.
Restò trent'anni nella vedovanza,
ebbe una sola moglie e in vita generò un'unica figlia
di nome Loukilla, la casta, il vanto del padre.
La consegnò a un uomo con la speranza di essere curato da vecchio,
al cugino Trophimos; ma ebbero in sorte un triste matrimonio:
ella non visse con lui neppure diciotto mesi.
Le amare Moire filarono un uguale filo
per la madre e la figlia, simile a quello di Protesilao.
Nella sua tomba giace la nobile (madre) Domna;
a trent'anni lasciò la figlia,
essa precedette il padre dopo quattro anni;*

- 15 τύμβοις παππίοις μετὰ τοῦ πατρὸς ἐνθάδε κίτη.
 ἄνδρες πρεσβύτατοι καὶ ὁμήλικες ἠδὲ νέοι τε,
 δῆριν πρὸς τίναν ἔσχον; οὐ πρὸς νέον οὐδὲ γέροντα·
 τιμῇ τῇ μεγάλῃ παρὰ πάτρης παρεπέμφθη·
 θεὸς πού μ' ἐκέλευεν ἢ Πλουτεῖ ἢ Παραδίζω·
 20 μισθοὺς ἀντιλάβοιτε παρ' ἀθανάτου θεοῦ αὐτοῦ·
 ἔμοι γὰρ οὐ μελέτη· κακὸν κόσμον κατέλιψα.
 τὴν φραγῖδα θεὸς ἔμοι τέκνω διαώζει·
 θνητὸς ἐν ἀθανάτοις Ἀβρὰμ κ' ὀλίποις τετύχηκα,
 θεῶ δουλεύω, Παραδίζοις κατοικῶ.

SGO 16/31/17 (Frigia, Appia, data incerta, esametri)

- 1 παιδείας μέτοχος καὶ ἀνάγνωθι τοῦτο [τ]ὸ εἴμα,
 τινος χάριν μνήμη γράμμασιν ἐν[τε]τύπ[ω]τη.
 Ζωτικὸς ἐνθάδε κεῖμη ὑπὸ χθόνα τήνδε κ[αλύπτ]ρη[ν].
 οὐκ ἔφυγον πατρίδας βουλή [παλάμης]ιν [ὄνης]ας.
 5 ἀλλὰ θεοῦ βουλαῖς κ[ε] ἄν [τ]έλος ἤλθον [ἀ]π[άν]των.
 εἰ δὲ θέλις τὸ ἀληθῆ, ὦ ξεῖνε, πυθέσθιν,
 κάρξ ἐν γῆ ἀ[π]όκειται [ο]θεν καὶ ἐλήφθη,
 ψυχὴν δὲ θεὸς ᾤκεν οὐρανίοις ἐνὶ [ζ]ῳαῖν.
 λεῖψα δ' ἐμὴν γαμετὴν χήρην ἐνὶ οἴ[κ]ῳ
 10 Ἀμμίαν, ἣ ζῶν [εὐφ]ράν[θ]ην καὶ νέκος ὦν ἐταίρη.
 Κάλλιπα καὶ [θ]υ[γ]άτραν, Φιλοπάτραν, οὔνομα χρηστὸν,
 ἐλπίδα εἰς γῆρας καὶ ἀνάπαυμα τεκούρη.
 ἣ καὶ τύμβον ἔμοι μνήμης χάριν ἰδρυσεν ἔνθα.

SGO 16/31/75 (Frigia, Appia, III d.C.)¹³²⁷

Ἀὐρ(ήλιοι) Κυριακός/ε καὶ Ἀριστογείτω/ν συνό[μ]ημοι]

- 1 Ἀὐρ. Στεφάνῳ πατρὶ τῷ ἑαυτῶν
 πρεσβυτάτῳ ἐννόμῳ οὐρανίου βασιλῆος
 εὐσεβεῖν ἐρίτιμον ἐνὶ φρεσὶν ἀσκήσαντι
 ζήσαντι εὐγῆρος χάριν μνήμης ἀνέθηκαν·
 5 ἔπιτα Ἐρμιόνη ἀλόχῳ Κυριακὸς
 γλ'υκυτάτη συμβεῖφ εὐγνώμονι παρὰ πᾶσιν
 τῇ τὸ φιλάνδριον στέμμα ἀπενενκαμένη

*qui giace con il padre nella tomba del nonno.
 Uomini anziani, coetanei e giovani
 con chi contesero? Né con un giovane né con un vecchio.
 Con grande onore fui portato nella tomba dalla patria.
 Dio mi ha ordinato: o l'inferno o il paradiso.
 Che voi riceviate in cambio la ricompensa dallo stesso Dio immortale.
 A me non interessa: ho abbandonato il mondo cattivo.
 Dio salva me, suo figlio, tramite il sigillo:
 io, mortale, ho ricevuto in sorte il seno immortale di Abramo,
 sono servo di Dio, abito il paradiso.*

*Tu che sei istruito, leggi anche questo monumento,
 e apprendi per chi la tomba reca l'iscrizione.
 Io, Zotikos, qui giaccio sotto questa terra che mi copre.
 Non ho evitato [di giovare] alla patria con il consiglio [e con le mani],
 ma per volere di Dio sono giunto alla fine di tutti.
 Se vuoi conoscere la verità, straniero,
 la carne giace nella terra, dalla quale fu tratta,
 ma l'anima l'ha salvata Dio tra i viventi del cielo.
 Ho lasciato mia moglie vedova nella casa,
 Ammia, che da vivo mi rallegro e che anche da morto è mia compagna.
 Ho lasciato anche una figlia, Philopatra, nome propizio,
 speranza per la vecchiaia e riposo per la madre.
 Essa qui mi ha anche posto la tomba per il ricordo.*

*I fratelli Aurelios Kyriakos [e Aristogiton]
 al loro padre Aurelios Stephanos,
 giusto presbitero del re celeste,
 che esercitò la preziosa pietà nel cuore
 e che visse una felice vecchiaia, dedicarono (questa tomba) per il ricordo.
 Inoltre Kyriakos (ha costruito la tomba) alla moglie Hermione,
 dolcissima compagna di vita, saggia in tutto,
 che recò una corona di amore per lo sposo*

¹³²⁷ L'indicazione di Merkelbach e Stauber per il metro è «Rhythmisch gegliederte Verse, zwei Hebungen im Halbvers» (2001, 251).

κονλοτάτη μοίρη τὸ φάος προλιπούσῃ
 καὶ βεῖον καὶ τέκνα τὰ φιλοστόργως ἀνέθρεψεν
 10 Κύριλλαν Στέφανον Ἀλέξανδρον νήπια ἔτι νῦν,
 ὄμφρακά τε Δόμναν νήπιον ἔτι πάντων
 μητέρα τ' εὐστοργον Ἐπίκτηειν καὶ γνησίους συνομήμους
 Κυριακὸν ἄνδρα ὃν γλυκυτάτως συνέζησεν
 χρόνον ὀλίγον φθονηθέντ[α] ὑπὸ μοίρης.
 15 ἀνθ' ὧν καλῶν μνησκόμενος μοίρῃ ἀνέθηκε
 χάριν πατρὶ καὶ συμβίῳ καὶ ἑαυτῷ ἔτι ζῶν.

SGO 16/31/77 (aggiunta: Frigia, Appia, dopo il 212 d.C.)¹³²⁸

1 Αὐρ. Εὐτυχὸς Μενάνδρ[ου]
 καὶ Πρόκλα τέκνω Κυρίλλω καὶ [νύ-]
 μφῃ Δόμνῃ καὶ ἐγγόνω Κυριακῷ
 καταλιπόντες τέκνα ὄρφανὰ
 5 Ἀλέξανδρον καὶ Πρόκλαν καὶ Αὐ[ρ].
 Εὐτυχὸς ἀδελφῷ Κυρίλλω καὶ ἐνα-
 τρὶ Δόμνῃ καὶ Εὐτυχιανῆς δασέρι
 [Κ]υρίλλω καὶ ἐνατρὶ Δόμνῃ·
 Χρηστῖανοὶ Χρηστῖανοῖς.

SGO 16/31/82 (Frigia, Appia, data incerta, esametri di fattura imperfetta)

1 Ἀκύλαν, καθορᾶς, κατέχ[ει] ξένε ουτος ὁ τύμβος,
 λι[τ]ουργὸν θεοῦ, ἀγγέλοις τε ποθητόν,
 λαοῦ προστάμενον, νόμῳ τ[ὰ] δίκαια φρονῶν·
 ηρθε [κ]έλε[υ]μα θεοῦ μετασταῖ[ν]αι εἰ[ς] ἀνάπαυσιν·
 5 ἐν δὲ δόμοις ἔλιπον Κύριλλαν παράκοιτιν·
 τούτων δ' αὖ πῆδες Τρόφιμός τε Πατρίκιός τε Κύρι[λ]λος
 ΜΕCΩΝΝΑΟΙC θεὸς δῶκεν κλέος ἄφθιτον ἐν μερόπεσσιν·
 οἱτοὶ μν[η]ράμενοι σὺν μητρὶ καὶ νύμφῃ
 Ἀμμίαει ἐποίησαν μνήμη χάριν.

*e per un destino... abbandonò precocemente la luce,
 la vita e i figli che allevò amorevolmente,
 Kyrilla, Stephanos, Alexandros, ancora piccoli,
 e l'ancora acerba Domna, libera da ogni (colpa),
 e la madre amorevole Epiktesis, i nobili fratelli
 e il marito Kyriakos, con cui visse dolcemente
 poco tempo e che fu invidiato dal destino.
 In memoria di tutte queste belle cose e del destino di morte dedicò
 questo dono al padre, alla sposa e a se stesso, ancora vivo.*

*Aurelios Eutychos figlio di Menandros,
 e Procla al figlio Kyrillos, alla sposa
 Domna e al nipote Kyriakos,
 lasciarono i figli orfani,
 Alexandros e Procla; Aurelios
 Eutychos al fratello Kyrillos, alla cognata
 Domna ed Eutychianes al cognato
 Kyrillos e alla cognata Domna.
 I cristiani per i cristiani.*

*Vedi, straniero, questa tomba contiene me, Aquila,
 servo di Dio, caro agli angeli,
 guida del popolo; avevo giusti pensieri, secondo la legge.
 Giunse l'ordine di Dio di partire per il riposo.
 Nella casa lasciai la sposa Kyrilla;
 i nostri figli furono Trophimos, Patrikios e Kyrillos,
 ... Dio diede la gloria imperitura tra i mortali;
 questi, serbandò la memoria, con la madre e le spose
 di nome Ammia realizzarono la tomba per il ricordo.*

¹³²⁸ L'indicazione di Merkelbach e Stauber per il metro è «Zeilen mit metrischen Brocken» (2001, 254).

SGO 16/31/83 (Frigia, Appia, 300 d.C. circa, metro vario)¹³²⁹

A

- 1 + ἐνθάδε τύνβος ἔχι [Μέ]γανδρον Καρικῶν λιπό[ντα] φάος Αἰελίοιο
τεσαράκοντα γὰρ ζήσας τελιοτάτους ἐνιαυτοῦς
αἴλυθον [i]c Αἶδα τὸν ἀφένγεα χῶρον.
μαὶ γὰρ τὸ θανῖν ἀλγινὸν, τοῦτο πᾶς[i] πρόκειται,
5 ἀλά με Πλουτεὺς
ἤρπασε κουριδίης γαμέτης Δημητριάνης
ἥς ἰστοργὴν οὐδ' ἐκ νεκύεσι λαθοίμη·
κὲ γὰρ φίλαισεν με πόσιν ἵσα Παινελόπτη
ἧ λιπ[ό]μην ἀταρβέα θρηῖνον,
10 ἀλὰ παῦση δάκρων πολυπενθὰς ἐμῖο,
ὄν Μοῖρα γάμον διέλυσε τάχος·
κλαῦσέ με κασιγνήτη Ἀμμιάς Τροφίμου
ἦ μοι πένθ[η] ἄδυτα Αἶδι συνέπενψεν·
γα[μβ]ρὸς γὰρ ἐμὸς Τελέσφορος [κασιγ]νήτοιο Ἀμμιάς πό[σι]c

B

- 15 [ἦ]δὲ κὲ ἄλος γα[μβ]ρὸς Ἀσκληπᾶς ᾧ ἐτ[έ]ραν ἰδ[ί]αν ἔδωκα θυ[γατέ]ρα Ἀμμίαν·
ὅς πενθε[ῖ] πένθιμα δῶρα
ἂ μν[ή]μης χάριν ἔλαβον ὧδε.
κλαῦσε δέ με κὲ Φλωρος πενθερὸς κὲ Ἀμμιάς πενθερὰ Ἰσχομαινοί
ὄν κὲ τὰ τέκνα τὸν ἐμὸν πότμον ὠδύροντο,
20 ᾧν κὲ δῶρα λαβὼν ἰc Αἶ[δ]ασο κομίζω·
ὄν δακρ[ύ]οισα πατρὶc κατεθά[ψ]ατο
πένθιμα θρηγήσαντες τύνβῳ ἀφενγῆ·
δῶρα πάτρης ἔλαβον κόμ[ν]εια τύνβῳ ἀφενγῆ·
ἀλλὰ τέκνα πατρὸς μνησθέντα γλυκύτη[τος]
25 Πατρίκις κὲ Ἀλέξανδρος κὲ Δημήτριος
ὄν τε ναίπιον ασα, πέντε δὲ θυγατέρες
Τροφινμιάνης κὲ Ἀμμιάς κὲ Δόμνα κὲ Κύριλλα κὲ Ἀλεξανδρία,
οἱ κὲ τύνβον ἐμοὶ μνήμης χάριν ἴδρυσαν ἔνθα
μάμαρον ἰστήλην, οἶκον βίον ἐλπίδα ταύτην.
C

- 30 [ὦ] τὸ καλὸν φάος ὃ λίπον ἐν μερόπεσσιν·
ἐγὼ γὰρ κῆμαι πολυβένθει τύνβῳ.

A

- Qui la tomba ricopre Menandros, figlio di Karikos, che ha lasciato la luce del sole.
Dopo aver vissuto quarant'anni compiuti
me ne andai all'Ade, luogo senza luce.
Infatti non è doloroso il morire, che è stabilito per tutti,
ma Plutone
mi ha rapito dalla legittima sposa Demetria,
il cui affetto non dimenticherò neppure tra i morti.
Amò me, lo sposo, come Penelope.
Le lasciai un lamento infinito.
Suvvia, cessa di piangermi, tu che tanto gemi!
La Moira ha dissolto così in fretta il nostro matrimonio.
Mi pianse mia sorella Ammias, figlia di Trophimos,
che per me mandò nell'Ade un lutto che non finirà mai.
Mio cognato è Telesphoros, sposo di mia sorella Ammia,*

B

- e il genero è Asklepas, al quale ho dato l'altra Ammia, mia figlia.
Egli gemendo mi offre i doni funebri
che qui ho ricevuto per il ricordo.
Mi piansero anche il suocero Phloros e la suocera Ammia da Iscome;
gemevano il mio destino i loro figli,
i cui doni io ricevo e porto nell'Ade.
Piangendomi la patria mi ha dato sepoltura,
gemevano sulla tomba oscura.
Ho ricevuto i bei doni della patria sulla tomba oscura.
Ma i miei figli che si ricordano della dolcezza del padre,
Patrikios, Alexandros e Demetrios,
che ho lasciato bambino, e le cinque figlie,
Trophimanes, Ammias, Domna, Kyrilla e Alexandraia,
qui per il ricordo mi hanno posto la tomba
e questa stele di marmo, che è mia casa, vita e speranza.*

C

- Oh, bella luce che ho lasciato tra i mortali!
Io giaccio in una tomba profonda.*

¹³²⁹ L'indicazione di Merkelbach e Stauber per il metro è «schreckliche “Verse”» (2001, 260).

κάλλιπον ἐν φθιμένοις με κέ Ἄειδος οἴκια ναίων.
 ἄπιθι, ἀναγνούς, διὰ βίου πράξας καλῶς,
 κάμοι συνεύχου τὴν κόνιν κουφὴν ἔχιν.
Αὐρ. Μένανδρος Καρικῶ ἀπ' Ἐπιοικίον τὴν θυγατέραν μου τῆ·ν
 προγεγραμμέναι[ν] [Ἄ]μμίαν ἧς πόσις Ἀσκληπᾶ[ς].

SGO 16/31/85 (Frigia, Appia, data incerta, esametri)

[--- τὸ]ν θεὸν σοὶ, μὴ ἀδ[ι]κήσεις ---]

- 1 πολλὰ, ξένοι, κάμνοντες ἐπὶ χθονὶ τῆδε πέπρωθη.
 εἰ [δ]ὲ θε[λ]ις, φίλε, γνῶθι ὅποῖος ἀνὴρ ἐνθάδε κῆται.
 Εὐτυχιανός, ω, κατάκνιται, ζω[ῆ]ς χρόνον ἡμιτελήςας,
 Κόρ[ρις] ἐπωνυμίας κεκλημένος ἐν μερόπεσσι,
 5 ὅς ἐπό[θ]ησε θεόν, λιπὼν τὸν κόσμον ἅπαντα.
 πολυτίμιος ἐνθάδε κῆται.
 [seguono i nomi]

SGO 16/31/87 (Frigia, Appia o Soa, data incerta, esametri)

- 1 τὸν Φιλοχρήστορα αὐθις ἐνὶ μεγάροισι φανόντα,
 τὸν πάσης ἀρετῆς μεμοιημένον εἵνεκα τιμῆς,
 σοὶ θεὸς ἀκαταφρονῖ χάριν ἔθετο καὶ πόθον ἠγῆ
 σοὶν ἀλόχῳ Νονῆ πατρὶ καὶ κῆ μητέρει τῆ σῆ
 5 οἷ σ' ἔτεκαν μεγάροισιν ἐνιπρεπέα τε λαοῖσιν
 ἠδὲ κασίγνητος Τρόφιμος κῆ γνήσιος ἄμφω
 ἄρχοντα πατρίδος λαοῦ καὶ πᾶσι ποθητὸν
 εὐξενίην ποθέοτα καὶ εὐσεβίην ἅμα πᾶσιν.
 σῆμά τέ οἱ τεύξας εἰδίης πραπίδες,
 στίλην γράψας μνήμης χάριν ἔθετο αὐτὸς σὺν ἀλόχῳ Νοννῆ οἷ τὰ τέκνα
 προέπειψαν, πάππων ἔτι ζώντων.
 μή τις ἐμῶν εἰδίων ἢ συγγενέων μνήματα λύσει
 ἢ τις τῶν ἀ[λ]λωπατριωτῶν ἔπιτα ὄστέα γυγμῶσι ἀνασκάψι δὲ τὸ πτῶμα
 ἐρχομένης κόλασιν ἐώνιον.
 Χρητιανοὶ Χρητιανοῖς παρεστήσαμεν τὸ ἔργον.

SGO 16/31/88 (Frigia, Appia o Soa, data incerta, esametri)

- 1 ἐνθάδε γῆ κατέχει Σωσθένης ἀνδρα πογητὸν
 καὶ κάλλι καὶ μεγέ·θι καὶ σ[ω]φροσύνη δὲ μάλιετα,
 τὸν πάσης ἀρετῆς καὶ ἐν ἀνδρῶσι κῆδος ἔχοντα.

*Mi hanno lasciato tra i morti, e abito le dimore di Ade.
 Va', dopo aver letto, e agisci secondo il bene nella vita,
 e prega per me, che la terra mi sia leggera.
 Io, Aurelios Menandros, figlio di Karikos, da Epioikion, ho seppellito la mia
 suddetta figlia Ammia, il cui sposo era Asklepas.*

*... Non violare (questa tomba).
 Stranieri, è destino che molto faticiamo su questa terra.
 Se vuoi sapere, amico, quale uomo qui giace,
 qui giace Eutyichianos, che solo metà del tempo della vita ha compiuto,
 che fu chiamato con il soprannome di Korris tra i mortali,
 che desiderò Dio e lasciò il mondo intero.
 Qui giace il molto stimato...*

*Philochrestor che si distingueva nella casa,
 iniziato a ogni virtù per il suo onore:
 Dio ti concesse una grazia non disprezzabile, di essere oggetto di rimpianto
 con la tua sposa Nonna, tuo padre e tua madre,
 che ti generarono illustre nella casa e nel popolo;
 con il tuo fratello Trophimos foste entrambi nobili,
 tu come guida del popolo della patria, rimpianto da tutti,
 tra tutti rimpianto per la tua ospitalità e la pietà.
 Con saggezza ha realizzato per sé la tomba
 e ha scritto la stele per il ricordo, la pose egli stesso con la sposa
 Nonna; li portarono alla sepoltura i figli, i nonni ancora vivono.
 Nessuno dei miei o dei parenti distrugga la tomba
 e nessuno degli altri concittadini scopra le ossa o dissotterri il cadavere, altrimenti
 incorrerà in un castigo eterno.
 Noi cristiani abbiamo posto quest'opera per i cristiani.*

*Qui la terra ricopre me, Sosthenes, rimpianto
 per bellezza, grandezza e saggezza;
 avevo la gloria di ogni virtù tra gli uomini.*

5 τριάκοντα ἐτῶν ἔθανον, λύπηρα δὲ πάντας,
καὶ πενθεροῦς [λύ]πηρα, ψυχὴν δὲ ἐμάρ[ν]α γυνηκός
μετὰ ἧς τ[ρ]ί[α] ἔτη συνέζηρα, ἀπὸ ἧς ἐν τέκνον ἔσχον.
ο[ί] δὲ γονῖς πρὸ ἐμοῦ ἐνθάδε κῆντη.
Ἄλεξανδρος πρεσβύτερος μετὰ τῆς συνβίου Ἀππης κα[ί] τῆς θυγατρὸς Κυρίλλης
καὶ τῆς ἐγγόνης Δόμ[ν]ης τοῖς ευτέκνοις ᾨωσθᾶ καὶ Δόμνη καὶ ᾨωσθένη γανβροῶ
γλυκντάτῳ ἐποίαισαν χάριν·
Χρηστῖανοὶ Χρηστῖανοῖ[ς].
τὸν θεόν σοὶ ἀναγ[ο]ῦς μὴ ἀδικαίσις.

SGO 16/31/91 (Frigia, Appia o Soa, data incerta, esametri)

τὸν θεόν σοὶ μὴ ἀδικήσις. Ζώσιμος Διονυσίου Νανα Κακσηνός.
1 + ἐνθάδε γῆ κατέχι Ζώσιμον τίμιον ἄνδρα μέγιστον,
τὸν φιλοσυγγενέα κὲ ἐν ἀνθρώποισι {ι} φανέντα.
ἔζηκοντα ἐτῶν ἔθανον ζήσας ἐπιτίμως
κὺν Ζωτικᾷ γαμετῆ, μετὰ ἧς ἐβίωσα ἐπιτίμως
5 κ' ἔσχομεν τέκνα, ὧν κὲ τοῦνομα λέξω.
[Seguono i nomi]

SGO 16/31/93 (Frigia, Appia o Soa, 300-350 d.C., metro vario con esametri)¹³³⁰

A
1 [Αὐ]ρ(ήλιος) Τρόφιμος Εὐτύχους ἐνθ[ά]δε κῆμ]η.
πρὸς πατέρα ἀίλυθον ἔνθ[α, γενε]τῆρα ἐμῖο.
τὸν σοφίης ἐμὲ διδάκαλο[ν] ἔνομον ἔνθα
λάβε τέλ[ος] θανάτοιο, καὶ Πλουτέος οἰκία νήων,
5 ὅς πάντων νεκῶν ψυχὰς παρεδέξατο χήρων·
οὐδ' ἄν τις θα[ν]ῶν ἐλισσομένους ἐπὶ κός[μ]ον πάλιν ἔλθῃ,
οὐδ' ἔθεν [ἔ]στ[αι] γνῶσις οὐδ' αἰελίου [γλ]υκὸν φένγος εἰδέεσθην,
οὐκ ἄτρων δρόμος ἐστίν, οὐρανόθεν δὲ κελίην
φένγος οὐκ ἰκορᾶτη, ἰκορτόεσα δὲ νύξ.
10 ἀλλὰ παύσασθε δακρῶν κὲ ἰς Ἀΐδα μὴ π[ρ]οῖετε θρήνους,
μα[ί]δ[ε] τήξ[α]ι τε ψυχὰς δακρῶσις μ[α]ιδεῖ ἀ[τ]αρβεί π[ε]νθι,
ὧν πᾶ[ρ]ιν [τ]έλος ἐστίν κ(ἐ) μ..απε....
ἀλλ' ἐμοὶ ---- νῶν
π ---- ςακ κὲ δωδεκάτῳ <λ>υκ[ά]βαντι]

*Morii a trent'anni, addolorai tutti,
addolorai anche i suoceri, e consumai l'anima di mia moglie,
con la quale vissi tre anni e dalla quale ebbi un figlio.
Prima di me qui giacciono i miei genitori.
Il presbitero Alexandros con la moglie Appe, la figlia Kyrilla, la nipote Domna, i
fratelli Sostha e Domna al dolcissimo genero Sosthenes
fecero cosa gradita (costruendo la tomba).
I cristiani per i cristiani.
Per Dio, tu che leggi non violare la tomba.*

*Per Dio, non violare (la tomba). Zosimos figlio di Dionysos Nana da Kassoi.
Qui la terra ricopre Zosimos, grandissimo uomo stimato,
che amò i parenti, che risplendeva tra gli uomini.
Sono morto a sessant'anni dopo aver vissuto onorevolmente
con la mia sposa Zotike, con la quale ho vissuto onorevolmente;
abbiamo avuto dei figli, dei quali dirò i nomi.*

A
*Qui giaccio, Aurelios Trophimos, figlio di Eutyches.
Sono giunto qui da mio padre, che mi ha generato.
Me, il pubblico maestro di saggezza, qui
prese la fine di morte. Abito la dimora di Plutone,
che con gioia ricevette le anime di tutti i morti.
Nessuno che è morto volgendosi indietro è tornato nel mondo,
né vi è percezione, né può vedere la dolce luce del sole,
né vi è la corsa delle stelle, e dal cielo non vede la luce
della luna, ma vi è solo notte tenebrosa.
Via, smettete di piangere e non mandate nell'Ade i vostri lamenti,
non logorate le anime con lacrime né con lutto continuo,
per tutti è la fine...
anche per me...
... nel dodicesimo anno*

¹³³⁰ L'indicazione di Merkelbach e Stauber per il metro è «Inscripfen in ungelenken Hexametern» (2001, 271).

15 αἴλυθον ἰς Ἀΐδαο δόμο[ν], τὸν ἀφενγέα χῶρον,
τὸν π[ρ]ὶν σοφίης ἐμὲ διδάσκαλον ὅς π[ο]τ' ἐκλήθην.
ἀλ' ἀγόμενη Δόμν[αν] ἐγ[γ]όνην, ἣ θάνε πεντεσεβασ[τ]η].
σῆμα δέ μοι τεῦξαν Ἀμμία θυγάτηρ, θρεπτὸς δὲ Τελεσφόρος,
ᾧ λιπόμην κουριδίην [γαμετήν Ἀμ]μίαν ἐμῖο θυγάτρα.

B

1 Αὐρ. Τατία<ν> λιπόμην σεμνήν σύνβιον ἐμῖο,
ἣ θάνεν αὐτῷ λυκάβαντι ἐβδομαικονταετής,
ἀλ' ἐμῆς <σ>τοργῆς ἔνθα πρὸς Πλουτέος ἦλυθε δῶμ[α].
Κυριακὸν γὰρ ἐγὼ λιπόμην ἐφ' ἐλπίει ταύτης,
5 Νόννης γαμέτην συνζευχθῆναι θαλάμῳ.
γανβρὸς γὰρ οὗτος ἐκίνων, ὃς κάμοι συνίδρυσε τύνβον
ἀλ' ἐμοὶ μνήμη[ς] χάριν βωμὸν ἴδρυσαν ἔνθα,
δόξαν θνητο[ῖ]ς, μνημόσυνον ὃν διὰ βίου.
χαίροις, ἥεθλ[ἔ] ὀδίτα, καὶ ἀναγνοῦς [ἄ]πιθι
10 κέ μοι συνεύχου τὴν ἐν Ἀείδι μαὶ [β]αρῆσθη κόνιν.

C

1 Αὐρ. Τελεσφόρος κέ Αὐρ. Ἀμμία τῆ ἑα[υτῶν]
θυγατρὶ Ἀμμία κέ Νόννα θυγάτηρ
τῷ ἑαυτῆς ἀνδρὶ Κυριακῷ ἴδρυσ[αν]
τό γε σῆμα.

D

1 "Ἀμμία, θυγάτηρ πιτυτή, πῶς θάνες ἦδη;
τί σπεύδουσ' ἔθανες; ἦ τίς σ' ἐκίχησάτο Μοιρῶν,
πρὶν σε νυμφικὸν ἱετέφανον κομῆσαμεν ἦν θαλάμοισιν,
πάτρην σε λιπεῖν πενθαλέου δὲ τοκῆας;
5 κλήι σε πατὴρ κέ πᾶσα πάτηρ κέ πότνια μήτηρ,
τὴν σῆ[ν] ἀωρότηταν κέ ἀθαλάμευ[τον] ἠλικίην."
τῆς δ' ἀναφθενξάμ[έ]νη ψυχῆ[ν] Ἀμμίαιο θανούσῃ[ς]
δάκρυα θερμὰ χέουσα παρίστατο πατρὶ αἰδὲ τεκούσῃ,
τὴν οἰετρος θανάτοιο λάβεν, ἐνῆμαρ δὲ θανούσα
10 λᾶξ[α]μένῃ καθ' ὕπνουσ παρηγο[ρ]ίην θανάτοιο·
"μὴ κλῆε, πάτε[ρ] πολυώδυνρε, μηδὲ σύ, μήτηρ·
ἐν τέλος ἐστὶν τὸ πᾶσιν ὀφιλ[ό]μενον.
δῶρα πάτρης ἔλαβ[ον] συνηλικίης τε ἀπάσης,
δῶρ[ά] τ' ἀλεγινῶν κέ πενθαλέου θαν[ά]τοιο·
15 ἀλλ' ἔμ' ἐδικέ[ω]ς [σ]ωτή[ρ] ἐμ[ὸ]ς Ἰη[σοῦ]ς Χρ[ῆ]στος [ἰ]σ[τ]ό[ς].

*sono giunto nella dimora di Ade, il paese senza luce,
io che un tempo fui chiamato maestro di sapienza.
Portai con me mia nipote Domna, che morì a cinque (?) anni.
Mi realizzarono la tomba mia figlia Ammia e il figlio adottivo Telesphoros,
al quale ho lasciato come legittima [sposa] mia figlia Ammia.*

B

*Ho lasciato Aurelia Tatia, mia illustre compagna,
che settantenne morì nello stesso anno:
per l'amore verso di me giunse qui alla dimora di Plutone.
Ho lasciato Kyriakos con questa speranza,
di unirsi in matrimonio come sposo di Nonna.
Costui è mio nipote acquisito, e pure mi eresse la tomba.
Per il mio ricordo qui eressero un altare,
per la mia buona fama tra i mortali, per il ricordo della mia vita.
Salve, illustre passante; dopo aver letto va'
e prega che per me nell'Ade la terra non sia pesante.*

C

*Aurelios Telesphoros e Aurelia Ammia hanno costruito la tomba
per la loro figlia Ammia; la loro figlia Nonna
per suo marito Kyriakos realizzò
questa tomba.*

D

*«Ammia, figlia sapiente, come sei già morta?
Perché sei morta così presto? Quale Moira ti ha sorpreso?
Prima che ti ornassimo della corona nuziale nel talamo
hai lasciato la patria e i tristi genitori.
Ti piangono il padre, tutta la casa e la nobile madre,
piangono la tua morte prematura e l'età che non ha conosciuto le nozze».
L'anima della defunta Ammia risponde,
versando calde lacrime, sta accanto al padre e alla madre.
Una febbre mortale l'ha presa, e in nove giorni è morta.
Dice loro nel sonno queste parole di consolazione per la sua morte.
«Non piangere, padre triste, e neppure tu, madre!
Un'unica fine attende tutti.
Ho ricevuto i doni dei parenti e di tutti i coetanei,
doni di dolori e di morte luttuosa.
Ma mi ha reso giustizia il mio salvatore Gesù Cristo.*

[ἐώνιον] ἦματι τοῦ[τ]ω [κ]ῦδος [ὄνηθεῖ]κα, διὰ πρ[ε]βυτέρου[υ]
 [χει]ρ[ῶν] β[ά]πτισμα λαβοῦ[σα], ἔνδικον τιμὴν παρθενίης,
 ἀγνή παρθένος ἦλθον, πίστιν ἀγί[α]ν ὀ[ρῶ]σα,
 φῶς ἀέναον ἔχο[υ]σα, Ναράτων ἀγίων δὲ [γ]ένουσα.
 20 π[α]τ[ῆρ] γὰρ ἐμὸ[ς] πολύοκνος αἰδέ τ[ε] μήτηρ
 ἀργὴ μορμύξαντες [ἀ]υτὴν ἐμ[ὴν] ἐπ[ή]κ[ο]υσαν·
 παρθενίην Χρισ[τῶ] γὰρ] ἐχδ[οῦ]σα πένθ[ος] ἄτλητον ἔθηκ[α].
 κλαῦσέ με κασιγνήτη Νόνα βαρυπενθὰς ἐκίνη,
 ἦν χήραν ἐλέλιπτο γαμβ[ρῶ]ς Κυριακὸς ἐμῖο,
 25 ζευκτὸν γαμετ[ῆ]ν] προλιπόν, ὃν Μοῖ[ρα] ἔμαρψαν·
 [κ]λαῦσέ με κ(ἐ) Εὐτύχιος ---
 [ἦδ]ὲ Παπ[ᾶ]ς ὕ[δ]ος κὲ νύμφημαπρ...μα.ην
 ... ἐμὸν πότ[μ]ον. Αὐρ(ήλι)ον τὸ[ν] .]μασικῶ
 ἦροα πενψόμεθα.

SGO 16/31/97 (Frigia, Appia, data incerta, distici elegiaci)

 -Μανε ΠΗΙΑΙΟΙ#7.[- - -]
 5 [-]ις μυρομένην ΠΟCΙΑ---
 [-]ουε ἔτι νηπίων ἡλικίαισι ---
 [-]πατέρα μῆχι πορευόμενον ---
 [-]ι μνήμης πανεπάξιον α.τ- --
 [-]οε μείζουε ἔσχε τρόπουε μ[- - -]
 10 [-]ιούλουε ἐπ' εὐπρεπέεσσι γενί[ο]ις
 [-]καμάτοιε [π]άντα βαθμὸν τελέ[ε]σασ
 [-]η πιτυτὴ ἑκατὸ[ν] ἄρξαντα βραβ[ε]- -
 [-]ηζήλη μηδὲ λαχ[οῦ]σα γάμου
 [-]ον κομήσασαν ἔτι παρ[θ]ένου]ν ἀγλαδ[ο]ν --]
 15 [-]κῦραν ἦε φάτιε ἀγνο[.]τάτ]ηε
 [-]οι μνήσκοντο φίλων [.]ων κρ[- -]
 [εἰς θαλά]μους γαμέτην οὔνεκα [..Δ..]ΠΟΙ-
 [ἦ] μοῖρα φθάσασα κατήγαγεν ἼΑιδος εἴ[σ]ω
 [τοῖ]ς γενέταιε μογεράε ἀγκὰε ἐφιειμέν[ο]ν]
 20 [συ]νγενέειν τε φίλοιε καὶ εὐκλέεειν συν[ομαίμο]ις·
 [ἐ]ς[τ]έρεεεν δαίμων ἐκ νεότητοε ὄρω
 [-]ι καὶ τίε ἄμοιροε ἐγείνετο τῶν ἀπ' αἰῶ[νο]ς·]
 [τί]ς ετόνον οὐκ ἔσχεεν εἶνεκ' ἐῶν τοκέων;

*In questo giorno gloria [eterna ho ottenuto], ricevendo il battesimo
 dalle mani di un sacerdote, giusto onore della verginità.
 Me ne sono andata vergine pura, vedendo la santa fede,
 possedendo la luce eterna, diventando una dei santi Novaziani.
 Mio padre inquieto e mia madre insonne
 mormorando hanno ascoltato la mia voce.
 Quando ho cospirato la mia verginità a Cristo ho causato loro un lutto
 insopportabile. Mi pianse mia sorella Nonna profondamente addolorata,
 che il mio cognato Kyriakos ha lasciato vedova
 abbandonando la sposa, lui che le Moire [hanno raggiunto].
 Mi pianse anche Eutybios...
 E il figlio Papas e la sposa...
 il mio destino. Aurelio...
 manderemo...*

...
 ...
 ... *gemente...*
 ... *ancora piccoli per età...*
 ... *il padre che non va...*
 ... *degnò di ricordo...*
 ... *aveva modi più grandi...*
 ... *la barba sulle belle guance*
 ... *avendo raggiunto ogni grado con le sue fatiche*
 ... *saggia...*
 ... *non ottenne le nozze*
 ... *ancora nobile vergine...*
 ... *la cui fama di santa*
 ... *si ricordano dei cari...*
 [*prima che potesse portare*] *la sposa al talamo*
il destino l'ha preceduto e l'ha fatto scendere all'Ade.
Tendeva le infelici mani ai genitori,
ai cari parenti e agli illustri fratelli.
Il dio l'ha portato via dai confini della giovinezza,
 ... *e chi da sempre non partecipa al dolore?*
Chi non ha conosciuto gemiti per i suoi genitori?

25 [οὐδε]νὸς ἀθανάτων ἐ<c> ὀμήγουριν [ἔστ]ιν ὀδε[ύειν]
 [κ]αὶ γόνον ἐν στέρονοις ἢ φρεσὶν οὐ κατέχων·
 [καὶ γὰρ] ἅπας μερόπων ἢ μείονι ἢ τιμι μ[εῖ]ζω
 [οὐ] λήγε<ι> γοερωῖ πένθει θλειβόμενος·
 [τοῦ]νεκα πᾶσι βροτοῖς ἐπιευμβαίνουσι παρ[α]ινωῖ
 [πέ]γθεσι μὴ κλαίειν πολλὰ καταφθιμένων·
 30 [καὶ γὰρ] ὁ ἔδωκε μάκαρ κτίσε<α>ε πάλιν αὐτὸς ἄ[νελθεῖν]
 [κα]ῖ κραταιᾷ βουλῇ καὶ ε[θ]ένι καὶ δυνάμει.
 [Διο]γ[ύ]σιος ξένι[ον] φίλοις ἰδίους ἐπέγραφε[ν]
 [εἶ]γεκα τῆς μνήμης καὶ φιλίας προγόν[ων].

*Nessuno può andare all'assemblea degli immortali
 senza avere gemiti nel petto o nel cuore.
 E ogni mortale, dal più piccolo al più grande,
 [non] cessa di essere afflitto dal lutto doloroso.
 Perciò esorto tutti i mortali che passano
 a non piangere assai per il dolore dei defunti.
 Il beato Creatore del mondo ci ha concesso [di risorgere]
 nel suo forte consiglio, vigore e potenza.
 Dionysios iscrisse il dono ospitale per i suoi amici
 per il ricordo e l'affetto degli antenati.*

SGO 16/32/03 (Frigia, Kotiaion, data incerta, esametri e pentametri)

1 [τ]ὸν κλυτὸν ἐν ζωοῖσι, τὸν ἔξοχον [ἔ]ν μερόπεσσι,
 τὸν πρώτιστον βουλῆς ἠδὲ πόλης ὅλης,
 τὸν πτωχοῦς φιλέοντα [ε]ῖνεκεν εὐσεβίης,
 Εὐστοχίου φίλον υἱά, τὸν ἀθάνατοι φιλέεσκον
 5 τοῦνεκα καὶ πηγαῖς λούσαμεν ἀθάνατοι
 καὶ μακάρων νήεσσις ἔνβαλον ἀθανάτων,
 Δόμνον, ζήσαντα τρις ἐτέων δεκάδας.

*Il famoso tra i vivi, l'illustre tra i mortali,
 il primo del consiglio e di tutta la città,
 che amava i poveri per la sua pietà,
 il caro figlio di Eustochios, che gli immortali amarono
 e che perciò lavammo nelle acque dell'immortalità,
 che fu ammesso nelle isole dei beati immortali:
 Domnos, che visse trent'anni.*

SGO 16/32/04 (Frigia, Kotiaion, data incerta, esametri e pentametri, v. 6 ipermetro)

1 [--- αι]ψα πανύστατε παρθένε κεῖσαι
 [---]ης δεινῆς οἰετρον ἔχουσα μόρφω
 [οὐ γ]ὰρ ἐνυμφεύθη οὐδ' ἰς λέχος ἤρμοσε πατήρ
 [ἀλ]λ' ὀλοαὶ κάκυσαν Ἐρηνύεσ ἰς Ἀχέροντα.
 [ο]ῦνομα δις Κύριλλα γονεῦσι Κατυλλα Μένανδρος
 κὲ Ὀνήσιμος κὲ Ἀλεξανδρία νύμφη
 5 ἀνφότεροι Πλούτωνος ἀνηλέος ἦσαν ὑπουργοί·
 ἦν γὰρ ἔδι κάμοις βρέμειν αὐτήν τάφοις ἐστεφάνωσεν
 Χρηστιανοὶ Χρηστιανοῖς.

*... Tu, ultima vergine, subito giaci
 avendo in sorte la furia della terribile...
 [Non] divenisti sposa e tuo padre non ti recò al talamo,
 ma le Erinni funeste gemettero nell'Acheronte.
 I nomi sono Cyrilla, i genitori Katylla, Menandros
 e Onesimos e la sposa Alexandraia.
 Entrambi furono servi di Plutone spietato;
 quella che bisognava risuonasse per le feste coronò con la tomba.
 I cristiani per i cristiani.*

SGO 16/34/27 (Frigia, Dorylaion, data incerta, esametro)

+ Κυρίλλας τότε σῆμα ἐπιχθονίους τέτυκτο.

Questa tomba di Kyrilla è stata costruita per gli uomini che vivono sulla terra.

SGO 16/34/36 (Frigia, Dorylaion, data incerta, distici elegiaci)

+ ἠλίβατον φίλιον τεῦξαν τάφον, ὦ Τροφίμου κῆρ,
 Μαξίμα εἰμερτὴ κύνγαμος ἠδὲ πάις

*Cuore di Trophimos, l'alta cara tomba la realizzarono
 l'amabile sposa Maxima e il figlio che ancora balbetta*

νηπίαχος στενάχων còc óμώνυμος· ἀλλὰ δέδεξο
τυθθὴν ἐκ τῶν cῶν ὑστατίην χάριτα.
Jo Λεόντις

SGO 16/36/01 (Frigia, Midaion, data incerta, esametri)

+ Δόμνα ἀπ' Ἀρκατέων νεόνυ[μ]φος ἐνθάδε κίτη,
ην γονῖς ἰστεφάν[ωσαν] κ' ἀπόγαμον ἐνθάδ' ἔπενψαν
κὲ κυροῦσθαι [

SGO 16/41/05 (Frigia, altopiano, data incerta, esametri di fattura imperfetta)

1 + Παπίας Ἄνικίου μετὰ συνβίου φιλόπατρις
Κοσταντίνης φιλότ[εκ]νυ,
ὔτινες ὀλβιότητι βεβίωκαν τέκνω[ν ἀ]πέλαυσαν,
πρωτόλογυ πατρίδος, προφανέστατυ ἐν μερόπεσσειν·
5 τούτους ὡς μάκαρας λιτὴ κοροὺς ἐνθαδε> κεῦ<ε>·
τοὺς δὲ λυποὺς πάντα πολυετῆ χαρίζει. ΧΜΓ

SGO 16/41/15 (Frigia, altopiano, data incerta)¹³³¹

1 προφήτις
Νανάς Ἐρμογένου.
εὐχῆς καὶ λιτανίης
προσευνητὸν ἄνακτα
5 ὕμνοισ καὶ κολακίης
τὸν ἀθάνατον ἐδυσώπι·
εὐχομένη πανήμερον
παννύχιον θεοῦ φόβον
εἶχεν ἀπ' ἀρχῆς·
10 ἀγγελικὴν ἐπισκοπὴν
καὶ φωνὴν εἶχε μέγιστον
Νανάς ἠύλλογημένη
ῆς κημητήρ[ιον ---]
ΜΑΕΙΤΟ[---] κύ-
15 νευνον πολὺ φίλτατον ἄν-
δραν ἤλθε μετ[ὰ ---]

*gemente, che porta il tuo stesso nome. Ricevi
questo piccolo ultimo favore dai tuoi.
... Leontis...*

*Qui giace Domna da Arkat..., novella sposa,
che i genitori coronarono e portarono qui senza nozze...
...*

*Papias, figlio di Anikios, amante della patria, con la sposa
Konstantina, amanti dei figli,
che vissero nella prosperità ed ebbero nei figli la loro gioia,
furono i primi della patria, illustri tra i mortali.
Costoro, beati, qui li ricopre una semplice tomba.
A tutti gli altri (Cristo?) concederà grazia per molti anni.*

*La profetessa
Nanas, figlia di Hermogenes.
Con preghiere e suppliche
il Signore glorioso (?),
con inni di lode
l'immortale implorava.
Pregando l'intero giorno
e l'intera notte ebbe dal principio
il timore di Dio;
fu assistita dagli angeli
ed ebbe una voce potente,
Nanas benedetta,
il cui sepolcro...
il carissimo
sposo
giunse...*

¹³³¹ L'indicazione di Merkelbach e Stauber per il metro è «Die Zeilen 1-12 sind in einer rhythmisch gegliederten Prosa mit parallelismus membrorum abgefasst, welche man als Vorstufe zu den neuen, byzantinischen Metren ansehen könnte» (2001, 349).

ἐπὶ χθονὶ πο[υλυβοτείρη]
νοῦς ἔργον [---]
ἀντεποίησε [---]
20 ποθέοντες [--- ἐτιμ]ήε-
ατο μέγιστον [---]
εἰς ὑπόμνημ[α].

SGO 16/42/01 (Frigia, Orkistos, data incerta, esametri)

+ ἐνθάδε νῦν κῆτε εἰσερὺς θεοῦ· οὐνομα δ' αὐτοῦ
Μάξιμος Οὐαζηνός. κυνὸν βίον ᾧδ' ἐτέλεσεν·
ὁ δὲ θέλις γνῶνε διὰ σήματος τόνδε γε τύμβον.

*sulla fertile terra
l'opera...
ricambiò...
rimpiangendo...
onorò...
per il ricordo.*

*Qui ora giace un sacerdote di Dio. Il suo nome era
Maximos da Waza. Qui portò a termine la vita comune.
Se vuoi conoscere questa tomba attraverso il sema.*

SGO 16/42/02 (Frigia, Orkistos, data incerta, distici elegiaci)

1 + Πατρικίου τόδε σῆμα θε(εο)υδέος ἀρχιερέως
ὁς μεθέπων ὄκτω{ι} κὲ σαράκοντα δ' ἔτη
θεσπεσίων πατέρων ἱερὸν κλέος ἔλλα[χεν α]υτις,
ναιτάειν αὐλῆς ἐνδοθεν οὐρανίης.
5 θυγατέρος δ' ἄρα τοῦ Λεοντίδος ἐγγυθι τύμβος
λαιῆ παρακέλιται σφωϊτέρο[ι]ο πατρὸς.

*Questa è la tomba del divino gran sacerdote Patrikios,
che rivestì la carica per quarantotto anni
e ottenne la santa gloria dei padri divini,
abitare nella corte celeste.
Vicino vi è la tomba di sua figlia Leontis,
a sinistra di quella di suo padre.*

SGO 16/45/01 (Frigia, Klaneos, data incerta, esametro)

+ [ἐν]θα νέος κατάκιτε Αλέ[ξ]ανδρος Φλε[...]
Ζωτικῶ [κ]ελευστοῦ ος μνήμης χάριν ἐτι...τι κῆτε.

*Qui giace il giovane Alexandros Phle...,
figlio del keleustes Zotikos che per il ricordo... giace.*

SGO 16/45/02 (Frigia, Klaneos, dopo il 212 d.C., esametro e pentametri)

+ Ἀσκληπιάδου κόρη καὶ Παυλείνης γενετῆρων
Πασικράτους τε γυνὴ κῆ[τε] καταφθιμένη,
Ἄμμια σφωροσύνης τέρματ' ἔχουσα μόνη,
τύμβω τῷδ' ὄν ὄρα, ξεῖνε, παριτάμενος.
Αὐρ. Πασικράτης Πατροφίλου ἰδίᾳ σινβίω <Α>ὐρ. Ἄμμια ἔστησεν
μνήμης χάριν.

*La figlia dei genitori Asklepiades e Paulina,
la sposa di Pasikrates giace morta;
Ammia, che sola aveva raggiunto il culmine della castità,
è in questa tomba che vedi, straniero, passandole vicino.
Aurelios Pasikrates, figlio di Patrophilos, realizzò il monumento funebre
alla sposa Aurelia Ammia per il ricordo.*

SGO 16/45/06 (Frigia, Klaneos, data incerta, esametri di fattura imperfetta)

+ ἐνθα κατάκιτε Καλύξενος κὲ Ζωτικὸς ἀναγνώ<σ>της·
ὄφρα μὲν σ[υν] μ[νή]μης ἀ{ν}γαθὸν κλέος ἔσετε το[ύ]τοις
αὐτὸς Λεόντις πρόηκος ἀνέστη[εν] τῶν ὑδίων τέχ[ν]ων μνήμης χάρι[ν],
ὃ πᾶσαν ἀριτας θεὸς κατέχευε π[ρο]σώπη].

*Qui giacciono Kallixenos e il lettore Zotikos;
perché avessero la buona gloria della memoria
realizzò il monumento funebre dei suoi figli per il ricordo il prooikos Leontios,
sul quale Dio riversò ogni grazia [attraverso il suo sguardo].*

SGO 16/45/07 (Frigia, Klaneos, IV d.C., esametri di fattura imperfetta)

1 + μνήμη ἐν παρόδουσιν ἦν ἔτευξεν Δαμας πρόηκος·
ἔνθα κατάκιτε Ματρῶνα καλήπεπλος
κύνβιος Δαμα πρόηκος, μεγαλήτορος ἀνδροῦς ἀρίστου,
ᾧ πάσας χάριτας θεὸς κατέχευε προσώπη,
5 ᾧ κὲ μύρια μῆλα θεὸς πόρην ἀγλά' ἔδωκεν·
αὐτὸς γὰρ Δαμας πρόηκος κὺν υεῖϋειν κὲ θυγατρᾶιν
ἔστησαν τὸν υκὸν ἐώνιον,
ᾧφρα μὲν οὖν μνήμης ἀγαθὸν κλέος ἔχετε τοῦ[τ]υς
μνήμης χάριν.

SGO 16/53/99 (Frigia, Dokimeion, IV d.C.)

1 []μοραιοιου[
[]ις αὐόροις θρήνοι[ς
[]ἔθρεψα πρὸς γάμον []
[]ν δὲ λῆλαψ κ' ἐξεκό[]
5 [ἀνδρες]κιν μερόπεσσι βίου τέλος []
[οἱ μ]ὲν γὰρ θνήσκουσιν ἐν ἀκ[μῆ]
[κα]ὶ δόντες δοκιμὴν πίστε[ως
[ἀ]λλ' ἐν ὑμῖν κληρὸς ἀπ[ο
τῷ δὲ διερχομέν[ω
10 μεί]μημα δίκη[ς
Δορόθεος πρεσβ[ύτερος] Ἄ[]
τέκνοις αὐόροις τὴν στήλην μνήμης χάριν]
ἀνέθηκα· εἴ τις [δὲ ἄλλος τῷ μνημεῖ]ω κακὴν χίρα προ[ογενέ]γη,
ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν.

SGO 16/55/99 (Frigia, Philomelion, IV/V d.C., versi lacunosi, v. 2 esametro)

πο]θέουσιν ἰδέσθαι +
[]ης δὲ δάμαρτα μινυνθά[δ]ιον λάβε πένθος,
[]ρ' ον ποθέεσκε[]

SGO 16/57/01 (Frigia, Hadrianupolis, data incerta, distici elegiaci)

1 + τοῦτογ τὸν τύμβ[ον] Παύλη περ[ι]καλλεῖ κο[ύρη]
δῖμεν Ἀλέξανδρο[ς] κὺν πιτυτῆ ἀλόχῳ
Ἄφφια κρατερῶν [τ]οκ[έων] κεδνῶ[ν] τ' ἐκγαῶντε[ς],

*Monumento che realizzò presso la strada il prooikos Damas.
Qui giace Matrōna dal bel peplo,
sposa del prooikos Damas, uomo ottimo e magnanimo,
sul quale Dio riversò ogni grazia attraverso il suo sguardo,
al quale Dio concesse di avere diecimila splendide pecore.
Lo stesso prooikos Damas con i figli e le figlie
erese questa casa eterna
per avere la buona gloria del ricordo.
In memoria.*

...
... *Con gemiti precoci*
... *ho allevato per le nozze...*
... *la bufera...*
la fine della vita per gli uomini mortali...
essi infatti muoiono nel pieno vigore...
e dando prova della fede...
ma tra di voi la sorte...
a chi passa...
imitazione della giustizia...
Io, il presbitero Dorotheos..., [ho posto la stele per il ricordo]
ai figli morti prematuramente.
Se qualcun [altro porrà] la mano empia [alla tomba,
avrà a che fare] con Dio.

Desiderano vedere...
... *la sposa ottenne un lutto precoce...*
... *che desiderava...*

*Questa tomba per la bellissima figlia Paula
la costruì Alexandros con la saggia moglie
Apphia, nati da genitori influenti e nobili,*

5 ὄντες ὁ μὲν Παύλο[υ] ἢ δὲ Κοιντογενή[ς],
παρθένῳ ἐσθλοτά[τη] δεκαπεντάτει περ εὐού[ρη]
μνήμησ καὶ τείμησ τ' εἵνεκα καὶ νομ[ί]μω[ν].

SGO 16/57/03 (Frigia, Hadrianupolis, dopo il 212, esametri)

Ματρώνης τόδε σῆμα ἐπικόπου δὲ θυγατρὸς
Μνησιθέου, τὸν πάντες ἐτείμων, ὡς γὰρ ἔοικεν·
ἰσθήλην δ' ἔστησεν πόσις καὶ φίλτατα τέκνα
Αὐρ. Ἀρελλιανὸς τῇ ἰδίᾳ γυνεὶ καὶ Αὐ(ρρ.) τέκνα Ἀμμία καὶ Ἑρμιανὸς τῇ ἰδίᾳ
μητρὶ ἀνέστησαν μνήμησ ενεκεν.

SGO 16/59/01 (Frigia, Tyriaion, data incerta, esametri di fattura imperfetta)

1 + μνή(μη) ἐν παρόδῳ ἦν ἔτευξεν Ἰετωτηλία.
ἐνθάδε τὸν κάλλιστον ἐπιχθονίων λάχε γέα
Μάξιμον Ἑρμογένου ἐν ἀνθρώπυσις ἰδος ἄριστον
ᾧ ἔτευξε τὸ μνήμα Ἰετωτηλία σὺν τοῖς τεκέεσσι
5 Μάρκῳ καὶ Ἑρμογένου Εὐφραντικῷ τε καὶ Πάπα
Ἄττα τε καὶ Μίκκη Κυρίη τε εἰδος ἀρίστη
μνήμησ ὅσις τε παῖσι φίλοσ ἄλλυσεῖς τε πολλῶσ.

SGO 17/08/99 (Licia, Sidyma, età cristiana, esametro)

+ λάρα[ξ] ἢ [?Μ]όλεον προλαβοῦσα καὶ υἱά Κοιῆθον.

SGO 20/07/02 (Siria, Hemesa, 537/8 d.C., distico elegiaco)

[Ζω]σίμη ἢ πρὶν εἶδω μόνωι τῷ σώματι δούλη
καὶ τῷ σώματι νῦν ἠῶρον ἐλευθερίην.
[μηνὸς] Περιτ(ίου) ἔτ(ου)σ ἀμθ'.

SGO 21/07/02 (Palestina, Berosaba, età cristiana, esametri)

1 + Θειοδότου πάϊσ εἰμὶ Γεώργιος· ἀλλά με Μοῖρα
ἔσβεσεν ἐν νεότητι, γόνον δ' ἀπέλειπα τοκῆϊ
καὶ θεῖῳ μεθέπειτα, ὅς μ' ἔτρεφεν ἐσθλὰ διδάξας.
ἄλλωσ.
τὸν γλυκερὸν χαρίεντα Γεώργιον ἠῦτε λύχρον
5 ἔσβεσε Μοῖρ' ὀλοὴ πιτυτὸν παῖν, ἄγχι δὲ πάκπου
κεῖται νέος Φαέθων Ἐλικώνιος· ὃς γενετῆρι
καὶ θεῖῳ μεθέπειτα γόνον πολύδακρυον ἀφῆκεν. +

*egli discendente di Paulus ed ella di Quintus;
Paula fu nobilissima vergine di quindici anni
per il ricordo, l'onore e i costumi.*

*Questa è la tomba di Matriona, figlia del vescovo
Mnesitheos, che tutti onorarono, come conveniva.
Posero la stele lo sposo e i cari figli.*

*Aurelios Arellianos per la sposa e i figli Aureli Ammia e Hermianos per la madre
posero la stele per il ricordo.*

*Monumento che presso la strada costruì Ietotelia.
Qui la terra ricopre il più bello tra gli uomini che vivono sulla terra,
Maximos, figlio di Hermogenes, il migliore tra gli uomini per l'aspetto;
gli fece il monumento Ietotelia con i figli
Markos, Hermogenes, Euphratikos, Papas,
Attas, Mikke e Kyria, la migliore per l'aspetto,
come ricordo per gli amici e per molti altri.*

Sarcofago che ha accolto Moles (?) e il figlio Quietus.

*Io, Zosime, che prima solo nel corpo ero schiava,
ora anche dal corpo ho trovato la libertà.
Mese di Peritios, anno 849 (= 537/8 d.C.).*

*Sono Georgios, figlio di Theodotos. La Moira
mi ha spento nella giovinezza, e ho lasciato lamenti a mio padre
e allo zio, che mi allevò insegnandomi cose buone.*

*Il dolce, grazioso Georgios come una lampada
lo spense la Moira funesta, saggio fanciullo; vicino al nonno
giace il giovane Fetonte Eliconio, che al padre
e allo zio lasciò un lamento di molte lacrime.*

ἰνδ(ικτιῶνος) ἰβ΄. ἀχ. ἐτ(ῶν) ιη΄. +
ὁ Χ(ριστὸς) ἀναπαύσει σε, ὀρφανέ μου.

SGO 22/23/99 (Palestina, Gerasa, IV d.C.)

]Α ἔτευξε Γαυδέντιος ο[---]
ἰ]ερεῖ Χριστοῦ ἀθανατ[---]
ΚΑ]λλος ποιήσατο πατρίδ[ι ---]

SGO 22/31/98 (Nabatea-Arabia, Mardocha Batanaeorum, età cristiana)

τοῦτον Ἀλεξανδρ[
γραμματικός τε μέγα[
οὐκ ἐθέλων κεισθα[ι ---
οἱ Χριστὸν σωτήρα [

SGO 22/42/06 (Nabatea-Arabia, Bostra, età incerta, esametri)

+ πάντα χθὼν φύει καὶ ἔμπαλιν ἀμφικαλύπτει·
τοῦνεκα μὴ στονάχοι τις ἀπὸ χθονὸς εἰς χθόνα δύνων·
+ ὅταν κάμῃς, τοῦτο <τὸ> τέλος.

SGO 22/45/01 (Nabatea-Arabia, Kerak, 497/8 d.C., esametri, vv. 2s. ipermetri)

ἐσθ+λὸς ἐὼν, ζωστῆρι κεκακμένος, ἐν πολιήταις
ἔπλετ' Ἀναστάσιος πολυδάκρυτος ἄρα πᾶσιν ὁ ἦρος·
ἔξ δ' ἐτέων δεκάδων, ἌΝΟ φέρων λάχε σ{ι}ῆμ' ἐνὶ γαιῆ.
ἔτ(ου) τ<οβ>, εἰνδ(ικτιῶνος) <ε>, μ(ηνὶ) Παν(ήμου) ἰθ'.

SGO 22/61/01 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, età cristiana?, distici elegiaci?)

Ἀμβριλίου τόδε σῆμα παίδων δίχα πότμον ἐλόντος,
τέτ[ρ] ἐτέων δεκαδ[α]ς ἐπτὰ [δ' ἐπὶ τοῖσι βιούς].

SGO 22/61/02 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, età cristiana?, esametri)

----- θαμὰ [κ]υδῆγαντα
[Αὐ]ξίβιον ὄδε [τύ]μβος ἔχει ἔ[πι]κυδέα φῶτ[ρα]
ἔξ ἐτέων [δε]κάδας, πα[τρ]ῆς μέγα κῦ[δος] ἔχοντα.

SGO 22/61/03 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, 449/450 d.C., esametro?)

+ Εὐσεβίης τόδ[ε] σῆμα καὶ ἐχέφρενος ἠθεῖς +
ζήσαα<ν> ἔτη ἰβ΄, τοῦ τμδ'.

*Nel dodicesimo anno dell'indizione. Diciotto anni d'età.
Cristo ti dia riposo, orfano mio.*

*... Gaudentios costruì...
... al sacerdote di Cristo immortale...
... bellezza fece per la patria...*

*Questo Alexandros...
grande grammatikos...
non volendo giacere...
Cristo Salvatore...*

*La terra genera tutte le cose e di nuovo le ricopre;
perciò nessuno gema se dalla terra nella terra rientra.
Quando sei affaticato, questa è la fine.*

*Illustre, eccellente per il cingulum militiae, tra i concittadini
Anastasios fu per tutti l'eroe molto lacrimato.
A sessant'anni... ottenne la tomba nella terra.
Nell'anno 392, nell'ottavo anno dell'indizione, il 28 del mese di Panemos (= 497/8).*

*Questa è la tomba di Ambrilios, che senza figli fu sorpreso dal destino di morte,
[dopo aver vissuto] quarantasette anni.*

*... spesso ha onorato...
Questa tomba ricopre Auxibios, uomo insigne,
di sessant'anni, che aveva una grande gloria nella patria.*

*Questa è la tomba di Eusebia, saggia e buona,
che visse dodici anni; nell'anno 344 (= 449/450 d.C.).*

SGO 22/61/04 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, VII d.C., metro incerto)

[Ἰησοῦ Χριστοῦ [θε]ράπεινα [Ἑλέ]νη πέλεν ---
κηδευ[θεῖς(α)] ἐτέων β' [ἐν] γῆ θεολω[βητῶν(?) ---]

Helene fu serva di Gesù Cristo...

Fu seppellita a due anni in terra (consacrata?)...

SGO 22/61/05 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, età tarda, esametro)

+ Ἰωάννου [τό]δε σῆμα, δὲ [ἐν] θεοσ θάνεν [ἄ]φνω.
τ(οῦ) Ἰν[ι]οσ ἐν προπρ[ε]δαι γονεῦς[ι] ἐ μεγ[άλη] ἀρετή.

Questa è la tomba di Iohannes, che morì improvvisamente [in] Dio.

... la grande virtù...

SGO 22/61/06 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, età tarda, esametro)

μου+νογενοῦς τόδε σῆμα Προκοπίου αἰνογάμοιο,
ἐτῶν κε'.

Questa è la tomba di Prokopios, figlio unico dalle nozze funeste.

Venticinque anni.

SGO 22/61/07 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, III/IV d.C. o più tardi, distico elegiaco)

--- τόδε σῆμα, [θ]εοῦ θεράποντος ὑψίστου.
π[εν]τήκοντ' ἐτέω[v], φεῦ, ἐτέλεσσε + βίον. +

Questa è la tomba di..., servo di Dio altissimo.

A cinquant'anni, ahimè, terminò la sua vita.

SGO 22/61/08 (Nabatea-Arabia, Kerak in Moab, età tarda, distico elegiaco)

--- καὶ ἀώριοι ἐν ἐνὶ τύμβῳ
πετρώμας[ι] κεῖντε παῖδες ἀποφθίμενοι

... Morti prematuramente, in un'unica tomba,

in una costruzione di pietra, giacciono i figli defunti.

SGO 22/62/01 (Nabatea-Arabia, Adara, età tarda, esametro)

ἐ[σ]θλὸς + ἐν ὀρθῷ στολήν ἐνεκστρίψατο +
Θεόφιλος [Ἰ]ωάννω
Γ[...]**ΚΕΙΩΝΦΘΑ**С, ἐνθάδε κῆται,
ἐπ' ἐτέων δεκ[ά]δας ὀκτὼ δ' ἐπὶ τοῖσι βίωσας. +

Illustre, nella giustizia indossò una (nuova) veste

Theophilos, figlio di Iohannes,

... qui giace,

dopo aver vissuto settantotto anni.

SGO 22/63/01 (Nabatea-Arabia, Samrah, età tarda, distico elegiaco)

Φερμίνης τόδε σῆμα πολυκλαῦτοιο γυνηζός,
τετρ' ἐτέων δεκάδας τ[ρ]ῖς ἐπὶ τοῖσι [βιούς].

Questa è la tomba di Fermina, donna assai compianta,

[che visse] quarantatré anni.

SGO 22/64/01 (Nabatea-Arabia, Eth-Thāniyyeh, età tarda, esametri)

[κάλ]+λος [ἐ]μοῦ + χάριτάς τε καὶ ἡλικίην ἐρατείνη[v]
παρθενικῆς Μαρίης ὑπὸ χθόνα μοῖρα καλύπτει.
ζης(ἀης) ἔτη ια'.

La mia bellezza, le grazie e l'amabile giovinezza

di me, la vergine Maria, il destino ricopre sottoterra.

Visse undici anni.

SGO 22/65/01 (Nabatea-Arabia, 'Azrā, età tarda, esametro)

A + Ω

Πορφυρίης τόδε σῆμα, νεηνίδος, ην ἀπιετῆσα
[θυγ]άτη[ρ]

A + Ω

*Questa è la tomba della giovane Porphyria, che ho sepolto.
Figlia...*

SGO 22/65/02 (Nabatea-Arabia, 'Azrā, 460/461 d.C., esametri)

Σύμ+βουλος Προπίδης κεκοσμένος, ἐνθάδε κεῖται,
ἡξ ἐτέων δεκάδας δύο δ' ἐπὶ τοῖσι βιώσας.
τοῦ ἔτους τνε'. +

*Symbolos, figlio di Propides, morigerato (?), qui giace,
dopo aver vissuto sessantadue anni.
Anno 460/461.*

SGO 22/65/03 (Nabatea-Arabia, 'Azrā, 524/525 d.C., esametri)

--- ἐνθάδε κεῖται,
ἡβη[ρ] ἄνθος, ἔχων ἐτέων ἐπὶ εἴκοσι πέντε,
ἐν ἔτ(ει) υιθ'. +

*... Qui giace,
fiore della giovinezza, che aveva venticinque anni.
Anno 524/525.*

SGO 22/71/02 (Nabatea-Arabia, Petra, età tarda, esametri, v. 2 ipermetro)

Ἄλφιοιο τὸ σῆμα, ον εινεκεν εὐσεβιάων
πέμψε θεὸς μετὰ πότμον σπη θέμειε· εὐσεβέες υἱοί.

*Questa è la tomba di Alphios, che per la sua pietà
dopo la morte Dio mandò dove è giusto. I pii figli.*

SGO 22/71/04 (Nabatea-Arabia, Petra, 537/8 d.C., esametri)

+ ἐνθάδε σῆμα τέ[θαπται] Ἄριστονόοιο· γυναικό[ρ]
τῆς πιτυτῆς Μεγάλη[ρ], ἡπερ χαρίεσσα πέλουσα
κάτθανεν <ἐν> νεότητι αἰοίδιμα πάντα λάχουσα.
τοῦ (ἔτους) υλβ'.

*Qui è stato seppellito il corpo della sposa di Aristonoos,
la saggia Megale, che fu graziosa,
morì in gioventù, ricevendo ogni lode.
Anno 537/8.*

SGO 23/14 (Galazia, Ankyra, dopo il 300 d.C., esametri)

Σαβεῖνος ὄχ' ἄριστος Χρειατοῦ ἱερεὺς μεγάλιο {ξ}
ζωὸς ἐὼν τόδε τεῦξεν EHENI ---

*Sabinos, di gran lunga il miglior sacerdote del grande Cristo,
mentre era vivo realizzò questa tomba (nella sua patria?).*

SGO 24/07 (Caria, Afrodizia, V/VI d.C.)

+ ἔνθα Μακη[δόνιος]

Qui Makedonios...

SGO 24/19 (Licaonia, Laodicea, età cristiana, esametri)

1 + ἐνθάδε κῆτε ἀνήρ μεγαλάνυμος, ην δ' ἐπίδοξος,
ὄνομα Σισίνιος, ἀνήρ κλυτός, ἄνερ ἄριστος,
ᾧ Θεὸς οὐρανόθεν ἐν ἀνθρώπυς χάριτας δούε·
ὄν ἄρχοντες ἐτίμων κέ βουλή σεμνύναντες

*Qui giace un uomo dal gran nome; era famoso,
di nome Sisinius, uomo illustre, uomo ottimo,
al quale Dio dal cielo concesse grazie fra gli uomini.
I capi e il consiglio lo onoravano celebrandolo;*

5 ἐν λόγῳ γλυκερῶς· σοφίης δὲ πάσης ἐκέκαστο·
Αὐρ(ηλία) Πανκρατία ἀνέστησα τῷ γλυκυτάτῳ μου ἀνδρὶ Σισιννίῳ πρῶτος(βυτέρῳ),
μνή(μη)ς χάριν.

SGO 24/21 (Licaonia, Iconio, età cristiana, esametri, v. 4 ipermetro)

ἐνθάδε κῆτε ἀνὴρ, ἱερεὺς μεγάλιο θεοῖο,
ὃς ἔνεκεν πρῶτος ἐπουράνιον κλέος ἦεν.
ἀρπαγὶς ταχέως ἀπ' ἐκλήρις τε κὲ λαοῦ
Ἄπολλινάριος τούνομ' ἔκων, λαοῦ σεμνοῦ μέγα κῦδος.

SGO 24/23 (Licaonia, Iconio, IV d.C.)

1 κήματι τῷδε [
Μῖρος πρ(ε)β(ύτερος) εὐν ἀλό[χῳ
ἡ πάση πιτυτῆσσο[φροσύνη
κάλλι τε καὶ ἔργοις [
5 οὕτως ὡς καὶ ξυν[
μίη νυκτὶ θάνον [
οἷς τίτλον ἔστησαν
Ἄντωνιος καὶ Μαρί[α
μουικοῖς ἐπέεσσιν [
10 τοὺς γονέας τεῖσάν τε, [τὸ γὰρ γέ-]
ρας ἔσθι θανόντων.

SGO 24/26 (Licaonia, Savatra, età cristiana, esametri e pentametri)

+ Θε(ός) βοήθι·

1 ἐνθάδε κῆτ' ἱερεὺς περίφρων, τούνομα Παῦλος,
πιετὸς κὲ πιτυτός, πολλῶς δ' ἐκέκαστο προσευχῶς·
ἀλλ' ὅτε δὴ μερόπεσι δικαζζομένοισιν ἄκουεν
ἀμφοτέροισι μέρεσσιν ἰσὴν μοῖραν ἀπένιμεν·
5 στήλην δ' ἔστησεν Ἡράκλιος ἀχθυμένος κῆρ
αὐτοκασίγνητος μνημοσύνης ἐνεκεν,
πόλ(λ) ὀλοφυρόμενος, σὴν ἀρετὴν ποθέων.

*fu eccellente nelle dolci parole di ogni sapienza.
Io, Aurelia Pankratia, innalzai il monumento per il mio dolcissimo sposo,
il sacerdote Sisinius, per il ricordo.*

*Qui giace un uomo, sacerdote del grande Dio,
che per la mitezza ottenne una gloria celeste,
rapito presto dalla chiesa e dal popolo,
di nome Apollinarios, grande gloria del popolo santo.*

*In questa tomba (giacciono)...
il sacerdote Miros con la sposa...
che per tutta la sapienza e moderazione...
per bellezza e opere...
così come anche insieme...
in una sola notte morirono...
per loro posero l'iscrizione...
Antonios e Maria...
con le parole delle Muse...
ricambiarono i genitori, [questo è infatti
l'onore] dei morti.*

*O Dio, aiuta.
Qui giace un sacerdote saggio, di nome Paulos,
fedele e prudente, che si distinse per molte preghiere;
quando ascoltava gli uomini che discutevano in giudizio
a entrambe le parti assegnava la medesima porzione.
La stele la eresse, addolorato nel cuore, il fratello
Heraklios, per il ricordo,
molto gemendo, rimpiangendo la tua virtù.*

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.
L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Alice Franceschini

matricola: 829088

Dottorato: Italianistica e filologia classico-medievale

Ciclo: XXVIII

Titolo della tesi:

L'epigramma funerario cristiano dell'Oriente greco e il suo modello classico. Un'analisi tematica e lessicale

Abstract:

La ricerca analizza i modelli classici di un campione di epigrammi funerari provenienti dall'Oriente greco che mostrano sicuri segni di cristianità attraverso un confronto con la poesia greca e altre epigrafi sepolcrali metriche. Gli epitaffi sono costruiti sui *topoi* e i formulari epici ed epigrammatici tradizionali, cui si accompagnano numerose espressioni riconducibili allo stile «moderno» e ai testi biblici. Il lavoro si compone di cinque capitoli, che esaminano le seguenti tematiche e il relativo lessico: il formulario di base dell'epigramma per l'identificazione del defunto; la presentazione dei personaggi, l'età, le occupazioni e le virtù; le immagini legate al dualismo tra anima e corpo, alla morte, alle sue cause divine e all'aldilà; la funzione della tomba, le manifestazioni del lutto e i motivi consolatori; la concezione di Dio, l'immortalità dell'anima e la risurrezione. L'analisi permette di constatare un certo livello di originalità nei testi epigrafici, una buona conoscenza degli autori classici da parte dei loro autori e talora un discreto valore letterario.

The doctoral thesis analyses a selection of Greek funerary epigrams composed in Asia Minor. The comparison between these epigrams with Greek poetry and other sepulchral metrical inscriptions shows the introduction of evident Christian elements within a classical model. In fact, the collected epigrams are characterized by traditional epic and epigrammatic features (both formal and thematic) from one hand, and several expressions due to the «modern» style and biblical elements from the other. The work consists of five chapters, which investigate the following themes and lexical components: the basic formulary of the epigrams for the identification of the deceased; the presentation of characters, their age, activities, and virtues; the images concerning the dualism between soul and body, death, its divine causes, and the Hereafter; the function of the tomb, the display of grief and consolatory ideas; the concept of God, the immortality of the soul and resurrection. The analysis reveals several traits of originality in the texts, a good knowledge of classical models by their authors, and occasionally a remarkable level of literariness.

Firma dello studente
