

ALICE FRANCESCHINI

Costruire un necrologio cristiano: il rovesciamento del lessico del lutto nelle antiche epigrafi e ai giorni nostri

Abstract

Il presente contributo propone un'analisi di alcuni luoghi di un necrologio contemporaneo in cui emergono temi, motivi ed espressioni formali riconducibili al cristianesimo, risalendo alla loro origine e ai loro modelli attraverso un confronto con una selezione di epitafi antichi greci e latini, prevalentemente in versi. Viene evidenziato in particolare il rovesciamento del tradizionale lessico del lutto e dei valori legati al compimento delle imprese individuali, in continuità, ancora oggi, con la pratica degli autori dei primi secoli del cristianesimo.

This paper deals with a selection of Christian themes and phrases in contemporary obituaries, which are compared with Christian models and Greek and Latin funerary epigrams. Particular variations of traditional themes, such as death, sorrow, deeds and glory, can be found in Christian epigrams and modern obituaries and show a significant level of continuity between ancient and contemporary practice.

Nei primi secoli di vita del cristianesimo, le iscrizioni funerarie presentano spesso un'ambiguità di linguaggio che impedisce di classificarle inequivocabilmente come 'pagane' o 'cristiane'¹. Per stabilire la cristianità di un testo epigrafico si possono prendere in considerazione alcuni criteri di distinzione: la presenza di segni esterni quali croci e sigle, l'onomastica, i riferimenti alla *pax* o εἰρήνη, al Dio cristiano e agli incarichi pastorali dei personaggi nominati, gli accenni a virtù tipicamente cristiane e a temi e motivi caratteristici². Come sottolinea C. Carletti, è soprattutto nella produzione in versi che emergono il dialogo e la mediazione tra la cultura cristiana e quella pagana – con la sua dizione convenzionale e i suoi temi codificati, ispirati specialmente all'epica omerica e alla produzione poetica greca arcaica, nonché al modello virgiliano – e che vengono sviluppate le tematiche legate alla nuova fede «in genere assenti o tutt'al più soltanto sfiorate o sottintese» nell'epigrafia in prosa: la contrapposizione tra anima e corpo e tra cielo e terra, la speranza nella risurrezione e nella ricompensa dei giusti, la descrizione delle gioie dell'aldilà³.

¹ Cf. CARLETTI 1986, 13s., che definisce «neutre» le iscrizioni «prive di un qualsiasi specifico cristiano, ma anche [...] di un qualsivoglia specifico pagano».

² Sul tema si vedano CARLETTI 1986, 13s.; SANDERS 1991, 283; REALI 2005, 114-21; AULISA 2015, 439-41; i contributi di AGOSTI, p. es. 2009, 2010, 2011, 2020. Tra i numerosi studi sull'epigrafia cristiana e l'epigramma cristiano citiamo almeno GROSSI GONDI 1920; LATTIMORE 1942, 301-40; GUARDUCCI 1978; KAJANTO 1978; SANDERS 1991; CARLETTI 2008; MAZZOLENI 2002, 2014.

³ CARLETTI 1986, 22.

Questi temi e motivi e la relativa dizione hanno attraversato i secoli sino alla modernità e, in gran parte, perdurano anche nel linguaggio funerario contemporaneo, non solo nelle epigrafi durevoli, ma anche negli annunci più occasionali della scomparsa di persone care.

Un necrologio in particolare ci è sembrato un esempio significativo di tale conservazione – pur inconsapevole – di formule, sintagmi e motivi antichi trasformati dal cristianesimo e radicati nell’immaginario comune. Il testo, di cui riproduciamo una parte, è composto per Damiano, recentemente scomparso per una *mors immatura*:

“...Per far conoscere agli uomini le tue imprese
e la splendida gloria del tuo Regno” (Sal 145,12)

[Data]

è nato al cielo

Damiano [...]

Lo annunciano con infinito amore [*nomi dei dolenti*] e i fratelli nella fede.

Il Caro Damiano riposerà nel cimitero di [...]

Non fiori ma opere di bene, vero bene!

Sin da una prima lettura questi passaggi ci hanno evocato, anche per semplice associazione, il formulario e le immagini delle iscrizioni funerarie dei primi secoli del cristianesimo. Nelle considerazioni che seguono, e che non hanno pretesa di esaustività, tenteremo quindi di tornare alle radici dei punti del testo in cui riaffiora la sua ispirazione cristiana, stabilendo, dove possibile, dei rimandi tematici e contenutistici con le antiche epigrafi⁴. Ci faremo guidare prevalentemente dagli epitafi metrici greci e latini, dagli esemplari più antichi sino a quelli di cui è possibile accertare la cristianità⁵, con uno sguardo anche ai poeti cristiani dei primi secoli (Damaso, Gregorio di Nazianzo, Nonno di Panopoli, altri epigrammisti più tardi noti dall’*Antologia Palatina*); tra i carmi epigrafici in lingua greca verranno privilegiati, per la loro complessità e ricchezza di contenuti, quelli provenienti dall’Asia Minore.

Sarà in ogni caso necessario tenere presente la distinzione tra la natura e la funzione di un necrologio contemporaneo – un testo, come sopra accennato, occasionale e con funzione informativa – e di un’iscrizione durevole, specialmente se in versi, che si propone l’obiettivo di compensare la natura effimera dell’essere umano e di sottrarre il defunto all’oblio affidandolo lungo il tempo alla memoria dei posteri.

I moderni annunci funebri presentano inoltre una struttura essenziale e standardizzata, che comprende i dati anagrafici del defunto con l’indicazione dell’età, la data e le circostanze della scomparsa, i nomi dei dolenti che ne danno notizia, la data e il

⁴ Per un approccio analogo vd. p. es. FRANCESCHINI 2018.

⁵ Sui limiti cronologici delle iscrizioni greche cristiane vd. GUARDUCCI 1978, 302s. Per le iscrizioni romane CARLETTI (1986, 12) individua il limite più alto nel pontificato di papa Zefirino (199-217), tra la fine del II e l’inizio del III secolo.

luogo delle esequie con eventuali indicazioni per queste ultime; il testo risulta di norma assai sobrio, ma può essere accompagnato da citazioni tratte da fonti anche letterarie. L'epitaffio metrico vanta invece, com'è noto, una più ambiziosa vocazione poetica, che può sfociare in un intenzionale reimpiego di forme e motivi letterari e in sviluppi tematici assai elaborati, con funzione celebrativa e consolatoria. Il tema della consolazione, con le sue varianti e motivazioni, permea particolarmente i testi dedicati a una precisa categoria di defunti, quella degli *aoroi*, i «prematuri»⁶, che interessa in questa sede.

1. Il riposo e il cimitero

L'informazione «Il Caro Damiano riposerà nel cimitero di [...]» rievoca il formulario di base più tecnico degli epitafi: il nome del defunto e un verbo indicante il «riposare» o «giacere» nel luogo della sepoltura, designato solitamente con l'avverbio «qui» o con espressioni quali «in questa tomba». È ben risaputo che 'cimitero', κοιμητήριον, letteralmente 'dormitorio', è il termine con cui nell'antichità i cristiani chiamano la sepoltura e che riflette la concezione della morte come sonno temporaneo da cui ci si risveglierà con la risurrezione della carne: secondo la definizione di M. Guarducci, la tomba non è un luogo che vede il defunto dissolversi nel nulla, ma «un luogo di attesa» dove ci si riposa prima di tornare alla vita promessa da Cristo⁷.

Se in un'iscrizione leggiamo κοιμητήριον, dunque, siamo sicuramente davanti a un testo cristiano⁸. Alla luce di tali considerazioni si comprende anche per quale motivo i cristiani accostino il nome del defunto ai verbi *quiescere* o *requiescere* (*hic requiescit in pace* o *in Christo*), *pausare*, *dormire*, *iacere*⁹, κοιμᾶσθαι, «dormire», e ἀναπαύεσθαι, «riposare», oltre al tradizionale verbo κεῖσθαι, «giacere». Nelle iscrizioni classiche quest'ultimo indica la posizione del corpo nella tomba e la natura passiva della morte, mentre nel contesto cristiano la formula «qui giace» sottintende anche la transitorietà del «riposo»: il defunto «giace» addormentato in un sonno da cui si risveglierà al momento della risurrezione¹⁰. Anche in età contemporanea il verbo «riposa» suggerisce al fruitore dell'epigrafe o del necrologio questa speranza.

⁶ Sul tema specifico si vedano gli studi di GRIESSMAIR 1966; VÉRILHAC 1978 e 1982; PIZZOLATO 1996.

⁷ GUARDUCCI 1978, 322. Sull'argomento vd. anche RAMSAY 1883, 406s.; CUMONT 1895, 259; CREAGHAN-RAUBITSCHKE 1947, 5-7. Sullo scritto dedicato da Giovanni Crisostomo a questo vocabolo (*Coem.*) e al concetto soggiacente vd. OGLE 1933, 100.

⁸ Vd. p. es. RAMSAY 1883, 406s., che distingue il termine κοιμητήριον dal pagano ἡρῶν.

⁹ Cf. CARLETTI 1986, 20; SANDERS 1991, 281, 290, con i relativi esempi.

¹⁰ GUARDUCCI 1978, 306. Anche TESTINI (1958, 396) include il verbo tra il lessico del «riposo nella tomba» in senso cristiano. BANDY (1963, 239s.) riporta un epitombio cretese non metrico in cui il defunto Teodoro ἐνθάδε κῆται [...] περιμένων τὰς ἀψευδεῖς τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἐπαγγελίας, «qui giace [...] aspettando le veritiere promesse di Cristo», ossia attendendo la risurrezione; il testo si riferisce alla morte con il verbo ἀνεπαύσατο, «si è addormentato».

2. I fratelli nella fede

Un ulteriore segno di cristianità è l'aver ricordato, dopo i nomi dei dolenti, i «fratelli nella fede» di Damiano: una definizione che affonda le sue radici in epoca apostolica e protocristiana, quando i fedeli erano soliti chiamarsi l'un l'altro con l'epiteto di 'fratello' obbedendo all'ammonimento di Cristo ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε, Ῥαββί, εἷς γάρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς, εἷς γάρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, «Ma voi non fatevi chiamare "rabbi", perché uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate "padre" nessuno di voi sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello celeste» (Mt. 23.8s.)¹¹.

Anche le lettere apostoliche raccomandano la φιλαδελφία, l'«amore fraterno», invitando i fedeli ad amarsi l'un l'altro come fratelli nella fede (p. es. *Heb.* 13.1 e 1Petr. 1.22, 3.8).

Pertanto l'epiteto di φιλάδελφος, che nel suo uso letterale indica l'amore per i congiunti di sangue, nel contesto funerario cristiano assume il significato specifico di «animato da affetto fraterno»¹².

Nelle iscrizioni più antiche in lingua latina, poi, insieme a *fideles* – con il quale vengono designati tecnicamente quanti hanno ricevuto il battesimo –, anche il termine *fratres* con le espressioni *boni fratres* e *fratres et sodales* passa a indicare gli appartenenti alla comunità cristiana, implicando altresì una concezione inedita dei rapporti sociali¹³.

Ci sembra inoltre opportuno riprendere alcune considerazioni di L.F. Pizzolato per rilevare un significato racchiuso nella menzione, in un'epigrafe antica come in un moderno necrologio, dei «fratelli nella fede» cristiana: essa riveste una ben definita funzione consolatoria, rendendo il lutto un «fatto partecipato».

La condivisione e il «senso ecclesiale» della sofferenza, grazie ai quali «il dolore del consolando diventa [...] lo stesso dolore del consolatore», sono in grado di procurare ai dolenti, in un momento successivo alla «presa d'atto della notizia dolorosa» e alla lamentazione, il conforto.

Anche la «partecipazione simpatetica» al lutto – e in particolare alla profonda desolazione per una *mors immatura* – «si inquadra nell'atmosfera di fratellanza che risponde alla più radicale istanza della fede»¹⁴.

¹¹ Numerose sono le attestazioni dell'epiteto «fratello» anche nelle epistole apostoliche, p. es. Paul. *Eph.* 6.21 Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν Κυρίῳ.

¹² P. es. *SGO* 14/12/01.14 (Licaonia-Isauria, data inc.) τὴν σεμνὴν φιλάδελφον ἐμ[οῖ] [παράκοιτ]ιν ἀρίστην, «la mia illustre, ottima sposa, animata da affetto fraterno».

¹³ CARLETTI 1986, 19, 29s.; cf. p. es. *ILCV* 2296 (III d.C.) *Leonti, pax a fratribus, vale; 3872.9s.* (III d.C.) *peto a bobis fratres boni*. Per altri usi nella letteratura e nelle iscrizioni cristiane in lingua greca vd. BANDY 1963, 247; BILE 2002, 136.

¹⁴ PIZZOLATO 1996, 46, 52s.

3. La nascita al cielo

Molto significativa è poi la scelta di aprire il necrologio con l'annuncio «è nato al cielo» in luogo di formule – assai più comuni nei manifesti funebri – che suggeriscono il senso del distacco causato dalla morte, come «ci ha lasciato», «si è spento», «è mancato all'affetto dei suoi cari». Tale scelta ricorda che per i cristiani la fine della vita terrena non è che l'inizio di una vita nuova nell'incontro con Dio e nel ricongiungimento con chi ci ha preceduto. Il verbo «è nato» ci rievoca inoltre non solo la nota definizione del giorno della morte come *dies natalis*, ma anche un'altra suggestione proveniente dagli epitafi cristiani dei primi secoli: le lettere A e Ω, tra gli indizi che consentono di riconoscere la cristianità di un'iscrizione, possono anche comparirvi invertite (ΩA), a significare il passaggio dalla fine, la morte, all'inizio della vita eterna, che è Cristo stesso, come in una nuova nascita¹⁵.

L'immagine della terra che riceve i resti del defunto e del cielo che ne accoglie l'anima è legata alla tradizionale concezione dualistica dell'uomo, che distingue il *soma* dalla *psyche* e attribuisce a quest'ultima una natura immortale. Già per la poesia funeraria greca l'anima può raggiungere nel *post mortem*, oltre all'Ade tenebroso, anche il cielo e i suoi astri, l'isola dei beati, i Campi Elisi, l'Olimpo: una condizione preferibile a quella terrena, pervasa dalla luce e dalla presenza della divinità, che può sfociare nel catasterismo, ossia nella trasformazione in stella¹⁶. Tale ricco immaginario con funzione consolatoria diviene sempre più frequente e articolato specialmente a partire dall'età ellenistica e viene fatto proprio anche dagli epitafi cristiani, che lo adattano alla nuova fede introducendo le destinazioni del paradiso e del «seno di Abramo», a sua volta rovesciamento del tradizionale e oscuro «seno della terra»¹⁷.

I carmi latini di età cristiana presentano, in particolare, un ricco repertorio di variazioni sul motivo del raggiungimento delle stelle da parte del defunto virtuoso (*possidet astra; astra tenet; sidera celsa tenet; astra petunt; migravit ad astra*): dopo aver infranto i vincoli terreni, obbedendo alla volontà divina egli «vola verso le stelle» (*a[d] astra uolans*), percorre la «via stellata» (*uia siderea*) ed «esulta tra le stelle» (*gaudet in astris*), in quanto la conquista del cielo trapunto di astri è immagine della prossimità a Cristo (*[proxima]... Cristo; ad Chr(istu)m celsa per astra*). Si vedano di seguito i relativi testi esemplificativi¹⁸:

¹⁵ GUARDUCCI 1978, 311, 321; il loro 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. Un esempio di inversione si ha in *SB* 1.4949.1. Sul *dies natalis* e la sua esemplarità per la morte di un defunto cf. p. es. TESTINI 1958, 395; GUARDUCCI 1978, 309s.

¹⁶ Per alcuni studi con i relativi testi rimandiamo a LATTIMORE 1942, 301-40; PERES 2003; OBRYK 2012; WYPUSTEK 2013. Un esempio di catasterismo è in *GVI* 1097.5s. (Amorgo, I/II d.C.) μήτηρ μή με δάκρυε: [...] / ἄστηρ γὰρ γενόμεν θεῖος ἀκρεσπέριος, «Madre, non piangermi: [...] sono divenuto una stella divina, che si accende nella sera».

¹⁷ Sul tema del κόλπος della terra vd. p. es. *CEG* 551.2 e 601.2 (Atene, IV a.C.), anon. *AP* 7.61.1; BRUSS 2005, 35-37. Per la variazione del «seno di Abramo» vd. p. es. *SGO* 16/31/15.23 (Frigia, III d.C.), 14/04/03.5s. (Licaonia, dopo il 312 d.C.).

¹⁸ LATTIMORE 1942, 312s.; CARLETTI 1986, 150.

- CLE 691.6 (Narbona, data inc.) [*Nun]c uia siderea graditu[r...].*
 CLE 1412.10 (Milano, data inc.) ...*Possidet astra pius.*
 CLE 1345.6 (Roma, IV d.C.) [*Proxima] sed Cristo sidera celsa tenet.*
 CLE 668.2 (Roma, 381 d.C.) *Corporeos rumpens nexus qui gaudet in astris.*
 CLE 1434.6,8 (Milano, circa 400 d.C.) *Quo peteret caelum semper amauit iter. [...] / Rettulit ad Chr(istu)m celsa per astra gradum.*
 CLE 688.5 (Arles, 449 d.C.) *Hic carnis spoliū liquit a[d] astra uolans.*
 CLE 696.6 (tra Aquae Sextiae e Marsiglia, VI d.C.) *Cum pia iubente Deo anima migravit ad astra.*
 CLE 701.5 (Milano, VI d.C.) *Astra tenet nescitque mori sic luce relicta.*
 Damas. 107.9s. = CLE 1401 (Roma, VI d.C.) *Sola tamen tanti restant solamina luctus, / quod tales animae protinus astra petunt.*

Una delle più suggestive descrizioni dell'aldilà è contenuta nel noto 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 sterminata distesa di fiori e una luce purissima che deliziano chi vi abita¹⁹:

οὐκ ἔθανες, Πρώτη, μετέβης δ' ἐς ἀμίνονα χῶρον
 καὶ ναίεις μακάρων νήσους θαλίη ἐνὶ πολλῇ,
 ἔνθα κατ' Ἑλυσίων πεδίων σκιρτῶσα γέγηθας
 ἄνθεσιν ἐν μαλακοῖσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·
 οὐ χειμῶν λυπεῖ σ', οὐ καῦμα, οὐ νοῦσος ἐνοχλεῖ,
 οὐ πίνη σ', οὐ δίψος ἔχει σ', ἀλλ' οὐδὲ ποθεινός
 ἀνθρώπων ἔτι σοι βίωτος, ζῶεις γὰρ ἀμέμπτως
 αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν Ὀλύμπου πλησίον ὄντως.

«Non sei morta, Prote, ma ti sei trasferita in un luogo migliore,
 e abiti le isole dei beati in un'immensa prosperità;
 lì, nei Campi Elisi, esulti piena di gioia
 tra fiori delicati, lontano da ogni male.
 Non ti tormentano l'inverno né la calura, non ti affligge la malattia,
 non soffri la fame né la sete, né provi più nostalgia
 per la vita degli uomini, poiché vivi irreprensibilmente
 in una luce pura, davvero vicino all'Olimpo».

Un altro carme coevo, ora in lingua latina (*CLE* 525.5-7, Tunisia, III d.C.), definisce la medesima destinazione dei Campi Elisi come la giusta ricompensa per la pietà del

¹⁹ CAIRON 2006.

defunto Severo, il quale «riempi di bontà il corso della vita» (v. 3 ...*cursum uitae bonitate replesti*), e indugia su dettagli analoghi²⁰:

*Nunc campos colis Elysios herbasq(ue) uirentes,
[f]l[or]ib(us) asparsus iaces ex pratalibus aruis,
nec minus et luci frueris...*

«Ora abiti i Campi Elisi tra l'erba verdeggiante,
coronato di fiori giaci in distese di prati,
e non ti rallegri di meno per la luce...».

Del paradiso i carmi epigrafici greci non forniscono invece descrizioni precise, indicandolo in modo alquanto generico come il luogo raggiunto dalla componente spirituale del defunto, ma alcune sue caratteristiche si possono dedurre indirettamente.

La ripresa di una formula omerica in *SGO* 14/02/04.7 (Licaonia, data inc.) ...ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἐν Παραδείσῳ («immortale e immune da vecchiaia nel paradiso») ²¹ lascia intendere che nell'aldilà cristiano non esistono più la vecchiaia e la morte; *SGO* 14/04/03.5 (Licaonia, dopo il 312) ψυχὴ δ' αὐτοῦ ἴν' ἀθάνατος [θ]εὸς ἔστιν («la sua anima si trova lì dov'è Dio immortale») mostra il paradiso come il luogo pervaso dalla beatificante presenza della divinità; *SGO* 09/05/15.3s. (Bitinia, IV-V d.C.) menziona i nuovi concittadini della defunta Attia, i profeti e i santi che vivono nella gioia:

ὄδε σε καὶ παράδεισος ἔχει ψυχὴν τε ἅγιος νοῦς,
καὶ χορὸς ἐνθα ἁγίων σὺν ἀγαλλομένοισι [π]ροφήταις.

«Così tu e la tua anima siete nel paradiso e nella santa mente,
e qui nel coro dei santi con i profeti esultanti».

Da *SGO* 16/31/17.6-8 (Frigia, data inc.) sono desumibili l'esperienza vissuta dall'anima nel momento del supremo passaggio, ossia l'azione redentrice di Dio Salvatore, e la compagnia dei viventi:

εἰ δὲ θέλεις τὸ ἀληθῆ, ὧ ζεῖνε, πυθέσθιν,
σάρξ ἐν γῆ ἀ[π]όκειται [ὄ]θεν κὲ ἐλήφθη,
ψυχὴν δὲ θεὸς σῶσεν οὐρανίους ἐνὶ [ζ]ῶσιν.

«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».

²⁰ Altri esempi sono in CARLETTI 1986, 149-51; SANDERS 1991, 46.

²¹ Cf. *Od.* 5.136 etc.

L'epitafio cristiano può anche restare più aderente al repertorio di immagini tradizionali, inserendo l'«Olimpo»²² o il «cielo». In tal caso, il fedele che rinviene nel testo la destinazione dell'οὐρανός sa che essa è rivestita di un senso nuovo, in quanto luogo di beatitudine alla presenza di Dio (*SGO 02/09/28.4-6*, Caria, IV-V d.C.):

[Κλα]υδίη εὐσεβί[αισ]ιν ἀειμνήσ[τ]οισι κομᾶσα
[ο]ὐρανὸν εἰσανό[ρ]ουσε, δέμας δέ οἱ [ἐ]νθάδε Μοίρη
κουριδίωι ξυνάρη[ρε κ]αὶ οἰχομένης [σὸν] ἀκοίτη.

«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».

Anche le iscrizioni latine conoscono l'immagine del riposare «nel seno di Abramo» (*in sinu Abrahae*) o «con i santi» (*cum sanctis*) e la *communio sanctorum*, per la quale il defunto viene accolto da Dio, dagli angeli o dai santi; proponiamo, a quest'ultimo proposito, i seguenti testi²³:

ILCV 3420A.4s. (Roma, data inc.) ...*Ludoque choreas / inter felices animas*

...

ILCV 3332b (Roma, III d.C.) *Receptus ad Deum.*

ILCV 3352 (Avellino, 357 d.C.) ...*Qui Dei voluntate cum sanctis sociatus est.*

ILCV 3354 (Roma, IV d.C.) *Accersitus ab angelis.*

Le Blant 642.18 (Gallia meridionale, VI d.C. = Ven. Fort. *Carm.* 4.28.18) *Viues post tumulum uirgo recepta Deo.*

Un testo dedicato a un papa enumera dettagliatamente i beati che lo attendono nel *post mortem*, menzionando, nell'ordine, la schiera di patriarchi, profeti, apostoli e martiri:

CLE 787.43s. (Roma, data inc.) *Atque inter patriarchas praesagosq(ue) prophetas, / inter apostolicam turbam martyrumq(ue) potentum.*

Come in questa breve selezione di iscrizioni, anche nel linguaggio contemporaneo l'indicazione del «cielo» implica l'attivazione di un immaginario vasto e antichissimo, originato dal tentativo dei classici di trovare senso e conforto di fronte alla morte e che è stato semanticamente trasformato dalla fede cristiana. Affermare che un caro defunto si

²² Poiché l'anonimo *AP 7.678.5* è probabilmente databile al V sec. d.C. (PONTANI 1979, 531), la luce dell'Olimpo menzionata (φάος Οὐλύμποιο) indicherebbe, in realtà, quella del paradiso. Un uso analogo dell'immagine dell'Olimpo si rinviene p. es. in *CLE 758.2* (Roma, data inc.) *Sed pollens anima praeclaro manebit Olympo*: cf. CARLETTI 1986, 150.

²³ CARLETTI 1986, 149s.; SANDERS 1991, 58s. (con altri esempi), 292, 329; SANTORELLI 1993, 291s.

trova «in cielo» sottintende la certezza della sua redenzione e dell'unione in paradiso con Dio e con i «fratelli» che l'hanno preceduto, i quali attendono anche chi è ancora in cammino sulla terra²⁴. Si può quindi comprendere il significato profondo di altri annunci funebri del nostro tempo così formulati:

[Nome del defunto] ha raggiunto la sua amata [nome della consorte].
Ho voluto raggiungere il mio amato papà [nome del padre].

4. L'infinito amore

Ma forse ancor più notevole è la dicitura «Lo annunciano con infinito amore», che varia e rovescia il più consueto «Lo annunciano con infinito dolore» o «con immenso dolore». In ulteriori necrologi abbiamo avuto modo di osservare altre espressioni analoghe che descrivono i sentimenti suscitati nei vivi dall'annuncio della morte o dalla commemorazione della persona scomparsa: «con affetto e commozione», «con immenso dolore e infinito amore».

Sin dall'antichità le composizioni sepolcrali – iscrizionali e letterarie – possono esternare in modo accorato l'afflizione dei dolenti. Oltre agli elementi fondamentali dei riti di congedo dall'estinto, come il lamento funebre e il pianto, viene privilegiato il motivo del defunto che, in luogo di se stesso, «lascia»²⁵ a chi continua a vivere il «dolore»: nei testi in lingua greca si parla di πένθος ἀείμνηστον, «dolore indimenticabile» o «eterno», μέγα, «grande», ἄλαστον, «intollerabile», ἄπαστον, «infinito»²⁶, come nel formulario contemporaneo.

È la *mors immatura*, con il suo rovesciamento dell'ordine naturale dei lutti, a causare nei dolenti lo strazio più lacerante (p. es. *CIL* 11.315.5s., Ravenna, 571 d.C. *Gravem luctum suis reliqu[it] parentib(us)*), tanto che essi possono giungere a dichiarare di non provare più alcuna gioia nella luce del sole e nella vita da questa metaforicamente rappresentata: *CLE* 737.4 (Roma, data inc.) *Te sine namque mihi nec lux nec uita iucunda est*. Eppure anche malgrado il peso di una tale sofferenza sopravvive in chi resta l'affetto per la persona cara perduta, come in questo carne, il cui v. 6 può essere accostato ai necrologi moderni sopra menzionati (*CLE* 1405.3-6, Roma, data inc.)²⁷:

²⁴ Al ricongiungimento nell'aldilà corrisponde, sulla terra, la prossimità delle tombe già in epoca tardoantica: sul tema in Gregorio di Nazianzo vd. CORSANO 2013.

²⁵ Sull'uso del verbo λείπειν, tipico del linguaggio funerario, vd. SPINA 2000, 51-77; TSAGALIS 2008, 98s., 111-13, 189 e alcuni esempi in *CEG* 84.3, 95.1, 485.5s.

²⁶ Per questi esempi vd. rispettivamente *CEG* 593.9 (Attica, IV a.C.); *GVI* 1776.8 (Taso, III d.C.); *GVI* 796.9 (luogo inc., V d.C.) = anon. *AP* 7.343.9; *SGO* 14/02/08.9 (Licaonia, data inc.). Sul πένθος e altri epiteti che lo caratterizzano vd. in partic. DEE 2002, 442s. Sul lessico del lutto (tra cui γόος, θρήνος, λύπη, πόθος, i relativi epiteti e verbi) nel modello epico e nel linguaggio sepolcrale si vedano il repertorio di DEE 2002 e le sezioni dedicate, tra i vari studi, in ECKER 1990; SOURVINOU-INWOOD 1995; DERDERIAN 2001; LE BRIS 2001; TSAGALIS 2004; BRUSS 2005; TSAGALIS 2008; GARULLI 2012.

²⁷ Cf. anche *ILCV* 4707.8-10, in cui il coniuge afferma di aver amato la sposa defunta come nessun altro amò mai la propria moglie: *Ut ego sensi et ex(h)ibui amorem meum, nulli su(am) alii sic dilexerunt*. Vd. CARLETTI 1986, 48s.

*O patrios subito foedasti funere uultus,
aeterno iugulas gladio corda matris.
Vrimur et proprias pertundis corde sagittas
et tuus in nostro pectore regnat amor.*

«Con la tua morte improvvisa hai rattristato il volto dei genitori,
trafiggi con una spada eterna il cuore di tua madre.
Siamo distrutti, e ci laceri il petto con i tuoi dardi,
ma nel nostro cuore regna l'amore per te».

Se il pianto e la desolazione costituiscono la reazione più comprensibile di un uomo dinanzi alla fine della vita e sono presenti anche nelle iscrizioni composte per destinatari cristiani, la fede può apportare, oltre ai comuni temi consolatori già ben noti alla poesia sepolcrale classica, un rovesciamento anche in questa ordinaria espressione di lutto. La consapevolezza che la morte interessa solo la componente fisica dell'uomo, mentre l'anima continua a vivere per sempre nella dimensione dell'eternità, riempie il credente, dopo il naturale dolore, di speranza, conforto e persino di gioia²⁸. In un altro necrologio per una scomparsa recente abbiamo letto un'affermazione dettata da questa fede: «Consolati dallo Spirito Santo, ne danno notizia [*nomi dei dolenti*]».

Anche l'«infinito amore» che accompagna l'annuncio della partenza di Damiano verso il cielo può essere considerato un segno del superamento cristiano dell'afflizione. La sua memoria da parte di chi resta sulla terra non è associata solo all'umano dolore per la sua scomparsa, ma anche all'affetto che parenti, amici e «fratelli nella fede» hanno provato per lui: quello stesso affetto che si prova per una persona ancora viva, e che diviene consolazione e letizia per la sua nuova condizione di abitante del cielo, concittadino dei santi accanto a Dio.

5. L'esortazione: dal pianto al bene

La memoria del defunto – e, nel caso di Damiano, la memoria nell'amore – compie un passo ulteriore, trasformandosi in esortazione per quanti continuano a vivere nel mondo terreno: tentiamo, tramite i testi esemplificativi che seguono, di riassumere le tappe dell'evoluzione di questo tema, dalla condivisione del dolore al compimento del bene.

²⁸ Cf. p. es. alcuni passi di Gregorio di Nazianzo. Di fronte alla dipartita dell'anima della madre Nonna verso il paradiso il poeta dichiara «non piango» (AP 8.64 οὐ δακρύω) e i fedeli sono invitati a rallegrarsi: AP 8.73.2 νηὶ Νόνν' ἐλύθη· χαίρετε, εὐσεβέες, «Nonna si è sciolta (dal corpo) nel tempo: rallegratevi, o pii!». La gioia si estende anche agli abitanti del cielo nel momento in cui Basilio si unisce a loro: AP 8.3.3 πᾶσα μὲν οὐρανὴ στρατῆ γήθησεν ἰόντι, «Tutta la schiera celeste esultò per lui che la raggiungeva». Sulla figura e la rappresentazione di Nonna vd. GOLDHILL – GREENSMITH 2020, 47-58.

La poesia funeraria classica rivolge ripetutamente al passante l'invito a fermarsi e a leggere l'iscrizione per compiangere l'estinto²⁹. Uno tra i testi più antichi ed esemplificativi, nella sua pregnanza, è forse *CEG 28* (Atene, VI a.C.):

ἄνθρωπε Ἡὸστείχε[ι]ς καθ' ὁδὸν φρασὶν ἄλ(λ)α μενοινῶν,
στῆθι καὶ οἴκτιρον σῆμα Θράσονος ἰδόν.

«Uomo che passi per la via pensando ad altro nel tuo cuore,
vedendo la tomba di Trasone, fermati e piangi».

Il motivo è ben frequentato anche in ambito latino e percorre i secoli giungendo alla tarda antichità e oltre (*CLE 723.1*, Cordova, 663 d.C.):

Quisq(ue) legis titulum, lacrimas effunde freq(uentes).

«Tu che leggi l'iscrizione versa copiose lacrime».

Con l'introduzione di elaborati argomenti consolatori s'incontra poi spesso l'imperativo opposto, quello di «cessare i lamenti» o «cessare di piangere»³⁰. Tra le motivazioni addotte per attenuare il dolore risuonano abitualmente la comune sorte mortale («tutti siamo destinati a morire», «la fine attende tutti») e la brevità dell'esistenza umana, per le quali il defunto o l'iscrizione *loquentes* possono invitare chi è ancora sulla terra a «non rattristarsi» e a «vivere felice» finché gli è possibile³¹:

CLE 1082.1 (Carnunto, I d.C.) *Viuite felices quibus est data longior (h)ora.*

CLE 245.1 (Tarragona, III d.C.) *Viue laetus quique uiuis, uita paruo(m)
munus est.*

CIL 10.2.7149.3s. (Siracusa, data inc.) *[A]mici nolite tristare quia [o]mnes
morituri sumus.*

All'interno del vasto repertorio di testi greci cristiani che riprendono analoghe argomentazioni – conservando altresì un'evidente dizione tradizionale anche in contrasto con la fede, come il riferimento all'Ade – selezioniamo *SGO 16/31/93A.10-12* (Frigia, IV d.C.), in cui l'estinto non vuole sapere i dolenti tra le lacrime:

ἀλλὰ παύσασθε δακρύων κὲ ἰς Ἄϊδα μὴ π<ρ>οίετε θρήνους,
μαί[δ]ε τήξ[α]ιτε ψυχὰς δακρύοις μ[α]ιδὲ ἀ[τ]αβέϊ π[έ]νθι,
ὦν πᾶ[σιν] [τ]έλος ἐστὶν ---

«Via, smettete di piangere e non mandate nell'Ade i vostri lamenti,
non logorate le anime con lacrime né con lutto perpetuo,

²⁹ Tra i vari studi, vd. LATTIMORE 1962, 230-32; SOURVINOU-INWOOD 1995, 279-83; TUELLER 2010.

³⁰ P. es. *GVI 1873.17* (Egitto, II a.C.).

³¹ Altri esempi sono in SANDERS 1991, 455s. Sul tema cf. anche PIZZOLATO 1996, 32.

per tutti è la fine...».

Un ulteriore sviluppo dei motivi di conforto è dato dalla certezza dell'immortalità dell'anima, della redenzione e della vita eterna in Dio (*uita perennis* o *perpetua*) concessa al fedele dopo la morte e *pro morte*; in nome di questa fede che estingue il dolore i consolandi possono cessare di versare lacrime, come in questi versi³²:

CLE 1358.3s. (Roma, V d.C.) *Parcite uos lacrimis [...] / uiuentemque Deo credite flere nefas.*

CLE 775.3s. (Tebessa, data inc.) *[Ne la]crimas [d]imissa coniuge fundas, / ni doleas talem cui pro mort[e] data uita perennis.*

Il marito *loquens* protagonista di *SGO 14/04/03.11-15* (Licaonia, dopo il 312), dopo aver incoraggiato la sposa con il consueto formulario, approfondisce la tematica, indicandole nella preghiera e nell'affidamento al «Dio vivente» la via per superare la desolazione:

ὄμοι ἐμῆ ἄλοχος, μὴ δάκρυε [μ]ηδ' ὀρόθυνε
 ψυχᾶς κασιγνήτων, ἐπὶ πόθεό[ν] με καὶ αὐτοί,
 τερπόμενοι ζῶντι θεῶν ὅτ[ι] οἱ εὐᾶδεν οὔτω·
 εὐχολὰς δὲ θεῶ ἀποτινύ[ε ὧ]ς κέ σε θᾶσσον
 ρύσεται' ἐξ ἀχέων καὶ μοι κ[αλὸν] οὔνομα λίποις.

«Ahimè, mia sposa, non piangere e non destare
 le anime dei fratelli: mi compiangevano anch'essi
 rallegrandosi nel Dio vivente, perché così gli piacque.
 Sciogli a Dio i tuoi voti: presto
 ti salverà dall'afflizione e tu potrai lasciarmi un bel nome».

Già in età precristiana i saluti rivolti al *viator* e l'invito a superare il lutto possono evolversi in esortazioni a vivere nella virtù; i testi cristiani declineranno il motivo raccomandando al lettore di proseguire la propria esistenza terrena nel segno della fede e della speranza in Dio.

Nel densissimo *CLE 59.12-17* (Roma, età repubblicana), una giovane scomparsa si rivolge ai genitori pregandoli di non addolorarsi, ma di ricordare la gioia da lei procurata nella sua breve vita ai congiunti e agli amici; chiede poi loro, in nome di tale *uoluptas*, di affrontare con forza la sorte a lei assegnata e soprattutto di coltivare tra loro la *concordia* quale sommo valore nella vita coniugale:

³² Altri esempi sono in SANDERS 1991, 57.

*Pater mei et genetrix germana, oro atque o[bsecro],
desinite luctu, questu lacrumas fundere. [...]
Nunc quoniam fatum se ita tolit, animo uo[lo]
aequo uos ferre concordisque uiuere.*

«Padre mio e madre del mio stesso sangue, vi prego e vi scongiuro,
cessate il lutto, il lamento e di versare lacrime. [...]
Ora, poiché tale è il mio destino, voglio che con animo
sereno voi lo sopportiate e che viviate nella concordia».

Ammonizioni a vivere sempre rettamente (*bene uiuere semper*), nell'integrità morale e nella *pietas*, evitando le azioni malvagie (*sine crimine*), sono rintracciabili in numerosi altri epitafi latini. Negli esempi che seguono, da segnalare ci sembra il ricorrere del verbo *disco*, quasi a voler incoraggiare il lettore a esercitarsi nel bene e a compiere un cammino di perfezionamento nella virtù che duri tutta la vita³³:

*CLE 2025.2 (luogo e data inc.) Oro legas to[tum], ut discas bene uiuere
semper.*

CLE 1564.10 (Marino-Castrimoenium, I d.C.) Qui legit, discat esse pius.

CLE 1238.27 (Mactaris, III d.C.) Discite mortales sine crimine degere uitam.

L'iscrizione può infine aggiungere degli auguri rivolti al defunto o al lettore, conseguenza e coronamento di una vita ispirata al bene, alla virtù e alla devozione nei confronti della divinità: quello più desiderabile consiste nel poter godere della visione dei Campi Elisi, del paradiso e di Dio³⁴. I testi cristiani contengono altre suggestive benedizioni nelle quali, in cambio della richiesta di preghiere per l'estinto, si auspica che il lettore possa anch'egli «risorgere» o «vivere in Cristo» e godere perennemente, in vita, della protezione divina:

CIL 8.10689 (Tebessa) Et tu in Ch(risto) resurgas.

ILCV 2222 (Roma) Qui legerit, vivat in Cristu.

ILCV 2364 (Roma) Ora pro me (et) habeas D(ominu)m protectorem.

Anche nel necrologio per Damiano l'annuncio e il ricordo nell'«infinito amore» sfociano in un'esortazione vigorosa a compiere il bene. L'indicazione convenzionale «Non fiori ma opere di bene» è seguita e rimarcata da «vero bene!», un incitamento che – anche tramite l'efficacia dell'interpunzione – indirizza il consueto formulario verso uno stile di vita improntato ad azioni di «vera» carità nei confronti dei bisognosi, anche di quelli nascosti nelle pieghe della quotidianità.

³³ Altri esempi sono in SANDERS 1991, 42.

³⁴ P. es. *CLE 435* (Roma, II d.C.).

6. Le imprese e la gloria

Al fine di porla in evidenza, ci soffermiamo sulla citazione che apre l'annuncio funebre come ultimo elemento di queste riflessioni. Per comprenderne il significato in tale contesto è utile premettere alcune considerazioni sull'evoluzione del tema della gloria dall'epigramma greco classico a quello cristiano.

La presentazione del defunto è strettamente connessa al motivo della fama e della memoria presso i posteri, meritate tramite imprese straordinarie o 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 abitarvi. La poesia greca si riferisce alla gloria prevalentemente con i termini κῦδος e κλέος. 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»³⁵. La componente celebrativa del defunto si accentua a partire dagli epigrammi attici del IV secolo a.C. e si concretizza in alcune tematiche ricorrenti, come l'elogio di una dote particolare del *laudandus* e l'affermazione della sua superiorità rispetto ad altri personaggi: tramite questi elementi anche il defunto comune può ottenere quel *kleos* cui aspirano gli eroi omerici e i guerrieri celebrati nelle iscrizioni più antiche³⁶.

Sulla falsariga del modello culturale classico, neppure i cristiani disdegnano la possibilità di ricevere la gloria dell'elogio terreno³⁷, anche se almeno formalmente preferiscono il sacro *kleos* eterno e il *kydos* celeste concesso da Dio:

SGO 16/42/02.3s. (Frigia, data incerta)
θεσπεσιῶν πατέρων ἱερὸν κλέος ἔλλα[χεν α]ῦτις,
βαιτάειν αὐλῆς ἔνδοθεν οὐρανῆς.

«Ottenne la santa gloria dei padri divini,
abitare nella corte celeste».

SGO 24/21.2 (Licaonia, età cristiana)
ὄς ἔνεκεν πραότητος ἐπουράνιον κλέος ἦρεν.

³⁵ DETIENNE 1977, 9. Sulla gloria come valore fondante dell'epica e come tema consolatorio nell'epigramma e per l'analisi del lessico legato al *kleos* e al *kydos* citiamo almeno, tra i numerosi studi, GREINDL 1938, 5-51, 94-103; LATTIMORE 1942, 237-41; ZUMIN 1961, 187-89; ECKER 1990, 34-40; SANDERS 1991, 187-91; DEE 2002, 302s.

³⁶ Tra i primi esempi negli epigrammi iscrizionali va menzionato un testo attribuito a Simonide che celebra il sacrificio dei giovani cavalieri ateniesi per la patria, CEG 4 = AP 7.254 = 49 Page. Per gli epigrammi attici vd. p. es. CEG 493, 546; TSAGALIS 2008, 160-213; HIGBIE 2010; TENTORI MONTALTO 2017.

³⁷ Cf. p. es. CASTELLI 2005, 387s.: benché quest'esplicita ambizione sia inopportuna per un cristiano, è ben familiare a un autore come il Nazianzeno, che nel suo *Epitafio* per l'amico non disdegna osservazioni sulla «doverosità di onorare Basilio con un discorso di lode».

«Egli per la sua mitezza ottenne una gloria celeste»³⁸.

Anche Gregorio di Nazianzo, rielaborando il modello omerico in cui il *kydos* viene concesso da Zeus, chiede a Cristo la gloria (*AP* 8.80.5s.):

σοῖς με, Χριστέ, χοροῖσι δέχου καὶ κῦδος ὀπάζοις
υἱέι Γρηγορίου, σὺ λάτρι Γρηγορίου.

«O Cristo, accogliami nei tuoi cori e concedi la gloria
al figlio di Gregorio, il tuo servo Gregorio»³⁹.

Ma già nei versi di quest'ultimo Padre della Chiesa si ravvisa un importante slittamento⁴⁰: il *kleos* non è più semplicemente una prerogativa di personaggi del mito o di grandi uomini del passato, né l'ambito premio conquistato dal cristiano per i propri meriti, ma appartiene a Cristo, la divinità, che lo ottenne non con imprese eroiche, bensì 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.

«Canto [...] / la gloria imperitura dei patimenti di Cristo, con i quali mi rese Dio».

Più tardi, in un epigramma di Cometa che riscrive vivacemente la risurrezione di Lazzaro (*AP* 15.40), Gesù invita i discepoli ad affrettarsi con lui verso Betania, dove il suo amico è sepolto ormai da giorni; restituendogli la vita, il Salvatore otterrà il *kleos* eterno (vv. 28-30):

δεῦτ' ἐς Βηθανίην, ὅθι Λάζαρον ἔλλιπε θυμός,
σπεύσομεν ὅττι τάχιστ', ὄφρα κλέος ἄφθιτον ἴσχω·
ἀνστήσαι γὰρ ἔπειμι καὶ ἐξ Ἑρέβευς φίλον ἀμόν.

«Su, a Betania, dove la vita ha abbandonato Lazzaro,
affrettiamoci al più presto, perché io ottenga gloria imperitura:
vado a risuscitare persino dall'Erebo il mio amico».

³⁸ Altri esempi: *SGO* 16/06/02.4s. (Frigia, II/III d.C.) δῶκε δέ σοι σοφίην θεὸς οὐρανῶ ἐνβα[σιλεύων], / ὄφρα τεὸν φιλέουσα πόσ[τιν κλέος] ἄφθιτον ἔξεις, «Dio che regna in cielo ti diede la saggezza, / affinché amando il tuo sposo ottenessi la gloria imperitura»; *SGO* 14/03/01.10s. (Licaonia, 375-450 d.C.) οὐρανόθεν μέγα κῦδος θεοῦ χάριν ἔλαβον αὐτό, / βασιλίην οὐρανῶν Χριστῷ πανβασίλῃ χέροντες, «Dal cielo essi ottennero da Dio una grande gloria, / godendo il regno dei cieli con Cristo re di ogni cosa». Sul tema vd. FRANCESCHINI 2016, in partic. p. 210.

³⁹ Cf. p. es. Hom. *Il.* 1.279 σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.

⁴⁰ Cf. ZUMIN 1961, 188, che parla di «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».

Il testo si spinge oltre nella conclusione, 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.)⁴¹:

αὐτίκα δ' ὑψιμέδοντα ἐκύδαινον θεὸν ἐσθλόν,
καὶ κλέος ἄφθιτον ἔσχε πατὴρ μέγας υἱὸς εἴη.

«E subito glorificavano il buon Dio che regna nell'alto,
e il grande Padre ebbe una gloria imperitura dal suo Figlio».

Un concetto simile si ha in un passo della *Parafrasi* di Nonno di Panopoli (14.56), con l'impiego dell'aggettivo κύδιμος:

ὄφρα πατὴρ ἄχραντος ἐν υἱεί κύδιμος εἴη.

«Affinché il Padre puro possa essere glorioso nel Figlio»⁴².

Questi ultimi testi consentono di ritornare alla radice da cui è scaturita la nuova concezione della gloria, ossia passi del *Nuovo Testamento* come quello rielaborato da Nonno, nel quale in aggiunta si conferisce un senso nuovo alle opere dell'uomo (Io. 14.12s.):

ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει [...]· καὶ ὃ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.

«Chi crede in me, anch'egli compirà le opere che io compio e ne compirà di più grandi di queste [...]. E qualunque cosa chiederete nel mio nome, la farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio».

Anche nel successivo Io. 17 viene rimarcato il passaggio della gloria dal Figlio, autore dell'opera di salvezza, al Padre:

(1) Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ.

«Padre, [...] glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te».

(4) ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω.

«Io ti ho glorificato sulla terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare»⁴³.

⁴¹ Su questo testo vd. CAPRARA 2000.

⁴² Cf. anche altri passi analoghi in cui si impiega il verbo κυδαίνω: *Par.* 17.3, 4, 12.

I testi che abbiamo proposto per illustrare – pur sinteticamente – la trasformazione del valore attribuito alla gloria dall’antichità classica ai primi secoli del cristianesimo fanno comprendere la pregnanza della citazione tratta dal Sal. 145, che illumina di senso la vita e la nascita al cielo di Damiano: «...Per far conoscere agli uomini le tue imprese e la splendida gloria del tuo Regno». Le azioni umane non sono più finalizzate alla conquista della gloria individuale, ma sono un segno della grandezza di Dio; anzi, la più straordinaria «impresa» mai compiuta sulla terra secondo i cristiani – la sconfitta della morte nella passione e nella risurrezione – compete al Cristo Salvatore e datore di vita, la cui gloria si riversa a sua volta sul Padre, che al Figlio ha affidato il compimento dell’opera di salvezza. E la promessa di Gesù garantisce che anche chi crede in lui e fa conoscere la sua «impresa» ne realizzerà altre, meravigliose e ancora più splendide, per la gloria del Regno di Dio.

7. Conclusioni

Questo breve percorso tra gli epitafi antichi e i necrologi moderni mostra come una specifica dizione e temi e motivi tradizionali siano entrati nell’immaginario comune e nel repertorio espressivo funerario, venendo rivisitati dal cristianesimo e sopravvivendo ancora oggi.

Se gran parte del formulario negli annunci contemporanei lascia intendere una concezione della morte come fine irrimediabile dell’esistenza, annientamento irreversibile e perdita definitiva, le immagini e le espressioni formali più esplicitamente legate alla fede cristiana e alla risurrezione sembrano invece talora sopite. Quando riemergono nella loro significatività, esse continuano, oggi come ieri, a rovesciare il lessico legato al distacco, alla desolazione e al lutto, trasformando la commemorazione del defunto e riaccendendo l’antica speranza nella vita imperitura del *post mortem*⁴⁴. Anche il fruitore contemporaneo continua a percepirvi il superamento e la consolazione del dolore, che derivano non solo dall’immutato affetto per la persona cara scomparsa, ma anche dalla certezza che al di là della perdita vi sono una nuova vita e l’unione eterna con quanti abbiamo amato, verso le quali tutti siamo incamminati e che nutrono di senso anche l’esistenza terrena.

⁴³ Cf. anche Io. 17.5, 10, 22.

⁴⁴ Cf. le osservazioni sugli epigrammi del Nazianzeno contenute in SIMELIDIS 2018 e in GOLDHILL – GREENSMITH 2020, 44: «The emphasis on the blessed afterlife is the cornerstone of the Christian discourse on death, which contrasts repeatedly with the traditional language of Greek literature [...]. Book 8 establishes [...] a set of normative variations on how to grieve in an educated Christian manner, or, better, how [...] to commemorate the loss of a beloved Christian [...]».

Riferimenti bibliografici:

AGOSTI 2009

G. Agosti, *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, «CrSt» XXXI, 313-35.

AGOSTI 2010

G. Agosti, *Paideia classica e fede religiosa: annotazioni per uno studio del linguaggio dei carmi epigrafici tardoantichi*, «CCG» XXI, 329-53.

AGOSTI 2011

G. Agosti, *Usurper, imiter, communiquer: le dialogue interculturel dans la poésie grecque chrétienne de l'antiquité tardive*, in N. Belayche – J.-D. Dubois, (éds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, 275-99.

AGOSTI 2020

G. Agosti, *Metrical Inscriptions in Late Antiquity. What Difference did Christianity Make?*, in F. Hadjittofi – A. Lefteratou (eds.), *The Genres of Late Antique Christian Poetry. Between Modulations and Transpositions*, Berlin-New York, 39-58.

AULISA 2015

I. Aulisa, *Le forme e i luoghi della pietà religiosa*, in E. Prinzivalli (a cura di), *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (secoli I-VII)*, Roma, 435-60.

BANDY 1963

A.C. Bandy, *Early Christian Inscriptions of Crete*, «Hesperia» XXXII, 227-47.

BILE 2002

M. Bile, *Quelques épigrammes crétoises (2^e s. av. - 5^e s. ap. J.-C.)*, in J. Dion (éd.), *L'épigramme de l'Antiquité au XVII^e siècle ou Du ciseau à la pointe*, Nancy-Paris, 123-41.

BRUSS 2005

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

CAIRON 2006

É. Cairon, *Une vie bienheureuse dans l'au-delà. L'épigramme pour Prôté*, IGUR, 3, n° 1146, «REG» CXIX, 776-81.

CAPRARA 2000

M. Caprara, *La resurrezione di Lazzaro in una parafrasi del IX secolo (Cometa, Anth. Pal. XV 40)*, «Koinonia» XXIV, 245-60.

CARLETTI 1986

C. Carletti (a cura di), *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonianze di vita cristiana (secoli III-VII)*, Firenze.

CARLETTI 2008

C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari.

CASTELLI 2005

C. Castelli, *Gregorio di Nazianzo nell'Epitafio per Basilio il Grande*, in I. Gualandri – F. Conca – R. Passarella (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV-VI secolo*, Milano, 371-89.

CORSANO 2013

M. Corsano, *Eufemio, i parenti e le tombe di famiglia (Greg. Naz. Epitaph. 28-36 = Anth. Pal. 8,121-130)*, in V. Zimmerl-Panagl (Hrgs.), *Dulce melos II, Akten des 5. internationalen Symposiums: lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit* (Wien, 25.-27. November 2010), Pisa, 67-77.

CREAGHAN-RAUBITSCHKEK 1947

J.S. Creaghan – A.E. Raubitschek, *Early Christian Epitaphs from Athens*, «Hesperia» XVI, 1-52.

CUMONT 1895

F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, «Mélanges d'Archéologie et d'histoire» XV, 245-99.

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*, I-II, Hildesheim-Zürich-New York.

DERDERIAN 2001

K. Derderian, *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden-Boston-Köln.

DETIENNE 1977

M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari [ed. orig. Paris 1967].

ECKER 1990

U. Ecker, *Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung*, Stuttgart.

FRANCESCHINI 2016

A. Franceschini, *Il pascolo, la colomba e la stella: virtù dei pastori cristiani e lessico omerico nell'epigramma funerario greco dell'Asia Minore*, «Prometheus» XLII, 207-18.

FRANCESCHINI 2018

A. Franceschini, *La mors immatura dei fiori e degli angeli. Temi e motivi classici al cimitero veneziano di San Michele*, «Classico Contemporaneo» IV, Orizzonti, 1-23.

GARULLI 2012

V. Garulli, *Byblos lainee. Epigrafia, letteratura, epitafio*, Bologna.

GOLDHILL – GREENSMITH 2020

S. Goldhill – E. Greensmith, *Gregory of Nazianzus in the Palatine Anthology: the Poetics of Christian Death*, «The Cambridge Classical Journal» LXVI, 29-69.

GREINDL 1938

M. Greindl, κλέος κῦδος εὖχος τιμή φάτις δόξα. *Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauches*, Lengerich.

GRIESSMAIR 1966

E. Griessmair, *Das Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck.

GROSSI GONDI 1920

F. Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma.

GUARDUCCI 1978

M. Guarducci, *Epigrafia Greca. IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma.

HIGBIE 2010

C. Higbie, *Epigrams on the Persian Wars: monuments, memory and politics*, in M. Baumbach – A. Petrovic – I. Petrovic (eds.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge, 183-201.

KAJANTO 1978

I. Kajanto, *The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry*, «Arctos» XII, 27-53.

LATTIMORE 1942

R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana.

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.

MAZZOLENI 2002

D. Mazzoleni, *Epigrafi del mondo cristiano antico*, Roma.

MAZZOLENI 2014

D. Mazzoleni, *Origini e sviluppo dell'epigrafia cristiana*, in F. Bisconti – O. Brandt (a cura di), *Lezioni di archeologia cristiana*, Città del Vaticano, 445-99.

OBRYK 2012

M. Obryk, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Berlin-Boston.

OGLE 1933

M.B. Ogle, *The Sleep of Death*, «MAAR» XI, 81-117.

PERES 2003

I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, Tübingen.

PIZZOLATO 1996

L.F. Pizzolato (a cura di), *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, Milano.

PONTANI 1979

F.M. Pontani (a cura di), *Antologia Palatina*, II, Torino.

RAMSAY 1883

W.M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, «JHS» IV, 370-436.

REALI 2005

M. Reali, «*Scripta volant*» verso il cielo: note di epigrafia cristiana, in A. Sartori (a cura di), *Atti del Seminario Scripta volant*, II Incontro di Dipartimento sull'epigrafia, Milano 2004, Università degli Studi, «Acme» LVIII, II, 110-21.

SANDERS 1991

G. Sanders, *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza.

SANTORELLI 1993

P. Santorelli, *L'epitaphium Eusebiae di Venanzio Fortunato (IV 28)*, in G. Catanzaro – F. Santucci (a cura di), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 20-22 marzo 1992), Assisi, 285-94.

SIMELIDIS 2018

C. Simelidis, *Gregory of Nazianzus and the Christian Epigram in the East*, in C. Henriksen (ed.), *A Companion to Ancient Epigram*, Hoboken, 665-78.

SOURVINOU-INWOOD 1995

C. Sourvinou-Inwood, «*Reading*» *Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford.

SPINA 2000

L. Spina, *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam.

TENTORI MONTALTO 2017

M. Tentori Montalto, *Essere primi per il valore. Gli epigrammi funerari greci su pietra per i caduti in guerra (VII-V sec. a.C.)*, Pisa-Roma.

TESTINI 1958

P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Roma-Parigi-Tournai-New York.

TSAGALIS 2004

C. Tsagalis, *Epic Grief. Personal Laments in Homer's Iliad*, Berlin-New York.

TSAGALIS 2008

C. Tsagalis, *Inscribing Sorrow: Fourth-century Attic Funerary Epigrams*, Berlin-New York.

TUELLER 2010

M.A. Tueller, *The passer-by in archaic and classical epigram*, in M. Baumbach – A. Petrovic – I. Petrovic (eds.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge, 42-60.

VÉRILHAC 1978

A.-M. Vérilhac, *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*, I, Athinai.

VÉRILHAC 1982

A.-M. Vérilhac, *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*, II, Athinai.

WYPUSTEK 2013

A. Wypustek, *Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman Periods*, Leiden-Boston.

ZUMIN 1961

A. Zumin, *Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica. 1. La sopravvivenza nella memoria e nella gloria*, «RCCM» III, 186-223.