

Parole di pietra: morte e *memoria* nell'Italia antica

Nicola Criniti

"Ager Veleias", 2.07 (2007) [www.veleia.it]

Vd. ora "*In memoria vivorum*": la morte e il morire a Roma, "Ager Veleias", 12.13 (2017), pp. 1-39 [www.veleia.it], che aggiorna, amplia e sostituisce questo contributo.

A. [1]

«Mors vitam vicit» [2], la morte sconfigge inesorabilmente la vita: morire – il fallimento per eccellenza degli uomini – è sempre stato difficile, salvo forse per i disperati e per gli sfruttati, per quanti «aspettano la morte e non viene, e la cercano più di un tesoro ...», come scriveva nel IV secolo a.C. l'anonimo autore di *Giobbe* (3, 21).

In effetti, non diversamente dal morire bene, l'*ars moriendi*, che tanta storia ebbe dal medioevo in poi, la preparazione e «l'apparecchio alla morte» (secondo la celebre definizione del teologo settecentesco Alfonso Maria de' Liguori [3]), risultano in ogni cultura ed epoca una rara opportunità anche per il credente, il quale peraltro "sa" che la fine non è certo inappellabile e ultima (il Padre ha creato l'uomo per la vita, ricorda Gesù il Cristo). E se non poteva morire come gli avi dell'età dell'oro «come vinti nel sonno» [4], l'antico fedele di Persefone, nelle sue invocazioni alla severa dea degli Inferi, poteva a ragion veduta lasciare inciso nel santuario attico di Eleusi: «da' una morte più dolce del sogno» ...

Pensare la morte, la propria morte, è – a ben vedere – realmente l'atto più sovversivo che si possa compiere, e anche l'atto più umano e personale, perché tocca le singole e irripetibili biografie e pone la domanda radicale, che coinvolge la nostra esistenza e la nostra storia, sul senso del proprio essere. E come lucidamente, e opportunamente tutto sommato, un disilluso Sigmund Freud ribadiva nella conclusione delle sue premonitrici "*Zeitgemässes über Krieg und Tod*" (1915): «Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere d'ogni vivente ... "Si vis vitam, para mortem". Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte» [5].

B.

L'idea di morte, le sue paure, i suoi riti, i suoi miti, i suoi simboli, l'ideologia sottesa, e naturalmente il porsi dell'uomo di fronte all'ignoto e all'aldilà, sono stati finora solo parzialmente studiati dagli storici: se Lucien Febvre [6] lamentava già nel 1941 «non abbiamo una storia dell'Amore. Non abbiamo una storia della Morte. Non abbiamo una storia della Pietà, né della Crudeltà ...», Philippe Ariès scrive, senza mezzi termini, d'aver iniziato a interessarsi degli atteggiamenti e dei comportamenti davanti alla morte negli anni

sessanta «tra l'indifferenza generale» [7], misurabile già pure nelle rassegne contemporanee di studi sulle mentalità.

Nei confronti del mondo antico, romano in particolare, per troppo tempo si è proceduto oltretutto in modo spesso convenzionale ed événementiel, in ogni caso pur sempre in funzione e nell'ottica dei ceti dominanti o emergenti (anche per la scarsa e selettiva utilizzazione del patrimonio epigrafico antico: il pionieristico lavoro di Angelo Brelich [8] è del 1937 ...), sia nelle opere istituzionali ed enciclopediche [9], sia nei contributi più settoriali e introduttivi, ad esempio in parte ancora nell'ottimo libro di Jocelyn M. C. Toynbee [10].

E solo in tempi recenti, certo per nuove sensibilità e metodologie, si è mostrato – con alcune novità di risultati [11] – un qualche maggiore interesse per i problemi correlati alla morte e ai morti: come pure testimoniano diversi convegni che si sono tenuti negli ultimi decenni [12] e l'impulso notevole che hanno avuto – grazie anche, tra gli altri, al Centre Jean-Palmerie di Saint-Étienne – le ricerche sulla medicina antica [13] (e, per l'Italia, la traduzione e la riedizione di alcuni "classici" degli ultimi due secoli [14]).

Alla luce, altresì, di recenti esperienze e suggestioni sull'idea e sul senso della morte, e della vita ..., ci si sta avviando a un'analisi più concreta e quotidiana, antropologica se si vuole, della «mort vécue», secondo un noto e forte ossimoro di Michel Vovelle [15], nella consapevolezza che il pragmatismo romano conviveva, pur se con una qualche riluttanza e a fatica tutto sommato, con l'idea del "non-più", dall' e nell'eliminazione rituale del quale, del resto, cercava anch'esso di elaborare una risposta allo sconvolgente enigma della morte.

C.

Presenze costanti di ogni storia individuale e collettiva, la morte e il morire – nella gestione personale e sociale dell'evento – tendono a essere esorcizzati e censurati, estromessi e celati allo sguardo e all'attenzione di chi "è". La morte, la morte «al plurale» [16], sgomenta: ed è sempre stata, è tuttora una delle grandi paure esistenziali, con cui quotidianamente si confronta e si scontra, o a cui cerca di nascondersi e sottrarsi l'uomo d'oggi, che pur sa di dover morire, solidalmente impegnato nel rifiutarla e nell'«abolirla», sul piano individuale e su quello collettivo.

Se in effetti la morte – «un passaggio dal sonoro al muto», secondo l'efficace immagine di "o schiattammuorto" (il becchino) di Totò [17] – resta ancora per molti il «gran forse» di Rabelais, «il morire è diventato in Occidente un fatto osceno ... fa orrore» [18]: la morte e il morire sono insomma, o lo stanno sempre più diventando, il tabù del nostro tempo in cui «solo la morte è pornografia» scriveva Jean Baudrillard, osservando il paradosso dell'impegno solidale dell'occidente nell'abolirla. Non sappiamo più cosa dire, parrebbe, e per questo li rimuoviamo, per non fare, per non farci domande: interrogarsi sulla morte (e sulla vita), tuttavia, è fra i pochi "segni" che ci distinguono chiaramente dagli animali, è affrontare meglio la propria esistenza ...

Indubbiamente, risulta una delle urgenze intellettuali e spirituali costitutive del mondo odierno, variamente, e contraddittoriamente, teso a rendere, e rendersi, vivibile – anche attraverso le liturgie funebri – la sofferenza e l'angoscia e accettabile una realtà antitetica, ma complementare, quale il "non-essere-più". E su ciò è bene confrontarsi anche alla luce dell'antico detto seneciano «cotidie morimur!» [19] ... Confrontarsi senza apodittiche "continuità", è vero, ma certo almeno nell'immediata constatazione del perenne e innegabile aspetto liberatorio, quando non addirittura rivoluzionario, della morte per la cosiddetta gente comune, quella che mai ebbe, mai ha, rilevanti aspettative di vita (e, oggi, per alcune categorie "non protette" di malati).

Proprio alla sua costante e desolante subalternità [20], la morte – «'a livella» – sembrò, e sembra a volte ancor oggi, offrire spesso l'unica gratificazione reale col sottrarsi egualitario dal peso di una esistenza duramente subita: anche per gli ebrei di Varsavia, nel 1943, «la morte rapida, istantanea ci appare come una salvezza, una liberazione, la rottura delle catene» [21]. Nell'al-di-là, poi, «tutti si assomigliano», ricorda beffardo il Menippo di Luciano [22], con cui certo non avrebbe concordato più tardi Ugo Foscolo ... E nei casi più fortunati, numerosi quanto non ci si immagina, risalta l'affermazione orgogliosa, in quest'occasione non più temuta, di un'individualità personale, onomastica anzitutto, attraverso le lapidi e i necrologi.

Ben lo confermano, fin dalle origini, i testi epigrafici prosastici e poetici del Mediterraneo: chi ha il suo nome, la sua *gens*, la sua storia ricordati e resi pubblici nel tempo sfugge all'oblio e alla cancellazione di sé e della sua persona, alla dissoluzione stessa della sua identità. In effetti, nonostante tante convinzioni ed aspettative degli autori che l'ingegno e la gloria che ne deriva resistano alla morte [23] – sarebbe *demens*, osservava Quintiliano nel tardo I sec. d.C., chi non lo pensasse [24] ... –, il ricordo e la fama scompaiono fin troppo facilmente: «il tempo che scorre ti ammonisce a non nutrire speranze di immortalità» [25] ...

E allora «Questo è un (autentico) sollievo di fronte alla morte: allorché resta memoria durevole della "famiglia" o della condizione [di chi scompare]» [26].

In una scala di valori sostanzialmente immanentistici e legati più alla società dei vivi che al mondo dei morti, nell'Italia antica era corale in effetti l'esigenza di lasciare di sé *memoria* pubblica e *aeterna* attraverso liturgie private e collettive (le fasi in cui si distrugge il «corp-altro» con l'incinerazione, lo si dissimula con l'inumazione, la sepoltura nella terra [27], assai raramente lo si preserva con l'imbalsamazione dalla decomposizione, in luoghi deputati e chiusi), nel più ampio orizzonte delle paure e angosce esistenziali. E pure è istintiva e generale l'esigenza di lasciare *memoria* attraverso segni e simboli funerari, attraverso "messaggi" monumentali e iscritti: «... si eterneranno i tuoi meriti nel tempo, o Augusto, mediante le epigrafi e i memori fasti ...» [28].

Diffusa del resto, se non universale, appariva la credenza che la morte non fosse annientamento fisico immediato e totale: così, nell'immaginario collettivo di molti, i defunti – cremati, inumati o, ben più raramente, imbalsamati – mantenevano con i superstiti rapporti periodici, e inquietanti, anzitutto proprio attraverso la sepoltura personale. E non a caso le "necropoli" – a Roma dovremmo dir meglio: i luoghi di sepoltura, le vie funerarie – si svilupparono fuori dalle mura e dagli abitati, lungo e a lato delle grandi e piccole *viae* di comunicazione [29], giusta un'antichissima e durevole disposizione legislativa delle *XII Tavole* (450 a.C.), che affonda negli albori di Roma repubblicana ed è ancora ribadita nel tardo impero, dall'imperatore Teodosio il Grande [30], perdurando fino al VII/VIII sec. E originarono dal II/I sec. a.C. una vera e propria rivoluzione laica e culturale attraverso le iscrizioni funerarie private, in maggioranza civili ed esposte al pubblico.

Con un impatto ben diverso dalla tragica occasionalità delle lapidi, altarini e croci moderne che costellano le arterie più veloci e tortuose delle nostre regioni, lungo le strade dell'Italia antica si stagliava così la variegata architettura sepolcrale, fiorente fino al III/IV sec. d.C., presente anche in zone poi divenute residenziali (come del resto ormai capita nella civiltà contemporanea): monumenti, cippi, stele (con ritratti classicistici e "plebei") e, in seguito, qualche raro sarcofago di importazione o produzione locale, che ritroviamo in tanti Musei, snaturati purtroppo nel loro autentico rapporto spazio/temporale.

D.

«La morte esangue (*pallida Mors*) batte senz'alcuna differenza alle casupole dei poveri e ai palazzi dei ricchi», osservava Orazio [31], con distacco e cinismo egualitario di tradizione mesopotamica, che ritroviamo – si è già osservato – in vari *Dialoghi dei morti* luciani (il primo, ad esempio), più moderatamente in Seneca [32], il quale parla di «*commune iter*».

Se la vita è un prestito e con il suo termine «il niente finisce nel nulla» scrisse Euripide [33], la morte è – socraticamente – un bene, perlomeno «*nec bonum nec malum est*» per ognuno [34]: ovvero, se si preferisce, con Marziale, «non temere, né cercare l'ultimo giorno [della tua vita: *summus dies*]» [35]. Tanto più è saggio, osserva pacatamente nella Roma tardoimperiale il maestro pitagorico Fileto, non indagare «se c'ero prima e se poi tornerò in vita» [36] ...

Ma le voci amare o rabbiose sull'*inimica mors*, ad ogni modo, non sono infrequenti sulle epigrafi, specialmente da parte di genitori costretti, «*iniquitate Orchi*» [37], a seppellire i figli contro ogni desiderio e legittima attesa: *contra votum!*

Ciò non di meno, i poveri e i subalterni, quanti insomma neppure avevano il minimo necessario per disporre o acquistare uno spazio funerario e per erigere una stele, una tomba, ecc. – per garantirsi, quindi, una degna e durevole dimora nella madre Terra da cui si è nati [38] e assicurarsi così la "sopravvivenza" –, si organizzarono, soprattutto in età imperiale, nei *collegia "funeraticia"* [39], della buona morte potremmo intendere. Ovvero si "adattavano" a frettolose incinerazioni, che di per sé, a ben vedere, offrivano la purificazione nel fuoco e la liberazione dell'*anima* dal corpo: quando non finivano nelle fosse comuni ...

(In età postclassica cristiana [40] era l'edificio religioso a svolgere, per così dire, una funzione elitaria, quale luogo dei nobili e dei ricchi mercanti: l'*ossarium* e il sagrato esterni e circostanti erano invece riservati ai subalterni e agli esclusi.)

Sempre, in ogni caso, e in qualunque situazione, si cerca di salvaguardare il principio ineludibile – e ben vivo alla mente di tutti – della purificazione dei vivi, anche attraverso liturgie obliteranti ed esorcizzanti i defunti, a partire dalla "esposizione" del corpo, se pur non raramente assai difficile o di fatto impossibile negli angusti vani a pigione delle grandi *insulae* [41].

La morte e il morire, la dimensione liturgico/magica delle esequie e del culto dei morti, gli aspetti giuridici e culturali, simbolici e religiosi legati al sepolcro e alle necropoli (intendendo con questo termine una varietà, quasi insospettata ai moderni, di modi e luoghi della sepoltura): tutto questo, oggi, appare troppo spesso incompreso, rimosso, nascosto, anonimo, quasi che l'uomo contemporaneo – smarrito e solo di fronte al silenzio e all'impenetrabilità della morte – non sappia più elaborare il lutto e mediare la pena della fine. «*Acta est fabula*»: lo spettacolo, la commedia della vita sono proprio finiti, senza possibilità di repliche, secondo le celebri parole attribuite all'imperatore Augusto sul letto di morte [42].

Tanti problemi oggettivi, è indubbio, separavano ancor più l'uomo antico da una comprensione piena della *lex universa*, l'angoscia, anzitutto, dell'immisurabilità ed espansività dell'evento, che portava già allora ad auspicare una morte sul colpo, *repentina*: «*summa vitae felicitas*», proclama l'epicureo Plinio il Vecchio [43] – ma «al pensiero della morte repentina / il sangue mi si gela» ribatte Vincenzo Cardarelli [44] ... –, o almeno un *terminus*, dove «dolcemente riposano (*requiescunt*) le ossa» si epigrafa per un liberto pagano della fiorente Roma antonina [45]. Chi se lo poteva permettere, tuttavia, dalla tarda repubblica viveva le fasi ultime della *funeris hora* [46], della liturgia funebre e della sepoltura in specie, come momenti della *memoria* concreta e tenera, orgogliosa e vieppiù responsabile.

«Giovane, se hai giudizio, preparati il sepolcro da vivo» [47] raccomanda dalla sua lapide un *tabellarius*, un corriere cartaginese della prima età imperiale: e in effetti *V, VF – viva/vivus, viva/vivus fecit, vivi fecerunt* – sono frequenti e peculiari nelle iscrizioni del principato. Una sorta di ricordo cosciente e pianificato, se non ancora solidale, di chi non intende uscire del tutto di scena, né essere cancellato e occultato: ma vuol continuare a esistere oltre la morte – secondo scrupolose e dettagliate regole organizzative [48] – nella (e con) la tomba iscritta, cerniera attraverso la quale, teste Cicerone, io, da vivo, «in memoriam redeo mortuorum» [49].

E, in verità, i sepolcri romani [50] erano monumenti consapevoli e programmati della morte e documenti durevoli – personali e collettivi – del presente [51], commemorazione perenne di chi "non-è-più": «... cose ... approntate per conservare memoria (di sé) nel futuro» [52] appuntavano i giurisperiti romani. I monumenti sepolcrali, ricorda Varrone [53], hanno la radice comune con *moneo*, «far ricordare» appunto: «e per ciò vengono innalzati lungo la via, per richiamare alla mente dei passanti che essi sono mortali come lo furono coloro che lì giacciono sepolti».

Affermazione, a volte riaffermazione, della mentalità, delle idee e del gusto estetico dei committenti – defunti e/o dedicatari –, e pure ricompensa (autoricompenza!) per la propria *virtus*, dal III/II sec. a.C. i sepolcri sono, di fatto, singolare garanzia e insieme segno di perennità, se non di eternità [54]. «Alla memoria!» incide appunto, per il pantomimo Teocrito Pilade, la sua compagnia teatrale romana, in età augustea [55] ... (e *memoria* è termine usato comunemente nella letteratura cristiana antica come sinonimo di monumento funerario, nell'epigrafia paleocristiana in alternativa a *titulus*, iscrizione).

Come per il mausoleo d'età augustea di Aquileia o il sepolcro funerario gentilizio di Brescello, nel Reggiano, della seconda metà del I sec. d.C., oggi ricostruiti neppure troppo curiosamente fuori posto, i monumenti funerari si affidano, sollecitano, coinvolgono emotivamente, simpateticamente, subliminalmente, il lettore più o meno occasionale, il passante e lo straniero (*viator e hospes* [56]). E ciò avviene sia nella loro collocazione e delimitazione spaziale (che rappresentano, altresì, la concretezza di una "continuazione" giuridica e patrimoniale, indiscutibile se non indiscussa), sia nella loro visibilità pubblica, materiale (che, in ogni caso, individua e individualizza l'unicità, il peculiare della persona e, non raramente, della sua *gens*), sia infine nella comunicazione cosciente e dialettica della propria situazione: iconografica (il ritratto è pur sempre la dichiarazione della condizione terrena del singolo e del suo clan), simbolica e, ovviamente, iscritta.

Non diversamente dalla bella espressione mantovana «Lege nunc, viator» [57], che ritorna del resto in una infinita serie di variazioni, dalla Grecia pisistratide all'età nostra [58], e ricorre in almeno un 20 % delle iscrizioni latine – espressione di proposito mutuata quale titolo di un fortunato libro collettaneo da me curato sulla "poesia su pietra" della Cisalpina [vd. n. 1] –, sono questi ultimi spettatori/attori occasionali gli elementi di interscambio, e di trasmissione, tra le periferie rurali, municipali e cittadine, delle storie personali e familiari, per quanto lievi o irrilevanti possano apparire.

«Anche se ho poco da dire, fermati straniero (*hospes ... asta ...*) e leggi attentamente», lasciò iscritto in un celebre senario d'età graccana – se così è ... – l'austera matrona romana Claudia [59].

E.

«Tutto si potrà dire [delle epigrafi funerarie], ma non che siano noiose né tanto meno tristi» [60], come troppe nostre lapidi cimiteriali, monotone e formali ...: qui sta il senso più profondo dell'epigrafista, riportare alla fruibilità e alla godibilità della gente la ricchezza

documentaria e umana dei testi iscritti, di cui non si parla né si sa alcunché, parrebbe, salvo che in alcune conventicole accademiche ... Eppure, li abbiamo ancora quotidianamente sotto gli occhi, come targhe stradali, cartelli segnaletici, messaggi mediatici, memorie funebri, graffiti murali d'amore o d'odio (veri e propri «palinsesti spontanei») ...

Se qualcuno le guarda, le decifra, le traduce, le interroga e le racconta, le iscrizioni – *sepulcra*, metonimicamente, in Cicerone [61] – svelano sinteticamente e selettivamente il complesso, variegato e "regionale" sistema dei miti, dei riti, delle paure e delle speranze connesse. Le epigrafi, in effetti, risultano per eccellenza – e non solo, ovviamente, nel mondo italico/romano – testimonianze consapevoli del passato, permanente, documentata e partecipata storia, privata e ufficiale, dei defunti e dei vivi, «a dispetto della brevità della vita» [62]. E offrono nel contempo al passante e allo "straniero" – in viaggio spesso per motivi di lavoro (funzionari, commercianti, stagionali,...) – una storia quotidiana fatta di rapporti parentali e di affanni: «sulla lapide durerai per sempre» [63], ripete convinto, a sé stesso e ai suoi ospiti, il ricco liberto del *Satyricon* di Petronio, Trimalchione ...

I reperti epigrafici in effetti, pur strutturati in forme architettoniche, iconografiche e simboliche diversissime, appaiono spesso strategicamente già da lontano, di fronte o di lato: un apostrofo, quasi un monologo, a volte un dialogo, tra chi "non-è-più" e il passante o lo straniero, tra il defunto e i *curiosi* – in attesa di raccontare la propria biografia, offrire riflessioni sul destino inesorabile e universale, comunicare e difendere la propria esistenza. In una sorta di autoesaltazione e di autogratificazione, a volte spropositate, che hanno splendidi esempi: basti per tutti la monumentale tomba urbana del liberto e panettiere industriale M. Virgilio Eurisace, a Porta Maggiore [64] ...

«Passante, quello che tu sei, anch'io lo sono stato: quello che sono io, (lo sarete) tutti» [65]: finché ti è concesso dunque, «dum licet», vivi pienamente il tuo tempo, «in dies et horas» [66] ... Le frequenti esortazioni iscritte al *carpe diem* di oraziana memoria [67], del resto, sono l'antichissima eredità di un diffuso scetticismo e di un'altrettanto diffusa incertezza sul destino dell'uomo dopo la morte, che nascono in Egitto (ma sono estranei agli Etruschi) e intridono tutta la cultura europea moderna: il ritornello carnascialesco «chi vuol esser lieto sia: / di doman non v'è certezza», che conclude il *Trionfo di Bacco e Arianna* di Lorenzo de' Medici, ne è esempio notissimo ed emblematico.

Trimalchione, sia permesso un inciso, come un qualunque nostro contemporaneo cerca di fermare il tempo [68], ma non sogna certo – con tante altre valutazioni pessimistiche d'età imperiale – un eterno presente: «voglio morire!» continuano a ripetere la decrepita Sibilla «in bottiglia» [69] e a sognare gli immortali, ma infelici Struldbrug incontrati da Gulliver nei suoi viaggi [70], che non possono porre fine al tedio di una vita ormai senza storia.

E il viandante, lo straniero, avvicinandosi lungo le vie consolari [71] o i diverticoli, sogguardando *veloci ... oculo* – come scrive Orazio [72] – le «scritture esposte» (Armando Petrucci), e quindi magari girando tutt'attorno al monumento funerario, compitavano per sé e per gli altri a voce alta le sigle e le righe, «i messaggi comunicativi propri della segnaletica funeraria» [73], com'era d'abitudine nel mondo antico: già dall'*adprecatio* agli dèi Mani – *DM, Dis Manibus* – la dedica tradizionale alle "divinità" collettive dei morti che sormonta molti testi d'età imperiale. E si fanno scopritori, diffusori, tramite e in qualche modo complici della storia e della vita dei "non-più" tra coloro che ancora "sono" ...

La morte, quindi, si traduce in uno scambio continuamente rinnovato, muto ma espressivo e simbolico/gestuale, tra il defunto e il sopravvissuto, in ambienti spaziali e sociali per lo più facilmente accessibili, tutti in ogni caso – anche i mausolei chiusi, i monumenti e i sarcofagi più o meno artigianali in aree funerarie cintate – veri e propri luoghi individuali e universali della *memoria* [74].

L'iscrizione, in specie, è parte stabile e di fatto patrimonio pubblico del quotidiano occidentale [75]: e, pur col suo frequente e caratteristico stile sintetico e asciutto – l'epigrafia è il regno dell'essenziale: abbreviazioni, nessi, sigle, ... –, è elemento di permanenza e insieme di diffusione del dato religioso/mitico e culturale/sociale/economico dei vivi dedicanti e dei morti ricordati, veicolo straordinario – anche se non enfaticabile – di alfabetizzazione, per quanto spesso povera, e di diffusa romanizzazione. E si offre quale nesso visibile e concreto tra i due mondi opposti, ma pur sempre concomitanti, con una funzione mediatrice quale svolgeva – quasi come in età medievale e moderna [76] – il testamento [77], segno ineguagliabile in affioramento delle concezioni della vita / della morte e dell'orizzonte mentale del singolo e della comunità.

Nel *titulus* il rito della morte, individuale e comunitario, risulta decantato, quando non semplificato, e ben poco appare presente il "corpo", oggetto da nascondere e cancellare: non diversamente si cercava di evitare l'uso di *cadaver*, per eccellenza l'annichilimento e la decomposizione in atto, il tragico e fatale trasformarsi della bellezza in «fango ed ossa» [78], troppo evocativi e minacciosi per la propria vitalità e individualità fisica. (Il macabro [79], e le spettacolari coreografie a esso legate, sono in effetti "invenzione" tardomedievale ed enfaticazione barocca ...)

Non c'è tuttavia il processo di occultamento della fine, magari dietro schemi e analogie sessuali, che la tanatologia contemporanea ci ha variamente descritto [80]. E anzi, pur senza mitizzazioni romantiche, vi trapela a volte la coscienza equilibrata e armonica della "bella morte" in battaglia o del suicidio ideale [81]: e, ancor più, di un «perpetuus sopor» [82], di un riposo eterno in senso esistenziale, che risarcisca in qualche modo delle *curae*, faccia cessare – come si augurava l'imperatore M. Aurelio – gli affanni della vita quotidiana (e «*Gli affanni del vivere e del morire*», non a caso, è il titolo di un'altra fortunata opera collettanea da me curata [vd. n. 21]).

Scrivere e rendere pubblici segni e immagini della morte [83] sono pur tuttavia un modo per creare una barriera, una difesa rassicurante e fantastica contro la realtà quotidiana del "non-più", e dell'ignoto incombente e angoscioso: la terza, disattesa «verità» per Giacomo Leopardi, «non aver nulla a sperare dopo la morte» [84] ... Pensiamo alla misteriosa ascia gallico-orientale; alla scaramantica "interpretazione" tessellata della morte (scheletro, teschio, ...) sulle pareti e sui tavoli tricliniari nelle case pompeiane; ai simboli iconografici paleocristiani, i quali tuttora identificano, spesso più per tradizione che per convinzione (l'onnipresente, rituale croce ...), il (fedele) defunto. Il che non appare estraneo, del resto, anche al mondo moderno ...

Non è cancellare i morti – quasi mai a Roma si coglie quest'estremo –, ma è ricordarne la lontananza in un «al-di-là», l'estraneità all'«al-di-qua»: anche se certo, non diversamente che in tanti rituali indoeuropei, la stele (come la moderna nostra lastra tombale) e le liturgie connesse, quali esse fossero, avevano la funzione spesso non dichiarata di trattenere il defunto e impedirne il ritorno, e risultavano quindi sostanzialmente costituzione definitiva e prigione del morto, e insieme barriera liminare della morte.

Dall'età ellenistica almeno, del resto, i culti misterici e le religioni orientali offrono sì ai propri adepti speranze di sopravvivenza, quando non addirittura di felicità ultraterrene, previ requisiti e meriti personali. Ma è pur diffusa una sostanziale incertezza sul *post mortem* – «sono ben qualcosa gli dei Mani [la vita nell'al-di-là]: con la morte non tutto finisce ...» si augura Properzio [85] di fronte alla scomparsa della sua Cinzia –, negato a volte per pragmatismo (come nell'Italia settentrionale), prima ancora che per influenze epicuree [86], in tutta la sua costruzione mitico/razionale: «ciò che ero, quando nulla ero, son tornato a essere», si dichiara radicalmente in un'epigrafe urbana d'età medioimperiale in lingua greca [87].

Solo con il cristianesimo, in effetti, risurrezione del corpo e immortalità dell'anima (quest'ultima rivendicata anche da filosofi pagani, ironizza Diogene nel decimo *Dialogo dei morti* di Luciano, autore notoriamente scettico sulla visione escatologica, non solo cristiana [88]) ripropongono il ritorno alla terra – dovunque uno sia – e insieme il ricongiungimento alla comunità dei viventi in Dio [89]. La coscienza di morte dà una fame di vita che solo la *requies aeterna* e la *lux perpetua* possono colmare ...

Nel mondo antico in definitiva, come dappertutto del resto, si muore "veramente" allorquando si è abbandonati e dimenticati, quando non c'è più *memoria* di sé. La condanna peggiore e la fine definitiva e totale per l'uomo italico è non avere un *funus* regolare [90]: la grande angoscia – fin dalla babilonese *Epopoea di Gilgamesh* (III/II millennio a.C.) – è finire *insepultus* per cause di forza maggiore o per condanna penale. Restare "senza nome" [91] è anche collocarsi fuori dalla propria *gens*, dalla comunità di appartenenza [92], dalla cittadinanza: a Roma, i *tria nomina* sono «propria liberi» [93].

Gli Italici, anche moderni ..., si preoccuparono dal canto loro di lasciare, far lasciare, traccia onomastica e biografica di sé in spazi aperti al pubblico o in luoghi monumentali e sotterranei più riservati: dagli appartenenti all'*ordo* senatorio ed equestre, al ceto plebeo e, emergente, dei liberti più o meno ricchi [94], all'ultimo degli schiavi col solo nome individuale – unico elemento significativo e irrinunciabile, in definitiva – su una targa o su un'*olla* cineraria nei colombari gentilizi. (Con eccezioni, inevitabilmente: nel Bresciano, ad esempio, talvolta è compendiato, se non taciuto [per errore del lapicida?], il nome del defunto ...)

Memoria, quindi, anzitutto di e per sé stessi, come la cura minuziosa e diffusa del proprio testamento (frequente sui reperti classici la sigla *TFI*, «testamento fieri iussit»), del funerale e della sepoltura personali [95], possibilmente in patria, ben dimostra un po' dovunque, in prosa e in poesia. Quello, in definitiva, che maggiormente sgomenta e atterrisce è forse proprio l'eterno oblio, la cancellazione del ricordo iscritto, più o meno monumentale: scalpellare la *memoria* personale, eradere il nome dalle lapidi, non si dimentichi, anche nell'immaginario collettivo risultava atto e momento significativo, se non conclusivo, della *damnatio memoriae* degli imperatori, delle nazioni o delle religioni "barbare", ma pure dei parenti traditori, degli amanti infedeli, dei *socii* disonesti, ...

Il diritto romano, del resto, si era subito preoccupato di inserire nel minuzioso catalogo delle violazioni tombali – danneggiamenti, profanazioni, occupazioni abusive, ... – pure l'erasione dell'epigrafe funeraria, considerandola in età severiana un tutt'uno [96]. E l'iniziativa privata, dal canto suo, teste Trimalchione, non mancava certo d'efficacia verbale nella sua opera di dissuasione anche a questo riguardo: «*quisque huic / titulo manus / intulerit, sale et / aqua desideret*», si ammonisce esplicitamente in un'iscrizione urbana d'età imperiale [97].

Dagli albori della storia, hanno ben notato tra gli altri Philippe Ariès e Norbert Elias [98], l'anonimato è la vera fine, decisiva e completa, dell'uomo: «il senso della morte non concerne solo il modo in cui il singolo si affranca sulla terra dalla propria estinzione fisica, ma altresì l'investimento delle proprie energie per immortalarsi conseguendo un obiettivo sopraindividuale», scriveva a ragione Alberto Tenenti [99]. E anche noi, donne e uomini del duemila, a ben vedere, sembriamo a volte voler fuggire – più o meno consciamente – a questo "nulla", quando affidiamo il ricordo della nostra identità, anagrafica e iconografica (fotografica), a Internet, in cimiteri informatici ricchi di "tele-tombe" [100], quasi illusi e fiduciosi insieme di pervenire a una qualche immortale *memoria* virtuale ...

Non a caso, del resto, pure in età moderna e contemporanea, ad esempio nei tragici pogrom d'Europa o nei ricorrenti, pretestuosi tentativi planetari di denazionalizzazione e spersonalizzazione – dei Polacchi a Danzica sotto Hitler, dei Cinesi rurali sotto Mao Tse-tung, dei Transilvani in Romania sotto Ceausescu, dei Curdi sotto i

Turchi, degli Italiani Dalmati nella ex Jugoslavia sotto Tito, dei Kosovari Albanesi sotto Milosevic, ecc. – si sono «arati» [101] i cimiteri degli antenati, distruggendone, occultandone o riutilizzandone i monumenti e le lapidi. (Ovvero, in un lucido piano di vanificazione della memoria storica – riconoscersi in una storia comune è presupposto e collante di ogni società politica –, si è anche impedito la quotidiana e libera commemorazione dei defunti, in tempi recenti ai musulmani di Sarajevo sotto il tiro a segno dei cecchini serbi.)

Dichiarazione inequivocabile e pubblica, programmaticamente "sacralizzata", che i singoli e le comunità "altre" avevano cessato per sempre di esistere: sia perché nell'immaginario collettivo universale la profanazione delle stele e dei sepolcri, e l'eventuale loro strumentalizzazione etnico-politica, sono ritenute di per sé un inaudito e terribile sacrilegio; sia perché nel mondo moderno il cimitero – con, e forse più, del mercato, del sagrato e della piazza – risulta il punto d'incontro, temporaneo o definitivo, dei membri di ogni gruppo organizzato, «di cui fonda costantemente la memoria storica collettiva» [102].

Ed è sintomatico che anche, se non soprattutto, i regimi totalitari [103] – per dare un senso alla morte e al morire dei propri "eroi" o "martiri" – propagandisticamente abbiano sempre esaltato e valorizzato, con solenni liturgie e monumenti epigrafici pubblici, la *memoria* dei caduti: con atteggiamenti e comportamenti, a onor del vero, che affondano in tante guerre di resistenza e di liberazione, da Salamina nel 480 a.C. (per la virtuale conclusione della seconda guerra persiana), a Norcia nel 41/40 a.C. (contro Ottaviano), alle Langhe nel 1940/1945 (durante la seconda guerra mondiale e la lotta ai nazi-fascisti), tanto per fare degli esempi storicamente e cronologicamente ben differenti [104] ...

F.

I testi iscritti sono in definitiva anche qui, come tanti altri reperti, permanente, documentata e partecipata *memoria* – pubblica, ben oltre che privata – dei vivi e dei defunti e, ancor più, della morte e del morire. E svelano selettivamente il complesso, variegato e "regionale" sistema dei miti, dei riti, delle paure connesse, in manufatti che testimoniano in modo inequivocabile il valore e la sacralità del *monumentum* iscritto: e, nel contempo, offrono al passante e all'estraneo, al *viator* e all'*hospes* per usare i termini antichi, una confortante, quanto illusoria immagine prospettica – di armonia, equilibrio e comunicazione – di chi è caduto sotto l'inesorabile legge del "non-essere-più", ma vive, sopravvive, spera, nel ricordo altrui.

Del resto, attraverso l'utilizzazione capillare delle epigrafi pagane e cristiane (per i 9/10 funerarie) – che sono trascurata fonte prima delle mentalità, dei comportamenti e degli atteggiamenti romani, e dei cui committenti/destinatari i subalterni [105], gli *humiles*, «i poveri di tutti i giorni» (Santo Mazzarino), sono dimenticata e non piccola parte – si può ricostruire, in modo a volte anche inedito, il senso quotidiano della vita e della morte, delle speranze e delle angosce "romane", centrali e periferiche.

E lo si può fare proprio attraverso l'utilizzazione capillare dei contenuti, degli apparati iconografici e simbolici, della disposizione simmetrica e dell'accurata incisione di lettere e segni, della qualità dei materiali lapidei, della fattura e prospettiva monumentale, in più di un caso di un certo rilievo artistico, ma a volte puramente a effetto. Si arriva a due metri e più d'altezza: le grandi lettere capitali iscritte del milanese Terzio Attio Cattone [106], ad esempio, caratterizzano la carica – quindi la carriera, la promozione sociale! – e non l'onomastica, quale era d'uso ...

Si recuperano, con insospettata vivezza e immediatezza, la presenza nella vita di ogni giorno dell'attesa e del trapasso, della sepoltura e delle liturgie/coreografie relative,

dei dubbi e delle paure connesse: «hic summa est severitas» segnala con mal rassegnato disagio il diciottenne Cn. Cornelio Basso, morto a Roma nella prima età imperiale [107], con una prospettiva non dissimile, in definitiva, dall'Achille dell'*Odissea* omerica [108].

Ma soprattutto si intuisce l'immagine intenzionale che – pur sotto il controllo di un'opinione pubblica più attenta e consapevole di quanto non si pensi – si vuole lasciare di sé, della propria gente, del proprio clan gentilizio. Immagine che ci prospetta la *memoria* e la cronologia individuali, i rapporti parentali e amicali, la fierezza disarmante della propria attività, quale essa sia: insomma, la storia dei senza storia ... Immagine presumibilmente positiva, se non ideale, che si può avvalere di moduli e forme varissimi, in una pretesa di visibilità sociale anche monumentale e iconografica (dai ritratti a bassorilievo – basati a volte su maschere funerarie – agli strumenti di lavoro), che ha esempi numerosi dappertutto.

In questo mondo ancora così poco conosciuto, meritano un'attenzione particolare le epigrafi metriche latine [109], i *carmina Latina epigraphica* (*CLE*), calcolate attorno al 2 % del patrimonio iscritto romano, per 3/5 pagane, 2/5 cristiane [110]. Nonostante le apparenze "culte" – richiedono ovviamente una qualche alfabetizzazione e disponibilità finanziarie da parte dell'interessato [111] – esse, infatti, permettono di sottoporre a nuove analisi, spesso in dettaglio e in contropunto, anche gli atteggiamenti e i comportamenti quotidiani dell'uomo di fronte al superamento, se non alla negazione, di sé: e di situarli nel loro contesto socio-economico e valutarli più correttamente, o almeno concretamente, di quanto le fonti letterarie non abbiano solitamente permesso.

Basti pensare alle paure e angosce del *post mortem* che traspaiono in versi desolati [112], all'idea repressa e alla sottile esorcizzazione delle spoglie mortali anche nel linguaggio poetico, alla controversa e un po' manieristica rappresentazione/rimozione dell'al-di-là, conscie e inconscie [113], al frequente ricorrere di immagini oniriche e di figurazioni da incubo: e ai complessi e articolati, in qualche caso personalizzati in modo stupefacente, aspetti culturali, simbolici, magici, giuridici, patrimoniali del culto dei defunti.

In Cisalpina così, per restare in uno dei territori italici a me più noti, sembra generalmente accertata una visione rassegnata e tutto sommato negativa, ma, parrebbe, cosciente e consapevole, dell'inevitabile naturalità della morte: come tiene a ricordare ai passanti e ai sopravvissuti un veterano della prima età imperiale, «sumus mortales, immortales non sumus ...» [114].

Non possiamo certo nasconderci che esiste un problema ancora attuale, pure in ambito storiografico, legato ai formulari e ai "manuali" d'uso epigrafici [115], con modelli topici iscritti, più o meno artefatti, legati a tradizioni e officine lapidarie indigene [116]. Ma non par dubbio, altresì, si debba ridimensionare, se non addirittura rigettare, il giudizio riduttivo troppo semplicistico, sulle iscrizioni, sintetizzato in modo perentorio da Jean Gagé negli anni sessanta del secolo scorso con «testi colmi di luoghi comuni» [117]. Innegabile e diffusa la presenza di situazioni/espressioni convenzionali anche nei *CLE*, non par dubbio: ma sulla banalità «istruttiva» di tante iscrizioni, tuttavia, si dovrebbe perlomeno rileggere quanto scrisse una trentina d'anni fa Philippe Ariès [118] ...

Non voglio entrare, naturalmente, nella vivace discussione sul valore poetico dei *CLE*, assai spesso modesto e convenzionale, di repertorio e di circostanza, inevitabilmente condizionato dal supporto litico, dall'impaginazione – il testo poetico, di norma, occupa la seconda parte dello specchio epigrafico – e dalla tecnica lapidaria (e da un certo scetticismo sul significato testimoniale dei reperti da parte degli stessi committenti [119] ...): e, ancor meno, sulle fonti dirette e indirette, sui riecheggiamenti letterari, sulla fortuna stessa epigrafica [120], e pure sui cosiddetti *CLE* d'autore [121] – non raramente di "intellettuali" locali – affondanti nella tradizione greco-ellenistica, da Simonide di Ceo almeno, al VII libro dell'*Antologia Palatina*.

Qui mi basta ribadire che pure gli epitaffi metrici iscritti sono rilevatori del clima socio-culturale di cui risultano non raramente espressione eloquente e da cui di necessità vengono influenzati, se pure in modi e misure differenti e articolate: anche da questo punto di vista, si è ben notato, si collocano a metà strada, a confine tra l'epigrafia e la letteratura [122].

Le iscrizioni metriche, tuttavia, hanno generalmente ricevuto una qualche attenzione e cura dai posteri proprio perché esse stesse, fin dalla progettazione ed esecuzione, hanno potuto e in qualche modo voluto influenzare la propria "storia" [123]: lo si deduce agevolmente dall'analisi della loro veste metrica e dei loro contenuti, dalla qualità dei loro materiali lapidei, dalla loro fattura e tipologia monumentale – in più di un caso, di un certo rilievo artistico – e dai loro apparati simbolici e iconografici, e infine dalla stessa disposizione simmetrica e accurata incisione di lettere e segni.

I *CLE* infatti, nel loro insieme, pur nella pragmatica occasionalità, rispondono in effetti assai bene all'ormai classica definizione di Gabriel Sanders, che mi pare molto utile a riassumere, in conclusione, i contenuti di queste così peculiari forme di comunicazione scritta: «les tituli métriques sont un cas d'application, simple ou amalgamé, d'un éventail d'autres genres, la laudatio funebris, la consolation, l'éloge, la biographie, la parénèse, la confession de foi. Le carmen epigraphicum ... surtout s'il est funéraire, il est plutôt la mise en page culturelle d'une émotion, celle-ci soit-elle authentique ou de convenance ...» [124].

NOTE

[1] Cfr. «*Mortis solacia*»: la "memoria" iscritta nella Padania antica, in *Insula Sirmie. Società e cultura della "Cisalpinia" verso l'anno Mille*, cur. N. Criniti, Brescia 1997, pp. 139-158; «*Acta est fabula*»? la morte quotidiana a Roma, in «*Lege nunc, viator ...*». *Vita e morte nei "carmina Latina epigraphica" della Padania centrale*, Id. cur., 2 ed., Parma 1998, pp. 9-21 (a pp. 79-171 l'edizione critica, la traduzione e il commento storico dei *Carmina Latina epigraphica* dell'Emilia occidentale [*CLE/Pad.*] nrr. 1-12). → Vd. ora «*Memoria mortuorum*» nel Mediterraneo antico, "Ager Veleias", 6.04 (2011), pp. 1-30 [www.veleia.it], che rinnova, amplia e aggiorna questo contributo: e "*Mors antiqua*": *bibliografia sulla morte e il morire a Roma*, "Ager Veleias", 5.10 (2010), pp. 1-28 [www.veleia.it]; "*Mors moderna*": *bibliografia sulla morte e il morire nel mondo occidentale*, "Ager Veleias", 6.01 (2011), pp. 1-21 [www.veleia.it].

[2] *CLE* 1331 = *CIL* VIII, 25006 (Cartagine, I/II sec. d.C.).

[3] Così si intitola il suo fortunatissimo trattato ascetico (Napoli 1758/1782): tra i precedenti illustri, il *De praeparatione ad mortem* di Erasmo da Rotterdam (1534).

[4] Cfr. Esiodo, *Opere* 116.

[5] Vd. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. C.L. Musatti, rist., Torino 1985, p. 62.

[6] Vd. *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo: la sensibilità e la storia*, in *Problemi di metodo storico*, n. ed., Torino 1992, p. 135.

[7] Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, rist., Milano 1996, p. 5 e ss. [Paris 1977]. Fra i contributi storiografici più interessanti sulla storia della morte e dei morti vd., dello stesso Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983 e *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, rist., Milano 2006 [Paris 1975]; e J. Choron, *La morte nel pensiero occidentale*, Bari 1971; W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, rist., Torino 1974; L.V. Thomas, *Antropologia della morte*, Milano 1976 [Paris 1976] e *Morte e potere*, Torino 2006 [Paris 1977]; *Autour de la mort*, Paris 1976 (=

"Annales ESC", 31.1); *I vivi e i morti*, cur. A. Prosperi, Bologna 1982 (= "Quad. Stor.", 50); J. McManners, *Morte e illuminismo*, Bologna 1984; A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, n. ed., Torino 1989 [Torino 1957], *La vita e la morte attraverso l'arte del XV secolo*, Napoli 1996 [Paris 1952] e – a sua cura – "*Humana fragilitas*". *I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, Clusone BG 2000; *The Changing Face of Death. Historical Accounts of Death and Disposal*, cur. P.C. Jupp - G. Howarth, New York 1997; S. Tarlow, *Bereavement and Commemoration. An Archaeology of Mortality*, Oxford 1999; M. Vovelle, *La morte e l'occidente*, n. ed., Roma-Bari 2000 (testo abbreviato, aggiornato e autorizzato dall'A. di *La mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*, Paris 1983); *Il volto della Gorgone. La morte e i suoi significati*, cur. U. Curi, Milano 2001; R.P. Harrison, *Il dominio dei morti*, Roma 2004; J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, rist., Bologna 2006 [Paris 1983]; e "Studi tanatologici", 1 (2006) ss.

[8] *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, Budapest 1937: vd. ora R. Friggeri - C. Pelli, *Vivo e morto nelle iscrizioni di Roma*, in *Tituli*, 2, Roma 1980, pp. 95-172; J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981; «*Lege nunc, viator ...*» ...; F. Feraudi Gruénais, "*Ubi diutius nobis habitandum est*". *Die Dekoration der kaiserzeitlichen Gräber Roms*, Wiesbaden 2001 e *Inschriften und "Selbstdarstellung" in stadtrömischen Grabbauten*, Roma 2003; e, almeno, la collana diretta da Silvio Panciera "*Libitina*", Roma 1999 ss.

[9] Basti rimandare ex. gr. a J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, I, Paris 1892, pp. 398-450 o a H. Leclercq, *Ad sanctos*, in *DACL*, 1, Paris 1924, cc. 479-509 e *Mort*, *ibid.*, 12, 1935, cc. 15-52 (e al dis-interesse diffuso, quanto scontato, della monumentale "*Pauly-Wissowa*" all'argomento): molto più puntuali, e in alcuni casi di notevole spessore storico, le numerose voci del *Reallexikon für Antike und Christentum*, dell'*Enciclopedia Virgiliana* e dell'*Enciclopedia Oraziana*.

[10] J.M.C. Toynbee, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993 [London-Ithaca 1971 = Baltimore 1996]: e vd. le recenti sintesi di J. Prieur, *La morte nell'antica Roma*, Genova 1991 [Rennes 1986] e C. De Filippis Cappai, "*Imago mortis*". *L'uomo romano e la morte*, Napoli 1997.

[11] Tra le opere dell'ultimo venticinquennio vd. K. Hopkins, *Death and Renewal*, Cambridge 1983; *Aspetti dell'ideologia funeraria nel mondo romano*, cur. A. Fraschetti, "AION Arch St Ant", 6 (1984), pp. 76-208; *Rappresentazioni della morte*, cur. R. Raffaelli, Urbino 1987; *Archeologia dell'inferno*, cur. P. Xella, Verona 1987; *Tod und Jenseits im Altertum*, cur. G. Binder - B. Effe, Trier 1991; I. Morris, *Death-ritual and social structure in classical antiquity*, Cambridge 1992; G. Wesch-Klein, *Funus publicum*, Stuttgart 1993; R.P. Saller, *Patriarchy, property and death in the Roman family*, Cambridge 1994; *Caronte. Un obolo per l'aldilà*, "Par. Pass.", 50 (1995), pp. 161-535; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, Stuttgart 1998; M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, rist., Roma 1999; *Burial, Society and Context in the Roman World*, edd. J. Pearce - M. Millett - M. Struck, Oxford 2000; *Death and Disease in the Ancient City*, edd. V.M. Hope - E. Marshall, London-New York 2000; *Culto dei morti e costumi funerari romani: Roma, Italia settentrionale e province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Wiesbaden 2001; U. Volp, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, Leiden-Boston 2002; "*Libitina*". *Pompes funèbres et supplices en Campanie à l'époque d'Auguste*, cur. F. Hinard - J.-Chr. Dumont, Paris 2003; A. Fraschetti, *Roma e il principe*, n. ed., Roma-Bari 2005, pp. 42-120.

[12] Cfr. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982; *Du châtement dans la cité*, cur. G. Gnoli - J.P. Vernant, Rome 1984; *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, cur. F. Hinard, Caen 1987; *La mort au quotidien dans le*

monde romain, Id. cur., Paris 1995; *Libitina e dintorni*, curr. S. Panciera - A. Vauchez, Roma 2004.

[13] Nel fortunato filone in lingua italiana cfr. M.D. Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Bologna 1985 e *Il calderone di Medea. La sperimentazione sul vivente nell'antichità*, Roma-Bari 1996; A. Krug, *Medicina nel mondo classico*, Firenze 1990; C. De Filippis Cappai, *Medici e Medicina nell'Antica Roma*, Cavallermaggiore CN 1992; C. D'Amato, *La medicina* [a Roma], Roma 1993; *Storia del pensiero medico occidentale. 1. Antichità e Medioevo*, cur. M. Grmek, Roma-Bari 1993; I. Mazzini, *La Medicina dei Greci e dei Romani. Letteratura, lingua, scienza*, I-II, Roma 1997; M. Grmek - D. Gourevitch, *Le malattie nell'arte antica*, Firenze 2000; G. Penso, *La medicina romana. L'arte di Esculapio nell'antica Roma*, 2 ed., Noceto PR 2002; S. Sconocchia, *Medicina*, in *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, dir. C. Santini, Roma 2002, pp. 275-388; I. Andorlini - A. Marcone, *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Firenze 2004. Non si possono naturalmente sottacere sulla storia della medicina antica – pur senza registrare i numerosi incontri nazionali e internazionali – almeno le opere recenti di J. Scarborough, *Roman Medicine*, Ithaca-New York 1969; D. Gourevitch, *Le mal d' être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris 1984 e *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Roma 1984; J. André, *Être médecin à Rome*, Paris 1987; R. Jackson, *Doctors and diseases in the Roman Empire*, London, 1988; *Les cinq sens dans la médecine de l'époque impériale: sources et développements*, edd. I. Boehm - P. Luccioni, Paris 2003; e ANRW, II.37.1-3, cur. W. Haase, Berlin-New York, 1993-1996.

[14] Ad esempio: G.E. Lessing, *Come gli antichi raffiguravano la morte*, Palermo 1983 [Berlin 1769]; J.J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli 1989 [Basel 1859]; R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma 1978 [Paris 1928² = 1970 (1907)]; J.G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, rist., Milano 1985 [Cambridge 1933]; E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, rist., Torino 2000 [n. ed. di *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino 1958]: da segnalare anche la duplice ristampa anastatica con titolo modificato – *L'oltretomba dei pagani*, I-II, Genova 1981-1985; *La morte e l'aldilà nel mondo pagano*, La Spezia 1987 (in volume unico) – dell'importante opera di C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, I-II, 2 ed., Catania 1923-1924.

[15] In *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, "Annales ESC", 31.1 (1976), p. 123.

[16] G. Bosco, *Lo specchio frantumato: la tanatologia storica alla ricerca della morte moderna*, "Riv. St. Contemp.", 15 (1986), p. 381 e ss.

[17] Vd. A. De Curtis, *"A livella" ... e poesie d'amore*, Roma 1995, p. 57 ss.: e già, nello stesso senso, il conterraneo S. Di Giacomo, *Pianefforte 'e notte*, Roma 1993, p. 33.

[18] Cfr. Thomas, *Antropologia ...*, p. 430 n. 55; J.-D. Urbain, *Morte*, in *Encicl. Einaudi*, X, Torino 1980, pp. 525 ss. e 530 ss.

[19] Sen., *Epist.* 24, 20

[20] Vd. N. Criniti, *Subalterni e subalternità nell'Italia romana*, in *Gli affanni del vivere e del morire*, 2 ed., Id. cur., Brescia 1997, p. 5 ss. (e tutto il volume collettaneo).

[21] Z. Kolitz, *Yossi Rakover si rivolge a Dio*, rist., Milano 2005, p. 12.

[22] *Dialoghi dei morti* 30 (seconda metà II sec. d.C.).

[23] «... ingenio stat sine morte decus» (Prop., *Eleg.* III, 2, 26): e vd. Cic., *Phil.* IV, 3 e *de orat.* III, 60; Hor., *Carm.* III, 30, 1 («Exegi monumentum aere perennius ...»); Quint., *Inst. orat.* IX, 3, 71 («emit morte immortalitatem»).

[24] *Inst. orat.* X, 1, 41.

[25] «Immortalia ne speres, monet annus ...»: Hor., *Carm.* IV, 7, 7.

- [26] «Haec sunt enim mortis / solacia, ubi continetur nom[i]/nis vel generis aeterna memo/ria» (*CIL* VIII, 2756 = *CLE* 1604: Lambesi, II/III sec. d.C.): «terra tenet corpus, nomen lapis atque animam aër» (*CIL* III, 8003 *Add.* = *CLE* 1207: Timisoara, II/III sec. d.C.). E vd., nell'Urbe, le iscrizioni imperiali *CIL* VI, 12087 *Add.* = *CLE* 611, 22215 *Add.* = *CLE* 801; ecc.
- [27] Sulla discussa coesistenza nell'Italia antica di inumazione e incinerazione vd. in ogni caso G. Franciosi, *Sepolcri e riti di sepoltura delle antiche "gentes"*, in Id. cur., *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, I, Napoli 1984, p. 37 ss.; F. Taglietti, *Ancora su incinerazione e inumazione: la necropoli dell'Isola Sacra*, in *Culto dei morti ...*, pp. 149-158.
- [28] «... tuas, / Auguste, virtutes in aevum / per titulos memoresque fastus / aeternet ...»: Hor., *Carm.* IV, 14, 2-5.
- [29] Vd. *Necropoli dell'Italia antica*, cur. M. Torelli, Milano 1982; *Römische Gräberstrassen. Selbstdarstellung, Status, Standard*, edd. H. von Hesberg - P. Zanker, München 1987.
- [30] Vd. *XII Tab.* X, 1, in *FIRA²* I², p. 66 (metà V sec. a.C.); Cic., *De leg.* II, 23, 58 e ss. (metà I sec. a.C.); Paolo, *Sent.* I, 21, 2-3 (primi del III sec. d.C.): e *Cod. Theodos.* IX, 17, 6 (30 luglio 381 d.C.).
- [31] Vd. Hor., *Carm.* I, 4, 13-14: «pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque turris» (e II, 3, 21-24; 18, 32-36), che ebbe ampia fortuna epigrafica.
- [32] Vd. Sen., *Ad Polyb.* IX, 9: in generale, sul livellamento e l'uguaglianza sociale nell'aldilà testimoniati nelle iscrizioni, vd. B. Lier, *Topica carmina sepulcralium Latinorum*, "Philol.", 62 (1903), p. 563 ss.; D. Pikhhaus, *La poésie épigraphique en Cispadane*, in *Cispadana e letteratura antica*, Bologna 1987, p. 173 ss.; G. Sanders, *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza 1991.
- [33] Eurip., *Meleagro* fr. 532 Nauck. Per l'idea di "restituzione" vd. Epitt., *Diatr.* I, 1, 32 e, ex. gr., l'iscrizione in lingua greca sulla fronte del sarcofago urbano del poeta, musicista e mezzano M. Sempronio Nicocrate (in W. Peek, *Griechischen Vers-Inschriften. I. Die Grabepigramme*, Berlin 1955, nr. 1049 = *IGUR* 1326: III sec. d.C.).
- [34] Sen., *Ad Marc.* 19, 5: e *CIL* VIII, 11665 = *CLE* 1497 (Haïdra, II/III sec. d.C.). Per i due poli, positivo e negativo, vd. Plat., *Apol. di Socrate* 40b ss., e la scritta murale pompeiana della prima età imperiale «discite: dum vivo, mors / inimica venit» (*CIL* IV, 5112 = *CLE* 1491 = E. Courtney, *Musa Lapidaria*, Atlanta 1995, nr. 61).
- [35] «Summum nec metuas diem nec optes»: Mart., *Epigr.* X, 47, 13.
- [36] Vd. Peek 1113 = *IGUR* 1351: ma finì per essere, se non lo era già, un luogo comune (vd. così, in età giustiniana, Macedonio, in *Antol. Palat.* VII, 566).
- [37] Vd. *Suppl. It.*, n. s., 4, pp. 78-84, nr. 58 = *AE* 1989, 247 (Sulmona, III sec. d.C.).
- [38] Cfr. *CIL* XI, 973a *Add.* = *CLE* 1108 = *CLE/Pad.* 9 (Reggio nell'Emilia, I sec. d.C.).
- [39] Sempre importante J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I, Bruxelles 1895 = Roma 1968, pp. 256 ss., 294 ss.: e vd. A. Cafissi, *Contributo alla storia dei collegi romani: i collegia funeraticia*, "St. Ric. Ist. St. / Firenze", 2 (1983), p. 89 ss.; J. S. Perry, *A death in the familia: the funerary colleges of the Roman empire*, Th. Chapell Hill 1999; N. Tran, *Les membres des associations romaines. Le rang social des collegiati en Italie et en Gaules sous le haut-empire*, Paris 2006.
- [40] Sui modi e sui luoghi di sepoltura nell'Europa moderna vd. in particolare E. Marantonio Sguerzo, *Evoluzione storico-giuridica dell'istituto della sepoltura ecclesiastica*, Milano 1976; J.-D. Urbain, *La société de conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Paris 1978; M. Vovelle - R. Bertrand, *La ville des morts. Essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*, Paris 1983; I. Herklotz, "Sepulcra" e "Monumenta" del Medioevo, Roma 1985; M. Ragon, *Lo spazio della morte. Saggio sull'architettura, la decorazione e l'urbanistica funeraria*, Napoli 1986; M. Vovelle, *Immagini*

e immaginario nella storia, Roma 1989, p. 251 ss.; A. Del Bufalo, *La porta del giardino dei silenziosi*, Roma 1992; *Grounds for remembering: monuments, memorials, texts*, Berkeley 1995; G. Tomasi, *Per salvare i viventi. Le origini settecentesche del cimitero extraurbano*, Bologna 2001; *Cimiteri d'Europa*, cur. M. Felicori - A. Zanotti, Bologna 2004; e *Sepolcro e sepoltura*, in *Enc. Diritto*, XLII, Milano 1990, pp. 1-58.

[41] Su questi, e altri aspetti particolari, si vedano L. Montanini, *Le donne romane e la morte*, in «*Lege nunc, viator ...*» ..., pp. 47-62, e *Nascita e morte del bambino*, in *Gli affanni ...*, pp. 89-107; L. Magnani, *L'idea della morte nel mondo romano pagano*, in «*Lege nunc, viator ...*» ..., pp. 23-45, *Paura della morte, angoscia della vita di gente comune in Petronio*, in *Gli affanni ...*, pp. 131-149 [→ *Angoscia della morte e paure esistenziali in Petronio*, "Ager Veleias", 3.01 (2008), pp. 1-19 (<http://www.veleia.it>): e le dissertazioni parmensi di A. Catelli, «*Hic omnis exitus unus habet*». *L'uomo romano davanti alla morte* (1994); L. Cambiati, "Res memoriae causa in posterum tradita": "monumentum" e ricordo dei defunti nell'Italia romana (1995); C. Agostini, "Reliquiae funeris terrae datae": liturgie della morte nel mondo romano (1996).

[42] Suet., *Aug.* 99, 1.

[43] Plin., *Nat. hist.* VII, 53, 180.

[44] V. Cardarelli, *Alla morte*, in *Poesie*, Milano 1966, pp. 130-131.

[45] *CIL* VI, 7193a Add. = *CLE* 1247 = Courtney 185.

[46] Prop., *Eleg.* II, 27, 1.

[47] «*Quisque sapis, iuvenis, vivo tibi pone sepulchrum*» (*CIL* VIII, 1027 Add. = *CLE* 484 = *ILS* 1710 Add. = Courtney 130): cfr. G. Sanders, *Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische grafschriften van het heidense Rome*, Brussel 1960, pp. 35, 44; D. Pikhau, *Levensbeschouwing en milieu in de Latijnse metrische Inscripties*, Brussel 1978, p. 189, e *ad ind.*

[48] Vd., *ex. gr.*, Petr., *Satyr.* 71, 6-12; *Suppl. It.*, n. s., 11, pp. 141-143 = *CLE/Pad.* 7 (Parma, inizi II sec. d.C.), cfr. «*Lege nunc, viator...*» ..., pp. 30 ss., 124 ss.

[49] Cic., *De sen.* VII, 21 (e vd. Tac., *Agricola* 2, 3): in prospettiva cristiana, cfr. Augustin., *De cura pro mort. ger.* 4, 6; Isid., *Etymol.* 15, 11, 1.

[50] Sui sepolcri, oltre al testo-base della Toynbee, *Morte e sepoltura ...*, sono diversamente stimolanti le notazioni di F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949=1976 e *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942=1966; G.A. Mansuelli, *Monumento funerario*, in *Enc. Arte Ant.* V, Roma 1963, pp. 170-202 e *Tomba*, *ibid.*, VII, Roma 1966, pp. 909-916 (e vd. *ibid.*, *II Suppl.*, III, Roma 1995, pp. 775-805); P. Testini, *Topografia cimiteriale*, in *Archeologia cristiana*, 2 ed., Bari 1980, pp. 75-326, 802-813; S. Lazzarini, *Sepulcra familiaria*, Padova 1991; M. von Hesberg, *Monumenta. I sepolcri romani e la loro architettura*, Milano 1994; O. Sacchi, *Il passaggio dal sepolcro gentilizio al sepolcro familiare e la successiva distinzione tra sepolcri familiari e sepolcri ereditari*, in *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, cur. G. Franciosi, III, Napoli 1995, pp. 169-218; C. Compostella, *Ornata sepulcra. Le "borghesie" municipali e la memoria di sé nell'arte funeraria del Veneto romano*, Firenze 1996; e *Monumenti sepolcrali romani in Aquileia e nella Cisalpina*, cur. M. Mirabella Roberti, Trieste 1997 (vd. *ibid.* ampia bibliografia, in C. Zaccaria, *Aspetti sociali del monumento funerario romano*, pp. 77-82); *Sepulture tra IV e VIII secolo*, cur. G.P. Brogiolo - G. Cantino Wataghin, Mantova 1998; P. Gros, *L'architecture romaine du début du 3 siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire*, II, Paris 2002; R. Turcan, *Études d'archéologie sépulcrale. Sarcophages romains et gallo-romains*, Paris 2003.

[51] Come, in diverso contesto, si sono augurati per i loro contemporanei i vescovi tedeschi nel loro documento *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen*, Bonn 1994 (= *La cura per i morti*, "Il Regno Docum.", 40.5 [1995], pp. 135-154, vd. 151).

[52] «... res ... memoriae causa in posterum prodita»: Florent., in *Dig.* XI, 7, 42 (e vd. Ulp., *ibid.* XI, 7, 2, 6).

[53] *Lingua Lat.* VI, 49.

[54] Cfr. in particolare, da diversi punti di vista, R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942=1962, p. 89 ss.; H. Häusle, *Das Denkmal als Garant des Nachruhms*, München 1980, p. 64 ss.; Sanders, *Lapides ...*, p. 293 ss. (con rimandi alla sua precedente bibliografia sull'argomento); W. Eck, *Iscrizioni sepolcrali romane. Intenzione e capacità di messaggio nel contesto funerario*, in Id., *Tra epigrafia, prosopografia e archeologia*, Roma 1996, p. 227 ss.; *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, ed. G.J. Oliver, Liverpool 2000.

[55] Vd. *CIL* V, 5889 = *ILS* 5195.

[56] Nella vastissima bibliografia si vedano almeno Lattimore, *Themes ...*, p. 230 ss.; Sanders, *Bijdrage ...*, p. 98 ss.; Pikhhaus, *Levensbeschouwing ...*, *passim*; Häusle, *Das Denkmal ...*, p. 41 ss.

[57] Cfr. *CIL* V, 4078 = *CLE* 84 = J. Cholodniak, *Carmina sepulcralia Latina epigraphica*, 2 ed., Petropoli 1904, nr. 1225 = *CLE/Pad.* 12 (Mantova, metà I sec. d.C.).

[58] Tra le diseguali illustrazioni degli ambienti cimiteriali moderni (e del patrimonio iconografico ed epigrafico a essi connesso) cfr., per la loro esemplarità, Urbain, *La société de conservation...*; J.-Th. Maertens - M. Debilde, *Le jeu du mort. Essai d'anthropologie des inscriptions du cadavre*, Paris 1979; Vovelle - Bertrand, *La ville des morts ...*; Ragon, *Lo spazio della morte ...*; J.-D. Urbain, *L'inscription funéraire moderne et contemporaine: une écriture performative ...*, in *Le texte et son inscription*, Paris 1989, pp. 93-112; F. Soldini, *Le parole di pietra. Indagine sugli epitaffi cimiteriali otto-novecenteschi del Mendrisiotto*, Friburgo 1990. Per l'Italia settentrionale, *ex. gr.*, G. Armellini - M. Cecchetti, *...Come fa presto sera, o dolce madre, qui!* [Bologna e Ferrara], Padova 1984; M. Foschi - O. Piraccini, *L'altra città* [Forlì], Forlì 1985; R. Roda - R. Sitti, *La certosa di Ferrara*, Padova 1985; P. Motta cur., *Cimitero di Staglieno* [Genova], Genova 1986; *I monumenti funebri nelle regioni alpine*, Bolzano 1989; V. Terraroli, *Il Vantiniano* [Brescia], Brescia 1990; M. Petrantoni cur., *Il Monumentale di Milano*, Milano 1992; A. Setti, *Il mondo dei vivi e dei morti. Guastalla e il suo cimitero*, Guastalla 2006; *Città perduta, architetture ritrovate. L'Ottagono del cimitero della Villetta e altre architetture funerarie a Parma*, cur. M. Rossi, Pisa 2007; A. Setti, «*Tu che ti soffermi e leggi ...*». *Il cimitero della Villetta e le sue 'memoriae' nella Parma di Maria Luigia*, Parma 2010.

[59] «Hospes, quod deico, paullum est, asta ac pellege»: *CIL* VI, 15346 *Add.* = I², 1211 *Add.* = *ILS* 8403 = *CLE* 52 = *ILLRP* 973 = Courtney 17.

[60] A. Sartori, *Gente di sasso*, Milano 2000, p. 87.

[61] *De sen.* VII, 21.

[62] «Contra brevitatem aevi»: Plin., *Hist. Nat.* II, 154.

[63] «Titulo manebis in aevo»: Petr., *Satyr.* 43 e 75.

[64] *CIL* VI, 1958 *Add.* = *CLE* 13-14 = *ILS* 7460 = *CIL* I², 1203-1206 *Add.* = *ILLRP* 805-805a (tardo I sec. a.C.).

[65] «Viator, quod tu, et ego; quod ego, et omnes»: *CIL* VIII, 9913 *Add.* = *CLE* 799 *app.* (Tlemcen, primi secc. impero); e vd. *CIL* XI, 6243 = Cholodniak 1325b = E. Engström, *Carmina Latina epigraphica*, Gotoburgi-Lipsiae 1912, nr. 43 (Fano, I/II sec. d.C.): cfr. Lattimore, *Themes ...*, p. 256 ss.; Sanders, *Lapides ...*, p. 450 ss. Per la fortuna medievale di questo motivo – «quod nunc es fuimus, es quod sumus» (anche su influsso di *Siracide* 38, 22) – e quindi per la connessione col macabro vd., *ex. gr.*, C. Frugoni, *La protesta affidata*, "Quad. Storici", 50 (1982), p. 427 ss.; Vovelle, *La morte ...*, p. 82 ss.

[66] Le due citazioni urbane spettano a *CIL* VI, 21200 *Add.* = *CLE* 973 (I/II sec. d.C.) e *CIL* I², 1219 *Add.* = VI, 24563 *Add.* = *CLE* 185 = *ILS* 7976 = *ILLRP* 983 = Courtney 21 (I sec. a.C.).

- [67] Cfr. Hor., *Carm.* I, 11, 7-8: «Dum loquimur, fugerit invida / aetas: carpe diem, quam minimum credula postero».
- [68] Vd. Petr., *Satyr.* 77, 2 (a 48, 8 la citazione seguente nel testo): e Magnani, *Paura ...*, p. 132 ss.
- [69] Vd. Petr., *Satyr.* 48, 8
- [70] Nella terza parte dei *Gulliver's Travels* di Jonathan Swift (1720/1726).
- [71] Cfr. Varr., *Li. Lat.* 6, 49.
- [72] Hor., *Sat.* II, 5, 55: sul "compitare" vd. G. Susini, *Compitare per via. Antropologia del lettore antico: meglio, del lettore romano*, "Alma Mater Stud.", I.1 (1988), p. 105 ss. (= in *Epigraphica dilapidata*, Faenza 1997, pp. 157-172) e *Le scritte esposte*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, Roma 1989, pp. 271-305; e Sanders, *Lapides ...*, p. 470 ss.
- [73] A. Petrucci, *Le scritte ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino 1995, p. 6: e sulle «scritte esposte» postclassiche vd. Id., *La scrittura*, Torino 1986.
- [74] I contributi di L. Magnani, *Paura ...*, p. 131 ss., e di L. Montanini, *Nascita ...*, p. 89 ss., in contesti differenti, offrono un panorama stimolante pure a questo riguardo.
- [75] Cfr. in particolare G. Susini, *Il lapicida romano. Introduzione all'epigrafia latina*, Roma 1968 (= in *Epigraphica dilapidata ...*, pp. 1-63) e *Epigrafia romana*, rist., Roma 2003, p. 60 ss.; P. Testini, *Epigrafia [paleocristiana]*, in *Archeologia cristiana ...*, pp. 327-543, 814-826; Ch. Pietri, *Grabinschrift II*, *RACh*, XII, Stuttgart 1983, cc. 514-590; M. Corbier, *L'écriture dans l'espace public romain*, in *L'Urbs*, Rome 1987, p. 27 ss. e *Donner à voir, donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris 2006; Petrucci, *Le scritte ...*, p. 9 ss.; Eck, *Iscrizioni ...*, p. 227 ss. (prudente sulla "pubblicità" del sepolcro); M. Beard, *Vita inscripta*, in *La biographie antique*, Paris 1998, pp. 83-118; I. Calabi Limentani, *Epigrafia latina*, rist. agg. 4 ed., Bologna 2000, pp. 15 ss., 159 ss.; J.-M. Lassère, *Manuel d'épigraphie romaine*, I, Paris 2005, p. 309 ss.; I. Calabi Limentani, *Scienza epigrafica. Contributi alla storia degli studi di epigrafia latina*, Faenza 2010.
- [76] Cfr. preliminarmente P. Chaunu, *La mort à Paris, XVI, XVII et XVIII siècles*, Paris 1978: e vd. in www.ca-probate.com/wills.htm una raccolta di testamenti californiani celebri del XX sec.
- [77] Vd. M. Amelotti, *Il testamento romano attraverso la prassi documentale*, I-II, Firenze 1966-1967; P. Voci, *Diritto ereditario romano*, I-II, 2 ed., Milano 1967-1963 e *Linee storiche del diritto ereditario romano*, in *ANRW*, II.14, Berlin-New York 1982, p. 392 ss.; A. Watson, *The Law of Succession in the later Roman Republic*, Oxford 1971; L. Migliardi Zingale, *Le forme classiche del testamento*, 2 ed., Torino 1984; M. Corbier, *Idéologie et pratique de l'héritage*, "Index", 13 (1985), p. 501 ss.; A.D. Manfredini, *La volontà oltre la morte. Profili di diritto ereditario romano*, Torino 1991; E. Champlin, *Final judgments: duty and emotion in Roman wills, 200 B.C.-A.D. 250*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991.
- [78] G. Leopardi, *Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima*, vv. 17-18 (1831/1835).
- [79] Vd. tra gli altri, oltre alle più note opere sulla morte e sui morti di Ariès, Tenenti e Vovelle in particolare, e al classico M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, rist. n. ed., Firenze 1999 [Roma 1931], P. Zucker, *Fascination of Decay. Ruins, Relic, Symbol, Ornament*, Ridgewood NJ 1968; J. Wirth, *La fanciulla e la morte. Ricerche sui temi macabri nell'arte germanica del Rinascimento*, Roma 1985; R. Gigliucci, *Lo spettacolo della morte. Estetica e ideologia del macabro nella letteratura medievale*, Anzio 1994.
- [80] Su eros e thanatos vd., ex. gr., V. Lanternari, *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti*, "St. Mat. St. Rel.", 24-25 (1953-54), p. 163 ss. e J. Ruffié, *Il sesso e la morte*, Firenze 1989.

- [81] Vd. ad esempio, rispettivamente, "*Dulce et decorum est pro patria mori*". *La morte in combattimento nell'antichità*, cur. M. Sordi, Milano 1990, e T. Hill, *Ambitiosa mors: suicide and self in Roman thought and literature*, London 2004.
- [82] Hor., *Carm.* I, 24, 5 (epicedio per l'amico cremonese Quintilio Varo).
- [83] Vd. K.M.D. Dunbabin, *Sic erimus cuncti ... The skeleton in graeco-roman art*, "Jahrb. Dt. Arch. Inst.", 101 (1986), p. 186 ss.: e, in generale, Bachofen, *Il simbolismo funerario ...*; V. Macchioro, *Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane*, Napoli 1911; Cumont, *Recherches ... e Lux perpetua ...*; P. Bruun, *Symboles, signes et monogrammes*, in *Sylloge Inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, II, Helsinki 1963, pp. 73-166; M. Basso, *Simbologia escatologica nella necropoli vaticana*, Città del Vaticano 1981; R. Turcan, *Messages d'outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains*, Paris 1999.
- [84] Vd. G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri* p. 4525, in *Tutte le opere*, II, curr. W. Binni - E. Ghidetti, Firenze 1969, *ad loc.* [16 settembre 1832].
- [85] *Eleg.* IV, 7, 1: «Sunt aliquid Manes: letum non omnia finit ...».
- [86] Cfr. *CIL* V, 4078 = *CLE* 84 = Cholodniak 1225 = *CLE/Pad.* 12 (Mantova, metà I sec. d.C.).
- [87] *CIL* VI, 14672 *Add.* = *ILS* 8156 *Add.* = Peek 1906 = *IGUR* 1245, che altresì dichiara radicalmente – v. 9 ss. – la conseguente inutilità di offerte e preghiere ai defunti.
- [88] Vd. ad esempio *La morte di Peregrino* 13 (seconda metà II sec. d.C.): in generale, il classico E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, rist., Roma-Bari 2006 [Freiburg 1890]; e Pascal, *Le credenze d'oltretomba ... Sulla coeva idea cristiana di immortalità ed eternità*, oltre alle opere già citate, A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Diss. Washington 1941; J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Louvain-Paris 1971; V. Saxer, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980; J. Amat, *Songes et Visions. L'au-delà dans la littérature tardive*, Paris 1985; *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, cur. S. Felici, Roma 1985; *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, cur. M.P. Ciccarese, Firenze-Bologna 1987; É. Rebillard, «*In hora mortis*», Rome 1994; M. Bacci, *Investimenti per l'aldilà: arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Roma-Bari 2003.
- [89] Cfr. J. Becker, *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1991.
- [90] Vd. *CIL* V, 4078 = *CLE* 84 = Cholodniak 1225 = *CLE/Pad.* 12 (Mantova, metà I sec. d.C.); *Suppl. It.*, n. s., 11, pp. 141-143 = *CLE/Pad.* 7 (Parma, inizi II sec. d.C.); *CIL* XI, 1122b = *CLE* 1273 = Cholodniak 272 = *CLE/Pad.* 6 (Parma, IV sec. d.C.).
- [91] E non solo nella civiltà greco-romana (per la quale vd. almeno Lattimore, *Themes ...*, p. 89 ss.; H. Thylander, *Étude sur l'épigraphie latine*, Lund 1952, p. 54 ss.; H. Solin, *Onomastica ed epigrafia*, "Quad. Urbin. Cult. Class.", 18 [1974], pp. 105-132; G. Sanders, *Sauver le nom de l'oubli*, in *L'Africa romana*, VI, Sassari 1989, p. 43 ss. e *Lapides ...*, p. 293 ss.): cfr. ad esempio, per Israele del IV/III sec. a.C., *Giobbe* 18, 17; 25, 20; 30, 8; *Qoèlet* 6, 3-4; 9, 5 ss. Sul significato magico/sacrale del nome nelle culture europee ancora utile J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, n. ed., Torino 1990, p. 294 ss.: ulteriore bibliografia in N. Criniti, *Catilina: cognomen atque omen?*, in *Tradizione dell'antico nelle letterature e nelle arti d'Occidente*, Roma 1990, p. 28 e n. 62.
- [92] Ov., *Tristia* III, 3.
- [93] Quint., *Inst. orat.* VII, 3, 27: sulla base della cosiddetta *lex Iulia municipalis* del 45 a.C. (*CIL* I², 593 *Add.* = *ILS* 6085 *Add.* = *FIRA*² I², 13, rr. 145-147): e vd. Criniti, *Catilina ...*, p. 20 e n. 25.
- [94] Cfr. così, tra i *CLE/Pad.* dei primi due secoli dell'impero, i nrr. 1 (Piacenza), 9-10 (Reggio nell'Emilia), 11 (Brescello, RE), e il discusso 5 (Parma): e «*Lege nunc, viator...*» ..., *ad loc.*

- [95] Sull'aspetto giuridico/sacrale delle tombe, e dello spazio connesso, vd. in particolare il classico F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963: e F. Fabbrini, *Res Divini Iuris*, in *Noviss. Dig. It.*, 15, Torino 1968, pp. 510-565 e *Dai "religiosa loca" alle "res religiosae"*, "Bull. Ist. Dir. Rom.", 73 (1970), p. 197 ss.; A.M. Rossi, *Ricerche sulle molte sepolcrali romane*, "Riv. Stor. Antich.", 5 (1975), p. 111 ss.; G. Klingenberg, *Grabrecht*, in *RACh*, XII, Stuttgart 1983, cc. 590-637; Lazzarini, *Sepulcra ...*
- [96] «Qui monumento inscriptos titulos eraserit vel statuam everterit vel quid ex eodem traxerit, lapidem columnamve sustulerit, sepulchrum violasse videtur»: Paul., *Sent.* I, 21, 8.
- [97] *CIL* VI, 29945 *Add.* = *CLE* 1799 = *ILS* 8182.
- [98] Vd. Ariès, *L'uomo ...*, p. 232, *passim*: e N. Elias, *La solitudine del morente*, rist., Bologna 2005, p. 51 ss.
- [99] A. Tenenti, *Processi formativi e condizionamenti del senso della morte e delle sue espressioni*, "Ric. St. Soc. Relig.", 8 (1979), p. 19.
- [100] Ad esempio, www.requiescat.org (Italia).
- [101] Vd. *Lettere di condannati a morte della resistenza europea*, 5 ed., Torino 1975, p. 730: e Thomas, *Antropologia ...*, p. 51 n. 1.
- [102] A. De Spirito, *La comunicazione tra i vivi e i morti*, "Ric. St. Soc. Relig.", 11 (1982), p. 306 e ss.
- [103] Per il fascismo nostrano vd., *ex. gr.*, *Crede, obbedire, combattere*, cur. C. Galeotti, Viterbo 1996.
- [104] Vd. rispettivamente, per le commemorazioni iscritte segnalate nel testo, Peek 7, frammentario (il testo, attribuito a Simonide di Ceo, framm. 90b Diehl², si legge integro in Plut., *Sulla malign. di Erodoto* 39 = *Mor.* 870E); R. Cordella - N. Criniti, in *Suppl. It.*, n. s., 13, Roma 1996, p. 179, nr. 151; G. Argenta - N. Rolla, *Le due guerre: 1940-1943, 1943-1945*, Cuneo 1985.
- [105] Sulla tendenziale diffusione tra i ceti subalterni in Italia – per il settentrione, del resto, confermata anche dai *CLE/Pad.* – vd. E. Galletier, *Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Paris 1922, pp. 152 ss., 198 ss.; Pikhaus, *Levensbeschouwing ...*, p. 136 ss. e *La poésie ...*, p. 164 ss.: sull'allargamento, in ogni caso, a tutti gli strati sociali vd. altresì G. Sanders, *Licht en duisternis in de christelijke grafinschriften*, I-II, Brussel 1965, p. LXII, e *passim*, e *Lapides ...*, p. 131 ss.; Pikhaus, *Levensbeschouwing ...*, pp. 348 ss., 475 ss.
- [106] Vd. *AE* 1992, 767.
- [107] *CIL* VI, 16169 *Add.* = *CLE* 85.
- [108] XI 475-476, 488 ss.
- [109] L'edizione classica è di F. Bücheler - E. Lommatzsch, I-III, Lipsiae 1895-1926 = Stuttgart 1982 (versione spagnola in *Poesía epigráfica latina*, I-II, cur. C. Fernández Martínez, Madrid 1998), con le due concordanze di P. Colafrancesco - M. Massaro, Bari 1986 e di M.L. Fele - C. Cocco - E. Rossi - A. Flore, I-II, Hildesheim-Zürich-New York 1988: e vd. N. Criniti, *Tavole di conguaglio fra il "Corpus Inscriptionum Latinarum" e i "Carmina Latina Epigraphica"*, Roma 1988. Il volume XVIII del *CIL*, dedicato ai *carmina Latina epigraphica*, è preannunciato da decenni, ma non è ancora uscito (cfr. G. Alföldy, *De statu praesenti Corporis Inscriptionum Latinarum et de laboribus futuris ad id pertinentibus*, "Epigraph.", LVII [1995], p. 295; P. Cugusi, *Per una nuova edizione dei "Carmina Latina Epigraphica". Qualche osservazione metodologica*, "Epigraph.", LXV [2003], pp. 197-213): l'unico aggiornamento post 1926, omogeneo quanto datato e parziale, è di J.W. Zarker, *Studies in the Carmina Latina Epigraphica*, Diss. Princeton 1958, pp. 134-259 (vd. la concordanza di M.R. Mastidoro, Amsterdam 1991); e cfr. le già citate raccolte di Cholodniak ed Engström.
- [110] Secondo Sanders, *Lapides ...*, 207 ss., cfr. 179 ss., e Pikhaus, *Levensbeschouwing ...*, 338 ss., *passim*.

- [111] Cfr. in particolare D. Pikhhaus, *Les origines sociales de la poésie épigraphique*, "Ant. Class.", 50 (1981), pp. 637-654 (e vd. in *Hommages ... J. Veremans*, Bruxelles 1986, pp. 228-237); K. Heene, *La manifestazione sociale de l'expérience du chagrin: le témoignage de la poésie épigraphique latine*, "Epigraph.", 50 (1988), pp. 163-177; e M.A. Handley, *Death, Society and Culture. Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750*, Oxford 2003; H. Mouritsen, *Freedmen and Decurions: Epitaphs and Social History in Imperial Italy*, "JRS", XCV (2005), pp. 38-63.
- [112] Oltre a Sanders, *Lapides ...* e Criniti cur., «*Lege nunc, viator...*» ..., *passim*, vd. K. Heene, *Le siège du chagrin et les blessures de l'âme: le témoignage des épitaphes métriques latines*, "Latomus", 46 (1987), p. 704 ss. e *La manifestazione ...*, p. 163 ss.
- [113] «Hic mater / corpus operta tenet»: *CIL* XI, 973a Add. = *CLE* 1108 = *CLE/Pad.* 9 (Reggio nell'Emilia, I sec. d.C.).
- [114] *CIL* XI, 856 Add. = *CLE* 191 (Modena, I/II sec. d.C.): e Pikhhaus, *La poésie ...*, p. 172.
- [115] Bibliografia al riguardo in Criniti, «*Acta est fabula*» ..., p. 19 n. 43. Sull'orizzonte epigrafico che i *CLE* riflettono vd. preliminarmente i lavori di G. Susini, *Il lapicida ...*, p. 68 ss.; *Officine epigrafiche: problemi di storia del lavoro e della cultura*, in *Act. VII^e Congr. Int. Épigr. gr.-lat.*, Bucaresti-Paris 1979, p. 59 e ss. (= in *Epigraphica dilapidata ...*, pp. 99-122); *Epigraphica dilapidata ...*, *passim*.
- [116] Vd. R. Cagnat, *Sur les manuels professionnels des graveurs d'inscriptions romaines*, "Rev. Phil.", 13 (1889), pp. 51-65; M. Durry, *Réhabilitation des «funerariae»*, "Rev. Ét. Lat.", 47 bis (1969), pp. 255-264; e Lier, *Topica...*, p. 444 ss.; Galletier, *Étude...*, p. 233 ss., *passim*; A.B. Purdie, *Some observations on Latin verse inscriptions*, London 1935; Zarker, *Studies ...*, pp. 122-133; Sanders, *Bijdrage ...*, *Licht ...* (e *Lapides ...*); R. Chevallier, *Épigraphie et Littérature à Rome*, Faenza 1972, pp. 50-54; Häusle, *Das Denkmal...*, pp. 14-20; Pietri, *Grabinschrift...*, p. 518 ss.; Pikhhaus, *La poésie ...*
- [117] «Textes aux formules stéréotypées» (in *Les classes sociales dans l'empire romain*, 2 ed., Paris 1971, p. 8).
- [118] Cfr. Ariès, *L'uomo ...*, p. 231 e ss.
- [119] «Stat lapis et nomen tantum, vestigia nulla»: *CIL* VI, 22215 Add. = *CLE* 801 (Roma, I/II sec. d.C.).
- [120] Cfr. Chevallier, *Épigraphie ...*, p. 11 ss.; P. Cugusi, "Carmina Latina Epigraphica" e tradizione letteraria, "Epigraph.", 44 (1982), pp. 65-105, *Aspetti letterari dei "Carmina Latina Epigraphica"*, 2 ed., Bologna 1996, p. 165 ss. e *Carmina Latina Epigraphica e novellismo*, "Mater. Disc. Anal. Testi Class.", 53 (2004), pp.125-172; P. Colafrancesco, *Un problema di convivenza: epigrafia e poesia*, "Inv. Luc.", 7-8 (1985-1986), pp. 281-299; Sanders, *Lapides ...*, *passim*.
- [121] Vd. in particolare Zarker, *Studies ...*, pp. 87 ss., 97 ss.; Chevallier, *Épigraphie ...*, p. 14 ss.; Cugusi, *Carmina ...*, p. 72 ss. e *Aspetti ...*, pp. 21 ss., 91 ss.; Sanders, *Lapides ...*, *passim*: cfr. altresì, sugli epitaffi elegiaci, P. Fedeli, *Il poeta lapicida*, in *Mélanges ... T. Zawadzki*, Fribourg 1989, pp. 79-96; J. Gómez Pallarès, *Poetas latinos como «escritores» de "CLE"*, "Cuad. Fil. Clas./Est. Lat.", 2 (1992), pp. 201-230; e, pur ormai in età postclassica, C. Russo Mailler, *Il senso medievale della morte nei carmi epitaffici dell'Italia meridionale fra VI e XI secolo*, Napoli 1981.
- [122] Vd. da ultima Pikhhaus, *La poésie ...*, p. 159 e ss.
- [123] Cfr. «*Lege nunc, viator...*» ..., p. 81 ss., e *passim*.
- [124] *Lapides ...*, p. 219: vd. *ibid.*, p. 393 ss., sullo specifico del mezzo epigrafico funerario, che ben s'accompagna ai noti contributi di Petrucci, Susini, Calabi Limentani.