

# LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

33.2015

ADOLF M. HAKKERT EDITORE



Direzione

VITTORIO CITTI  
PAOLO MASTANDREA  
ENRICO MEDDA

---

Redazione

STEFANO AMENDOLA, GUIDO AVEZZÙ, FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, GIOVANNA PACE, ANTONIO PISTELLATO, RENATA RACCANELLI, GIOVANNI RAVENNA, ANDREA RODIGHIERO, GIANCARLO SCARPA, PAOLO SCATTOLIN, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

---

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, PAOLA VOLPE CACCIATORE, BERNHARD ZIMMERMANN

---

### **LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica**

<http://www.lexisonline.eu/>  
[info@lexisonline.eu](mailto:info@lexisonline.eu), [infolexisonline@gmail.com](mailto:infolexisonline@gmail.com)

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D  
I-30123 Venezia

Vittorio Citti                    [vittorio.citti@gmail.it](mailto:vittorio.citti@gmail.it)

Paolo Mastandrea            [mast@unive.it](mailto:mast@unive.it)

Enrico Medda                 [enrico.medda@unipi.it](mailto:enrico.medda@unipi.it)

Pubblicato con il contributo di:

Dipartimento di Studi Umanistici (Università Ca' Foscari Venezia)

Dipartimento di Studi Umanistici (Università degli Studi di Salerno)

Copyright by Vittorio Citti

ISSN 2210-8823

ISBN 978-90-256-1300-6

**Lexis**, in accordo ai principi internazionali di trasparenza in sede di pubblicazioni di carattere scientifico, sottopone tutti i testi che giungono in redazione a un processo di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*, ovvero *refereeing*) affidato a specialisti di Università o altri Enti italiani ed esteri. Circa l'80% dei revisori è esterno alla redazione della rivista. Ogni due anni la lista dei revisori che hanno collaborato con la rivista è pubblicata sia online sia in calce a questa pagina.

**Lexis** figura tra le riviste di carattere scientifico a cui è riconosciuta la classe A nella lista di valutazione pubblicata dall'**ANVUR** (*Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca*). È inoltre censita dalla banca dati internazionale **Scopus-Elsevier**, mentre è in corso la procedura di valutazione da parte della banca dati internazionale **Web of Science-ISI**.

**Informazioni per i contributori:** gli articoli e le recensioni proposti alla rivista vanno inviati all'indirizzo di posta elettronica **infolexisonline@gmail.com**. Essi debbono rispettare scrupolosamente le norme editoriali della rivista, scaricabili dal sito **www.lexisonline.eu** (si richiede, in particolare, l'utilizzo esclusivo di un font greco di tipo unicode). Qualsiasi contributo che non rispetti tali norme non sarà preso in considerazione da parte della redazione.

Si raccomanda di inviare due files separati del proprio lavoro, uno dei quali reso compiutamente anonimo. Il file anonimo dovrà essere accompagnato da una pagina contenente nome, cognome e recapiti dell'autore (tale pagina sarà poi eliminata dalla copia inviata ai referees).

#### **Revisori anni 2013-2014:**

Gianfranco Agosti	Marco Fernandelli	Camillo Neri
Guido Avezzù	Franco Ferrari	Gianfranco Nieddu
Emmanuela Bakola	Patrick J. Finglass	Salvatore Nicosia
Michele Bandini	Alessandro Franzoi	Stefano Novelli
Giuseppina Basta Donzelli	Ornella Fuoco	Maria Pia Pattoni
Luigi Battezzato	Valentina Garulli	Giorgio Piras
Franco Bertolini	Alex Garvie	Antonio Pistellato
Federico Boschetti	Gianfranco Gianotti	Renata Raccanelli
Tiziana Brolli	Massimo Gioseffi	Giovanni Ravenna
Alfredo Buonopane	Wolfgang Hübner	Ferruccio Franco Repellini
Claude Calame	Alessandro Iannucci	Antonio Rigo
Fabrizio Cambi	Mario Infelise	Wolfgang Rösler
Alberto Camerotto	Walter Lapini	Alessandro Russo
Caterina Carpinato	Liana Lomiento	Stefania Santelia
Alberto Cavarzere	Giuseppina Magnaldi	Paolo Scattolin
Ettore Cingano	Giacomo Mancuso	Antonio Stramaglia
Vittorio Citti	Chiara Martinelli	Vinicio Tammaro
Silvia Condorelli	Stefano Maso	Andrea Tessier
Roger Dawe	Paolo Mastandrea	Renzo Tosi
Rita Degl'Innocenti Pierini	Giuseppe Mastromarco	Piero Totaro
Paul Demont	Enrico Medda	Alfonso Traina
Stefania De Vido	Elena Merli	Mario Vegetti
Riccardo Di Donato	Francesca Mestre	Giuseppe Zanetto
Rosalba Dimundo	Luca Mondin	Stefano Zivec
Lowell Edmunds	Patrizia Mureddu	
Marco Ercoles	Simonetta Nannini	

# LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

## SOMMARIO

### ARTICOLI

Patrick J. Finglass, <i>Martin Litchfield West, OM, FBA</i> .....	1
Vittorio Citti, <i>Carles Miralles, filologo e poeta</i> .....	5
Marion Lamé – Giulia Sarrullo et al., <i>Technology &amp; Tradition: A Synergic Approach to Deciphering, Analyzing and Annotating Epigraphic Writings</i> .....	9
Pietro Verzina, <i>Le ‘Horai’ in ‘Cypria’ fr. 4 Bernabé</i> .....	31
Patrizia Mureddu, <i>Quando l’epos diventa maniera: lo ‘Scudo di Eracle’ pseudo-esiodo</i> .....	57
Felice Stama, <i>Il riscatto del corpo di Ettore: una rivisitazione ‘mercantesca’ in Eschilo</i> .....	71
Anna Caramico, <i>Ψυχῆς εὐτλήμονι δόξη: esegesi del v. 28 dei ‘Persiani’ di Eschilo</i> .....	80
Carles Miralles (†), <i>Quattro note alle ‘Supplici’ di Eschilo: vv. 176-523, 291-323, 249, 346</i> .....	92
Liana Lomiento, <i>Eschilo ‘Supplici’ 825-910. Testo, colometria e osservazioni sulla struttura strofica</i> .....	109
Carles Garriga, <i>‘Le droit se déplace’: Paul Mazon e Aesch. ‘Ch.’ 308</i> .....	127
Andrea Taddei, <i>Ifigenia e il Coro nella ‘Ifigenia tra i Tauri’. Destini rituali incrociati</i> .....	150
Pascale Brillet-Dubois, <i>A Competition of ‘choregoi’ in Euripides’ ‘Trojan Women’. Dramatic Structure and Intertextuality</i> .....	168
Stefano Novelli, <i>Nota a Eur. ‘Tro.’ 361</i> .....	181
Valeria Melis, <i>Eur. ‘Hel.’ 286: un nuovo contributo esegetico</i> .....	183
Francesco Lupi, <i>Alcune congetture inedite di L.C. Valckenaer e J. Pierson sui frammenti dei tragici greci</i> .....	195
Adele Teresa Cozzoli, <i>Un dialogo tra poeti: Apollonio Rodio e Teocrito</i> .....	218
Silvio Bär, <i>What’s in a μή? On a Polysemous Negative in Call. ‘Aet.’ fr. 1.25</i> .....	241
Matteo Massaro, <i>‘Operis labor’: la questione critico-esegetica di Plaut. ‘Amph.’ 170 e lo sfogo di uno schiavo</i> .....	245
Emanuele Santamato, <i>Imitare per comunicare: Coriolano e Romolo in Dionigi di Alicarnasso</i> ..	254
Giovanna Longo, <i>Ecfrasi e declamazioni ‘sbagliate’: Pseudo-Dionigi di Alicarnasso ‘Sugli errori che si commettono nelle declamazioni’ 17</i> .....	282
Alessia Bonadeo, <i>Sulle tracce di un’incipiente riflessione metapoetica: l’elegia 1.2 di Properzio</i> .....	301
Rosalba Dimundo, <i>L’episodio di Semele nelle ‘Metamorfofi’ di Ovidio: una proposta di lettura</i> ..	320
Suzanne Saïd, <i>Athens as a City Setting in the Athenian ‘Lives’</i> .....	342
Lucia Pasetti, <i>L’arte di ingiuriare: stilistica e retorica dell’insulto in Apuleio</i> .....	363
Morena Deriu, <i>‘Prosimetrum’, impresa e personaggi satirici nei ‘Contemplantes’ di Luciano di Samosata</i> .....	400
Fabio Vettorello, <i>I ‘Saturnalia’ di Luciano. Struttura e contesti</i> .....	417
Francesca Romana Nocchi, <i>‘Divertissements’ dotti e inimicizie virtuali: il ‘lusus in nomine’ negli ‘Epigrammata Bobiensia’</i> .....	432

Silvia Arrigoni, <i>Per una rassegna di 'hemistichia' e 'uersus' enniani nel commento di Servio a Virgilio</i> .....	453
Alice Franceschini, <i>Lessico e motivi tradizionali in un epigramma cristiano</i> .....	477
Thomas Reiser, <i>Lexical Notes To Francesco Colonna's 'Hypnerotomachia Poliphili' (1499) – Cruces, Contradictions, Contributions</i> .....	490

#### RECENSIONI

Giulio Colesanti – Manuela Giordano (ed. by), <i>Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction</i> (L. Carrara) .....	527
Luisa Andreatta, <i>Il verso docmiaco. Fonti e interpretazioni</i> (E. Cerbo) .....	532
Marcel Andrew Widzisz, <i>Chronos on the Threshold. Time, Ritual, and Agency in the 'Oresteia'</i> (C. Lucci) .....	536
<i>L'indovino Poliido. Eschilo, 'Le Cretesi'. Sofocle, 'Manteis'. Euripide, 'Poliido'</i> , edizione a c. di Laura Carrara (L. Ozbek) .....	549
Eric Csapo – Hans Rupprecht Goette – J. Richard Green – Peter Wilson (ed. by), <i>Greek Theatre in the Fourth Century B.C.</i> (A. Candio) .....	557
Marta F. Di Bari, <i>Scene finali di Aristofane. 'Cavalieri' 'Nuvole' 'Tesmoforiazuse'</i> (M. Napolitano) .....	559
Carlotta Capuccino, <i>ΑΡΧΗ ΛΟΓΟΥ: Sui proemi platonici e il loro significato filosofico, presentazione di Mario Vegetti</i> (S. Nannini) .....	568
William den Hollander, <i>Flavius Josephus, the Emperors and the City of Rome</i> (A. Pistellato) ...	577
Francesca Mestre, <i>Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire. 'Homo Romanus Graeca Oratio'</i> (D. Campanile) .....	582
<i>Carmina Latina Epigraphica Africarum provinciarum post Buechelerianam collectionem editam reperta cognita (CLEAfr)</i> , collegit, praefatus est, edidit, commentariolo instruxit Paulus Cugusi adiuvante Maria Theresia Sblendorio Cugusi (A. Pistellato) .....	587
Salvatore Cerasuolo – Maria Luisa Chirico – Serena Cannavale – Cristina Pepe – Natale Rampazzo (a c. di), <i>La tradizione classica e l'Unità d'Italia</i> (C. Franco) .....	592
William Marx, <i>La tomba di Edipo. Per una tragedia senza tragico</i> , traduzione di Antonella Candio (M. Natale) .....	594

## Lessico e motivi tradizionali in un epigramma cristiano

Ogni poeta, in ogni epoca, è necessariamente inserito in un rapporto con la tradizione, sia pure ‘a distanza’, ossia per contrapporvisi. Anche gli autori dei carmi epigrafici sepolcrali, a partire dalle composizioni più antiche e via via lungo i secoli sino alla tarda antichità, si collocano nel solco della tradizione epica, prima orale e poi scritta, di cui riprendono il linguaggio corredandolo del formulario peculiare del genere epigrammatico, e anche un poeta cristiano che risemantizza il linguaggio epico e se ne serve per esprimere i contenuti recati dalla nuova fede si trova a doversi confrontare con questo dato culturale fondamentale<sup>1</sup>.

Questo studio è dedicato all’analisi del lessico tradizionale contenuto in un carme epigrafico cristiano in esametri proveniente dall’Asia Minore, *SGO* 14/02/04 (Liconia, Gdanmau), datato da Calder al V o VI secolo<sup>2</sup>. Il testo offerto da Merkelbach e Stauber, di cui fornisco una proposta di traduzione, è il seguente:

σῆμα τόδ’ ἀθρήσας εἶση τίνα τύνβος ἐρύκι·  
Φωτίνου τέκος ἐσθλὸν ἀρίζηλον Διομήδην,  
ὃς πάτρην ἀκάχησε θανῶν, πλῖσδον δὲ τοκεῦσιν  
λίπε γόον πολύδακρυον, ἐπ(ε)ὶ πολὺ φίλτατος ἦεν  
ἀγνὸς ἀπιρόγαμος Χριστοῦ φίλος, ὃν Θεὸς αὐτός  
ἤρπασε πρὶν κακίη κόσμου φρένας ἐξαπάτησε  
θήσιν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἐν Παραδείσῳ.  
σῆμα δὲ οἱ τόδ’ ἔτευξε πατήρ μεγάλα στεναχίζων  
σὴν χερσέεσσιν εἰοῖσι φίλῃ κεδνῇ τ’ ἀλόχοιο  
τίτλω οὐνομ’ ἔθηκε. τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.

5  
10

Contemplando questo monumento saprai chi la tomba ospita.  
Il buon illustre figlio di Fozio, Diomede,  
che morendo rattristò la patria e ancor più ai genitori  
lasciò un lamento di molte lacrime. Poiché era amatissimo,  
puro, inesperto di nozze, amico di Cristo, e Dio stesso  
lo rapì prima che ingannasse l’animo nella cattiveria del mondo  
per renderlo immortale e immune da vecchiaia nel paradiso.  
Questa tomba gli innalzò il padre molto lamentando  
con le sue mani e con la cara e illustre sposa  
pose il nome sull’iscrizione; questo è l’onore dei morti.

<sup>1</sup> Sul concetto di tradizione vd. Cantilena 2012. Sull’individuazione nei *carmina epigraphica* dei punti di contatto fra tradizione epigrafica e letteraria e delle reminiscenze poetiche in ambito latino vd. Cugusi 1982, 65-103 e 1985, 165-98. Per alcuni studi esemplificativi delle attestazioni di sintagmi riconducibili alla produzione letteraria greca negli epigrammi su pietra vd. Magnelli 2005, 57-9 e 2007, 39 s. Sul rapporto tra letteratura ed epigramma iscrizionale greco vd. Garulli 2012, 221-388. Sulla presenza nell’epigramma letterario tardoantico dei modelli epigrammatici e della componente nonniana, ma anche di tracce di specifici autori, vd. Gullo 2013, 112-26 e Valerio 2013, 87-104. Per altri esempi di analisi del rapporto e della complementarità tra iscrizione e letteratura nella Grecia classica vd. anche Day 2013, 217-28, Fearn 2013, 233-50, Lougovaya 2013, 256-69.

<sup>2</sup> Calder 1932, 460, n. 18; *MAMA* 7.560.

Sin da una prima lettura emerge evidente la compresenza in pochi esametri di elementi tradizionali, per lo più omerici o confrontabili con la poesia sepolcrale convenzionale, e di elementi provenienti dalla nuova fede e dalla nuova poesia cristiana. Una particolare attenzione verrà posta sull'individuazione delle formule tradizionali già omeriche e riutilizzate anche dalla poesia epica successiva e dalla tradizione epigrafica<sup>3</sup>. Si tenterà inoltre di stabilire quali elementi lessicali e tematici siano riconducibili alla tradizione poetica, in particolare epica ed epigrammatica, e quali siano invece recati dalla fede cristiana o risemantizzati e rielaborati sulla base di quest'ultima<sup>4</sup>.

Il primo verso dell'epigramma si rivolge a un generico *viator*-lettore, che passando davanti al monumento funebre convenzionalmente si ferma e per conoscere chi vi sia ospitato è invitato a leggere l'iscrizione, com'è risaputo, a voce alta. Il nesso dell'*incipit*, formato dal sostantivo σῆμα e dal deittico τόδε, è uno stilema tipico della poesia sepolcrale che conferma la ben nota stretta relazione tra l'epigramma e l'oggetto concreto sul quale è iscritto<sup>5</sup>. Ma, prima dei carmi epigrafici sepolcrali, esso è presente nella poesia omerica. Il passo più significativo e conosciuto è sicuramente Hom. *Il.* 7.89 s.: ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος, || ὄν ποτ' ἄριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἔκτωρ. L'iscrizione che Ettore immagina apposta sul tumulo dell'avversario che sconfiggerà e che immortalerà il suo valore viene considerata una sorta di antecedente dell'epigramma sepolcrale<sup>6</sup>.

Tornando all'esordio del nostro epitimbio, l'espressione σῆμα τόδε è significativamente seguita dal verbo ἀθεεῖν, 'guardare, osservare': la condizione essenziale perché il *sema* possa svolgere la sua funzione è la sua visibilità. Il monumento deve essere infatti notato dal passante – anche per le sue caratteristiche esteriori, come la bellezza o l'imponenza –, il quale si ferma per qualche istante, il tempo necessario

<sup>3</sup> Sulla «sensibilità al fattore formulare» come «il filo conduttore dei modi del rapporto con Omero di tutta la letteratura greca» vd. Rossi 1978, 134 s. Per uno studio del riutilizzo del linguaggio epico nell'epigramma arcaico vd. Ecker 1990, 51-232. Sul linguaggio dell'epigramma sepolcrale «fortemente omerizzato» e sul vocabolario epico come sua base lessicale, con alcuni esempi, cf. anche Santin 2009, 180, 185, 190, 197.

<sup>4</sup> Sui temi degli epitaffi greci e latini e sulla conservazione dei motivi pagani nelle iscrizioni funerarie cristiane vd. Lattimore 1942. Sulle peculiarità e il formulario delle iscrizioni cristiane vd. Testini 1958, 366-465 e Guarducci 1978, 301-556, in part. pp. 375-410, 423-55 per esempi dell'area orientale. Il rapporto tra poesia cristiana e mondo classico viene valutato in studi recenti non secondo la categoria oppositiva, bensì secondo quella dell'interazione e del dialogo: vd. Agosti 2009 e 2011. Gli autori cristiani condividono inoltre con quelli classici la medesima *paideia*: vd. Agosti 2010a, 330-6 e Agosti 2011, 282. Per la continuità e le differenze tra pagani e cristiani in part. sulla concezione della morte vd. Sanders 1991, 38-47, 277-92, 360-91.

<sup>5</sup> Sul significato originario del termine *sema* vd. Vermeule 1979, 45; sul diverso uso dei deittici vd. Tsagalis 2008, 216-9.

<sup>6</sup> L'iscrizione è comunque affidata alla tradizione orale, come testimonia il verso successivo Hom. *Il.* 7.91; su questo passo, definibile un 'anti-epitaffio', vd. De Jong 1987, 77, Ecker 1990, 39 s., Scodel 1992, 59, Spina 2000, 52 s. e Bing 2002, 49 s. Per il nesso σῆμα τόδε nella poesia letteraria greca cf. anche Ap. Rh. 1.1062, AP 8.189.1, Nonn. *D.* 2.629. Sul *sema* come luogo dove si generano il *kleos* e il ricordo futuro del morto vd. Derderian 2001, 49-51. Sul lessico per indicare la sepoltura vd. Guarducci 1974, 143-6 e 1978, 305 s. (nelle iscrizioni cristiane), Bruss 2005, 35-7 e Tsagalis 2008, 219.



per leggere l'iscrizione, e, pronunciando il nome del defunto recato su di essa, ne perpetua la memoria<sup>7</sup>. Il secondo emistichio del verso promette al *viator* di soddisfare la sua topica curiosità di conoscere chi sia lo scomparso che giace nella sepoltura. Questo motivo si può forse confrontare con l'uso dei poemi omerici secondo il quale la persona ospitante chiede informazioni sul viaggiatore ospitato, come quando Alcinoo domanda a Odisseo il suo nome, la sua provenienza e la sua storia (Hom. *Od.* 8.548-56)<sup>8</sup>.

Il verso successivo offre gli elementi basilari che consentono di ricostruire l'identità del defunto: il nome, Diomede, cui è associato l'epiteto ἀρίζηλον, e il patronimico, Φωτίνου. Già il nome, assai diffuso nelle iscrizioni dell'Asia Minore, dimostra il permanere del gusto tradizionale anche nell'onomastica cristiana<sup>9</sup>. Anche l'epiteto ἀρίζηλος è tradizionale, già usato da Omero e dai poeti successivi subito dopo la cesura trocaica, e connota realtà che si distinguono per una particolare evidenza, come i corpi celesti nel buio notturno<sup>10</sup>. Ma, prima dell'epiteto, Diomede è definito anche τέκος ἐσθλόν del padre: un'espressione che si trova pure, nella stessa sede, in un verso di Quinto Smirneo (7.642 χαίρέ μοι, ὦ τέκος ἐσθλόν Ἀχιλλέος ὄν ποτ' ἔγωγε).

Il terzo esametro e il primo emistichio del quarto descrivono il lutto provocato dalla morte del defunto, che coinvolge la patria, ovvero l'ampia dimensione civica in cui Diomede viveva, e soprattutto i genitori, la più ristretta dimensione domestica, privata<sup>11</sup>. Il primo dei due versi può essere confrontato con uno di Omero – che probabilmente costituisce il modello primario – e con un epigramma proveniente dal Ponto per l'analogia di lessico, ossia per l'uso, all'interno di una proposizione relativa, del verbo ἀκάχησε accompagnato dal participio θανών e dall'oggetto consistente nelle persone addolorate, rispettivamente i genitori (come nell'epigramma) e gli amici: Hom. *Il.* 23.223 ...ὄς τε θανών δειλοὺς ἀκάχησε τοκῆας, *Stud. Pont.* 3.164.2 (Ponto, II d.C.) ὄς ῥα θανών ἀκάχη[σ]ε φίλους, ἐσθλὸς γὰρ ἐτύχθη<sup>12</sup>.

Il verbo λείπειν è uno tra i più frequenti nella poesia sepolcrale, sia iscrizionale che letteraria. Luigi Spina<sup>13</sup> ha osservato che può essere utilizzato in due accezioni distinte, a seconda degli attanti a cui è associato. Se viene costruito con un oggetto in caso accusativo – normalmente, nei carmi funerari, una persona come i parenti o

<sup>7</sup> Sull'evidenza visiva nello spazio del *sema* e il suo legame con il *kleos* vd. Camerotto 2009, 214-9. Sulla fruizione del testo iscrizionale vd. Tsagalis 2008, 220-2 e, per l'età tardoantica, Agosti 2010b, 165-9. Per l'uso del verbo ἀθρεῖν nella stessa sede dell'esametro cf. p. es. Hom. *Od.* 19.478.

<sup>8</sup> Per la domanda che il passante pone alla sepoltura o al defunto per conoscere la sua identità cf. p. es. *AP* 7.163.1 (Leonida) e *GVI* 1864.1 (Atene, II/III d.C.). Per il verbo ἐρύκειν in clausola cf. p. es. Hom. *Il.* 10.161 e *Od.* 4.599.

<sup>9</sup> Per la diffusione del nome vd. Fraser – Matthews 2010, 136 e 2013, 113 s., s.v. Διομήδης. Sull'onomastica cristiana vd. Cumont 1895, 261 s., Calder 1924, 89-91, Testini 1958, 367-71 e Guarducci 1978, 304, 319. Sugli epiteti associati al nome nell'epica omerica vd. Rossi 1978, 107-11, Camerotto 2009, 83-7, Cantilena 2012, 153.

<sup>10</sup> Cf. Camerotto 2009, 202.

<sup>11</sup> Sull'irrompere del privato, del senso della perdita personale e del lutto nell'epigramma funerario a partire dal IV secolo a.C. vd. Bruss 2005, 45, 49 s. e Schirripa 2010, 156, 162, 171.

<sup>12</sup> Per il sostantivo τοκεῦσιν in clausola cf. p. es. Hom. *Od.* 6.50, Callim. *Hec.* 260.43, *AP* 7.468.9 (Meleagro).

<sup>13</sup> Sugli usi del verbo λείπειν vd. Spina 2000, 51-77.

gli amici oppure un valore positivo legato alla vita –, significa ‘abbandonare’ qualcuno o qualcosa; se è unito a un altro oggetto – per lo più una realtà negativa come i lamenti, le lacrime o la tomba – e la persona è resa in caso dativo, significa invece ‘lasciare’ qualcosa – la realtà negativa – a qualcuno. Quest’ultima è la situazione di Diomede, che ‘lascia’ ai genitori (τοκεῦσιν) i gemiti (γόον πολύδακρυον), come una sorta di eredità rovesciata. Omero conosce un nesso analogo, πολυδακρύτοιο γόοιο, inserito in un verso formulare (*Od.* 19.213, 19.251, 21.57 ἢ δ’ ἐπεὶ οὖν τάρφθη πολυδακρύτοιο γόοιο), e l’espressione γόος πολύδακρυος ricorre nella tragedia di età classica, per esempio in Aeschyl. *Choe.* 449 ed Eur. fr. 122.1041 K.<sup>14</sup>

A proposito dei motivi del lutto e del dolore può essere utile ricordare una considerazione di Lattimore. Il tema del lamento negli epitaffi è compatibile con la credenza nell’aldilà solo se la condizione in quest’ultima dimensione dopo la morte è ritenuta meno desiderabile di quella terrena, come nel caso dei fantasmi che popolano l’Ade nei poemi omerici. Se invece il trapasso implica l’accesso a una vita migliore, come il paradiso in quest’epitombio cristiano o l’isola dei beati o l’Olimpo in quelli classici, parrebbe inutile compiangere il defunto e cercare una consolazione: i temi trenodici e consolatori, tra i quali l’immortalità dell’anima, hanno senso solo se la morte è concepita come un male. I molti riferimenti al dolore dei vivi per la scomparsa del defunto contenuti negli epitaffi cristiani – che dovrebbero viceversa manifestare la gioia di saperlo in paradiso, o almeno una tristezza moderata, e un bendisposto atteggiamento verso la morte – sono spiegati dallo studioso come una dimostrazione della persistenza del pensiero tradizionale – non solo dello stile – anche in questi testi legati alla nuova fede<sup>15</sup>.

Il quarto e il quinto verso introducono la descrizione delle virtù di Diomede. È forse in questa parte dell’epigramma che meglio si percepisce la giustapposizione di elementi classici ed elementi cristiani. La clausola πολὺ φίλτατος ἦεν ricalca una formula omerica, costituita dal medesimo aggettivo al superlativo e da una forma del verbo εἶναι, come per esempio in Hom. *Il.* 5.378 Αἰνείαν, ὃς ἐμοὶ πάντων πολὺ φίλτατος ἐστίν<sup>16</sup>. Gli attributi di Diomede che occupano il verso seguente sono ispirati ai valori della nuova fede. Egli è morto prima del matrimonio, avendo conservato la propria purezza. Tale circostanza è evidenziata dalla posizione a inizio verso dell’aggettivo ἀγνός, che in questo senso tradurremmo con ‘puro’<sup>17</sup>, seguito dal significativo ἀπειρόγαμος. Quest’ultimo termine, anche se assai raro prima dell’avvento del cristianesimo, è già impiegato dalla poesia greca a indicare chi non

<sup>14</sup> Per l’uso di πολύδακρυος nelle iscrizioni, molto frequente, cf. anche p. es. *IC* IV 244.22 (Creta, II a.C.), *RECAM* II 14.4 (Galazia, età imperiale), *SGO* 15/02/11.11 (Galazia, età imperiale), *GVI* 591.3 (Roma, III d.C.).

<sup>15</sup> Lattimore 1942, 164 s., 321, 325. Sulla continuità con la tradizione relativamente ai temi del dolore e il loro superamento negli epitaffi cristiani vd. Sanders 1971, 456-8 e sui temi consolatori Id. 1991, 285-7; sul motivo tipicamente cristiano del passaggio dalla vita terrena all’eternità vd. anche Testini 1958, 395 s., 409. Sui temi consolatori classici in part. per morti prematuri vd. Griesmair 1966, 83-101.

<sup>16</sup> Cf. anche p. es. Hom. *Il.* 22.233 e *Od.* 16.445.

<sup>17</sup> Per la posizione di quest’aggettivo a inizio esametro cf. p. es. Hom. *Od.* 11.386, *Hymn. Hom. Merc.* 187, *Or. Sib.* 2.54, Nonn. *D.* 22.393. Per il suo significato di ‘puro’ in questo contesto cf. Bile 2002, 136. La verginità, nel cristianesimo, non è una prerogativa unicamente femminile, ma riguarda anche gli uomini: cf. Lane Fox 1991, 397; sulla verginità vd. anche pp. 356-99.

ha conosciuto le nozze<sup>18</sup>. Ma è con gli scrittori cristiani che esso viene a connotare una figura fondamentale della fede, la Madre di Cristo, e a nobilitare il nuovo valore della verginità. Anche per le ragazze di buona famiglia del mondo classico questa è naturalmente una virtù da custodire con cura prima del matrimonio, ma quello delle vergini è di norma uno stato transitorio che terminerà regolarmente con le nozze e la procreazione di figli legittimi che garantiscano la perpetuazione della stirpe del marito. Pertanto gli epitaffi greci più antichi, per esempio quello dedicato a Frasiclea (CEG 24), ricordano la condizione delle ragazze non sposate non tanto come un merito, quanto come un'irregolarità nello svolgersi naturale della loro vita, che avrebbe previsto le nozze e la maternità, ossia come un ulteriore motivo di compianto. Se nella cultura greca il morire prima del matrimonio e di aver procreato è dunque considerato una vera e propria disgrazia, la verginità prolungata e il non aver conosciuto l'unione coniugale divengono un valore per la cristianità, sul modello della Vergine Maria e di Cristo stesso. Per l'uso dell'aggettivo ἀπειρογάμος applicato alla Madre di Dio, qui possiamo citare, a titolo esemplificativo, un passo del Nazianzeno sull'incarnazione del Verbo nel suo grembo (Carm. 1.2.1.147 s. σεμνοῖς ἐν σπλάγγνοισιν ἀπειρογάμοιο γυναικός || σαρκωθεῖς...) e un epigramma dove viene descritta la sollecitudine di Cristo nell'ascoltare le sue preghiere (AP 1.27.1-3 πανσθενὲς υἱὲ Θεοῦ, Χριστέ... || μητρὸς ἀπειρογάμοιο τεῆς λιπέων ἐπακούων). Diomede 'inesperto di nozze', anche se non è riuscito a generare dei figli, ha comunque preservato la propria virtù e merita pertanto il privilegio di essere equiparato a Maria.

Ma è soprattutto l'essere 'amico di Cristo' a nobilitare il defunto. L'espressione Χριστοῦ φίλος è impiegata nella stessa sede dell'esametro da Gregorio di Nazianzo in un contesto molto vicino a quello funerario, dove il poeta s'interroga sulla sorte del proprio corpo dopo la morte, chiedendosi se sarà un fedele di Cristo o un empio a chiudergli gli occhi per l'ultima volta (Carm. 2.1.43.14-6). Il medesimo sintagma sembrerebbe costruito, con un'evidente variazione in senso cristiano, sulla formula omerica Διὶ φίλος, indicante che un eroe o un'altra divinità sono particolarmente cari a Zeus (p. es. in Hom. *Il.* 6.318 Ἐκτῶρ... Διὶ φίλος)<sup>19</sup>. Lo scarto tra il modello classico e i versi composti dai poeti cristiani – Gregorio e l'epigrammatista – riguarderebbe quindi rispettivamente l'essere amici di una divinità pagana e di Cristo.

Un'altra clausola omerica, θεὸς αὐτός, collega il quinto verso, che possiamo definire dell'elogio, con la tematica più interessante di tutto l'epigramma: si vedano p. es. Hom. *Il.* 9.445 e *Od.* 12.38<sup>20</sup>. Questa clausola introduce, collocandolo in una posizione di piena evidenza, il soggetto di un altro verbo fondamentale nella poesia funeraria, ossia ἀρπάζειν, 'rapire', che a sua volta occupa l'*incipit* del verso successivo<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> P. es. Eub. fr. 35.1 Hunter e Nonn. *D.* 13.98, 47.416 s.

<sup>19</sup> Cf. anche Hom. *Il.* 1.86, 2.628, 6.318, 9.168.

<sup>20</sup> La stessa clausola è ripresa p. es. in *Or. Sib.* 4.41 e *IG* 5.2, 312.1 (Mantineia, II d.C.).

<sup>21</sup> Per il verbo ἀρπάζειν all'aoristo nell'*incipit* dell'esametro cf. p. es. Hom. *Od.* 13.528, *Hymn. Hom. Ven.* 202 s., Hes. *Th.* 913 s., QS 11.291. Sul corrispettivo latino *rapere* per i morti prematuri negli epitaffi cristiani come espressione di un dolore che tuttavia trova consolazione cf. Sanders 1971, 456.

Nella poesia epica sono spesso le divinità a rapire gli uomini<sup>22</sup>. L'esempio più significativo è sicuramente il noto episodio dell'*Inno omerico* ad Afrodite in cui Zeus strappa al mondo dei mortali Ganimede per collocarlo tra gli dèi: ἦ τοι μὲν ξανθὸν Γανυμήδεα μητίετα Ζεὺς || ἦρπασεν ὄν διὰ κάλλος Ἴν' ἀθανάτοισι μετείη (vv. 202 s.). Un procedimento analogo si ha anche nella poesia sepolcrale, sia iscrivizionale che letteraria, dove soggetto del verbo ἀρπάζειν, che indica l'atto violento dello strappare alla vita il defunto, sono solitamente non le divinità olimpiche, ma quelle dell'oltretomba: figure ed entità classiche come Ade, le Moire, Plutone, il δαίμων (in cui si può riconoscere Ade stesso)<sup>23</sup> permangono anche negli epitaffi cristiani<sup>24</sup>. Ma in alcuni testi, tra cui l'epitombio per Diomede, queste divinità sono sostituite da quella cristiana, come accade ripetutamente soprattutto negli epigrammi di Gregorio di Nazianzo. Quest'ultimo poeta descrive la morte della madre Nonna come un rapimento rispettivamente da parte di Dio (*AP* 8.69.1), di Cristo (*AP* 8.41.2) e di un angelo (*AP* 8.54.1).

Una sorte simile a quella di Ganimede, unito da Zeus agli immortali, attende anche Diomede. Il settimo verso dell'epigramma presenta una struttura particolarmente notevole. La prima parte, sino alla dieresi bucolica, riprende un verso formulare dell'*Odissea* (Hom. *Od.* 5.136, 7.257, 23.336) che descrive il desiderio di Calipso di trattenere con sé Odisseo e di renderlo immortale e sempre giovane come gli dèi: θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἦματα πάντα<sup>25</sup>. Ma l'adonio finale ἦματα πάντα, un'indicazione di tempo che allude all'eternità della condizione d'immortalità propria degli dèi, viene sostituito dal nuovo luogo di felicità, il paradiso, che accoglie il defunto rapito da Dio: ἐν παραδείσῳ. Questa clausola sembra tipica della poesia giudeo-cristiana; si trova infatti, fra l'altro, negli *Oracoli sibillini* (1.30), in Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1.2.1.414) e in un epigramma cretese del V secolo d.C. che mostra l'esultanza dell'anima del defunto compagno dei martiri nell'aldilà (*IC* II x 21.2 s.)<sup>26</sup>.

Si può notare inoltre che questi ultimi versi dell'epigramma analizzati (5-7) presentano notevoli analogie lessicali e tematiche con un epitombio proveniente dalla Lidia di qualche secolo precedente (databile all'incirca tra il I e il II secolo d.C.), *GVI* 1993, di cui riportiamo i versi 5-8:

<sup>22</sup> Cf. p. es. Hom. *Il.* 9.564 e *Od.* 15.250.

<sup>23</sup> Cf. p. es. *AP* 7.481.2 (Filitea di Samo) e, per gli epigrammi iscrivizionali, *GVI* 705.5 (Taso, I a.C.), *GVI* 975.1 (Roma, II d.C.). Sulle cause divine della morte vd. Lattimore 1942, 146-51.

<sup>24</sup> Cf. p. es. *SGO* 14/11/01.1 (Licaonia, III d.C.), *SGO* 16/31/83A.5 s. (Frigia, 300 d.C. circa), *SGO* 09/07/08.3 (Bitinia, IV d.C.), *SGO* 02/09/30.3 (Afrodizia, V-VI d.C.), *SGO* 13/17/04 (Tiana, età cristiana). Sulla presenza negli epigrammi cristiani di elementi e figure della mitologia classica, come Ade, le Moire o Plutone, cf. Van der Horst 1993, 8 s. e Gounelle 2011, 181.

<sup>25</sup> Cf. anche Hes. fr. 23a.24 M.-W. Per il sintagma che coinvolge i due aggettivi ἀθάνατος e ἀγήραος cf. anche p. es. Hom. *Od.* 5.218, Hes. *Th.* 305, 949, *GVI* 438a.2 (Tracia, II d.C.?), *Arg. Orph.* 648, su cui vd. Agosti 1994. Per l'immagine dell'anima 'immune da vecchiaia' e compagna degli dèi immortali cf. rispettivamente, p. es., *GVI* 1963.1-3 (Atene, IV a.C.) e *GVI* 743.4 s. (Roma, III d.C.). Sull'immortalità dell'anima vd. Lattimore 1942, 43-54.

<sup>26</sup> Per l'espressione ἐν παραδείσῳ (o simili, metricamente equivalenti) in differenti sedi del verso cf. p. es. *Carm.* 1.1.9.9, 1.2.3.23 per Gregorio di Nazianzo e *IG* VII 1688.3 (Beozia, IV d.C.), *GVI* 1907.6 (Milano, IV/V d.C.) per i carmi iscrivizionali. Per altri esempi di iscrizioni cristiane che menzionano il paradiso vd. Testini 1958, 432 s. Per *IC* II x 21 vd. Bile 2002, 135-7.

μητε[ρ] Μελιτίνη, θρῆνον λίπε, παῦε γόοιο,  
ψυχῆς μνησ[α]μένη, ἦν μοι Ζεὺς τερπικ[έρ]αυνος  
τεύξας ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἦματα [π]άντα  
ἀρπάξας ἐκόμ[σος] εἰς οὐρανὸν ἀστερό[εν]τα.

Madre mia Melitine, abbandona il lamento, cessa di gemere,  
ricordandoti della mia anima, che Zeus amante del fulmine  
rendendola immortale e immune dalla vecchiaia per sempre  
rapì e portò nel cielo stellato.

La defunta invita la madre a non piangere la sua scomparsa introducendo un tipico tema consolatorio, l'immortalità dell'anima<sup>27</sup>. Il v. 6 riporta nella clausola – come nell'epigramma per Diomede – il soggetto del verbo ἀρπάζειν, che ora è la principale delle divinità classiche, Zeus, indicato con una formula omerica<sup>28</sup>. A sua volta l'importante verbo ἀρπάξας occupa l'incipit del v. 6, come ἦρπασε in *SGO* 14/02/04.6 (sebbene le due forme verbali presentino altrettante differenti strutture metriche). Il v. 7 riprende il medesimo verso formulare dell'*Odissea* visto sopra, sostituendo θήσειν con τεύξας e mantenendo invece invariata la clausola ἦματα πάντα. La destinazione della *psyche* della defunta, il cielo trapunto di stelle, è specificata nel secondo emistichio dell'esametro successivo e marcata dall'utilizzo di un'altra formula omerica, εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα<sup>29</sup>. Le corrispondenze tra i due epigrammi – l'una in senso classico, l'altra in senso cristiano – riguardano dunque l'uso del verbo ἀρπάζειν, avente come soggetto Zeus e il Dio cristiano, che 'rapiscono' rispettivamente l'anima dell'anonima defunta e Diomede per renderli liberi dalla morte e dalla vecchiaia (la disposizione degli aggettivi nell'esametro coincide), il motivo dell'immortalità e la destinazione in cui questa si concretizza, il cielo e il paradiso. Tali analogie dimostrano il permanere di un immaginario e di un formulario comuni nell'epigramma funerario classico e in quello cristiano, sebbene gli autori appartengano a epoche e fedi diverse.

L'espressione 'morì prima che...' è frequente soprattutto negli epitimbi dedicati a defunti precocemente, che non hanno avuto il tempo di conoscere la maturità della vita, il matrimonio e la procreazione. A volte il morire è espresso con l'immagine del rapimento da parte della divinità; in tal caso la formula ἦρπασε πρὶν... introduce il valore positivo non goduto dalla persona deceduta troppo presto, normalmente la comparsa della prima barba per i giovani, le nozze, i figli<sup>30</sup>. Da segnalare per la sua analogia tematica e lessicale con l'epigramma per Diomede è *GVI* 956.1 s. (Tracia, II d.C.), in cui una piccola morta di quattro anni è stata 'rapita' da Ade prima di essere 'iniziata alla cattività': πρὶν με μνηθῆναι κακίης, ἔτι νήπιον οὔσαν || Λογγείαν Ἀίδη[ς] ἦρπασε τετρο[αέτιν]. Anche Diomede, rimasto integro e incorrotto, per iniziativa di Dio lascia il mondo prima di conoscerne la κακίη. Nel suo caso,

<sup>27</sup> Sui temi consolatori degli epitaffi vd. Lattimore 1942, 215-65.

<sup>28</sup> P. es. in Hom. *Od.* 14.268.

<sup>29</sup> Cf. p. es. Hom. *Od.* 12.380. Altri esempi tratti dalla poesia tombale in cui il defunto raggiunge le stelle: *SEG* 28.528.3 (Tessaglia, III a.C.), *SEG* 30.269.3 s. (Attica, II/III d.C.).

<sup>30</sup> Vd. Griessmair 1966, 17, 47-77 (sui beni non goduti), Magnelli 2004, 53. Per l'uso dell'espressione ἦρπασε πρὶν... negli epigrammi iscrizionali cf. p. es. *GVI* 1275.4 (Tessalonica, II d.C.), *SGO* 16/23/12.2 (Frigia, II d.C.), *GVI* 1057.3 s. (Preneeste, III d.C.).

dunque, l'essere rapito prima della maturità non va considerato una sventura, come per i comuni defunti, ma un privilegio che gli consente di conservare la purezza e di unirsi presto a Dio in paradiso. Questo particolare atteggiamento nei confronti della morte, che non viene temuta o deplorata, bensì desiderata, è una delle conseguenze della credenza nell'immortalità dell'anima. Morire significa infatti non solo non dover più soffrire per le comuni fatiche e gli inevitabili dolori della vita terrena<sup>31</sup>, ma anche liberarsi dai vincoli del corpo e raggiungere nell'aldilà una condizione migliore, di felicità eterna e comunione con la divinità, sia questa classica o cristiana, come avviene anche per Diomede<sup>32</sup>. Tornando all'epigramma per quest'ultimo, si può rilevare un modello tradizionale anche per la clausola del sesto esametro, φρένας ἔξαπάτησε, che coincide con Hes. *Th.* 889, dove Zeus trae in inganno l'animo di Metis che sta per partorire Atena. Si può confrontare anche *Hymn. Hom. Ven.* 7 τρισσὰς δ' οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατῆσαι, che introduce le sole tre divinità che Afrodite non è in grado d'ingannare, Atena, Artemide ed Estia. L'autore dell'epigramma per Diomede poteva dunque avere in mente questi versi della poesia arcaica, ma con un evidente scarto semantico: nel suo carme, infatti, Dio non inganna il defunto, che è anzi sottratto alla vita prima di cadere nei tranelli del mondo. Se, come risulta da quest'analisi, il lessico complessivo dell'epitaffio può essere ricondotto alla dizione epica ed epigrammatica tradizionale, l'espressione κακία κόσμου sembra invece caratteristica della letteratura cristiana<sup>33</sup>.

Con l'ottavo esametro l'epigramma abbandona la presentazione delle virtù e della nuova condizione beata del defunto e passa a considerare ciò che avviene nel mondo dei vivi, ossia il lutto dei familiari di Diomede e gli onori funebri che gli sono tributati: nonostante ci si debba rallegrare del fatto che questi goda della felicità del paradiso, per chi resta sulla terra il dolore per la sua scomparsa è inevitabile.

Il verso ripropone la formula iniziale σῆμα τόδε, specificando ora da chi è stato realizzato il monumento funebre – il padre di Diomede – e sottolineando così il ruolo attivo di ogni persona coinvolta nella resa degli onori funebri allo scomparso<sup>34</sup>. Tale elemento dell'epitaffio può essere considerato uno dei più importanti temi consolatori sia per il defunto che per i vivi, se questi sono parenti e amici della stessa città natale: il primo gode del conforto di essere stato seppellito dalle persone che lo amarono in vita, non da estranei, mentre i secondi vedono lo scomparso degnamente onorato dai riti funebri in patria, non disperso in mare o sepolto lontano, in terra straniera<sup>35</sup>. La costruzione del monumento è indicata con il verbo τεύχειν, frequentemente utilizzato negli epigrammi sepolcrali. Nella forma dell'aoristo ἔτευξε esso è attestato prima della cesura trocaica dell'esametro già in Omero ed Esiodo, come pure il soggetto, πατήρ, può comparire dopo la medesima cesura<sup>36</sup>. Segnaliamo inoltre, sempre a titolo esemplificativo, una notevole analogia lessicale

<sup>31</sup> Su questo tema vd. Griessmair 1966, 97-101, Sourvinou-Inwood 1995, 393-7, 402, con esempi dalla letteratura greca.

<sup>32</sup> Vd. Lattimore 1942, 205-8, con altri esempi.

<sup>33</sup> Cf. p. es. un passo attribuito a Io. D., *B.I.* 184.13.

<sup>34</sup> Vd. Calder 1920, 50 s., Derderian 2001, 72, 82, Tsagalis 2008, 160.

<sup>35</sup> Per questo motivo vd. Lattimore 1942, 220, 227, con esempi.

<sup>36</sup> Per il verbo ἔτευξε cf. p. es. Hom. *Il.* 6.314, *Od.* 7.92, Hes. fr. 209.3 M.-W. Per il soggetto πατήρ nella stessa sede dell'epigramma e preceduto da verbi con la stessa struttura metrica di ἔτευξε cf. p. es. Hom. *Il.* 8.49, 16.250.

con un carme epigrafico più antico, *CEG* 624.3 s. (Attica, IV/III a.C.), in cui è sempre il padre a realizzare il monumento funebre: σω[φροσύνη]ς δὲ ἀρετῆς τε π[ρόφρ]ων τόδε τεῦξε πατήρ σοι || μνημεῖον θνητοῖς πᾶσιν ὄραν φανερόν. Anche la clausola μεγάλα στεναχίζων, come altre precedenti che abbiamo visto, può essere ricondotta al modello omerico (cf. Hom. *Il.* 23.172 ἔσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῆ μεγάλα στεναχίζων e *Od.* 14.354 κείμην πεπτηῶς. οἱ δὲ μεγάλα στενάχοντες)<sup>37</sup>.

Il penultimo verso dell'iscrizione presenta alcune imperfezioni grafiche e sintattiche. All'inizio dell'esametro il lapicida intendeva evidentemente scrivere σὺν χείρεσσι ἑοῖσι, che può essere ricondotto al lessico epico tradizionale. Il sostantivo χείρεσσι occupa la stessa posizione metrica per esempio in Hom. *Il.* 23.597 ἐν χείρεσσι τίθει Μενελάου· τοῖο δὲ θυμός, mentre altri sostantivi terminanti in -εσσι e seguiti dall'aggettivo ἑοῖσι non sono infrequenti prima della cesura trocaica nell'epica omerica e successiva (cf. Hom. *Il.* 1.83 ἐν στήθεσσι ἑοῖσι· σὺ δὲ φράσαι εἴ με σαώσεις)<sup>38</sup>.

Un'attenzione particolare merita anche la sposa di Fozio, di cui non conosciamo il nome ma che, come riferisce l'epigramma, ha collaborato con il marito alla realizzazione del monumento. Si nota facilmente l'errore nella conclusione del verso: sarebbe stato grammaticalmente corretto un dativo ἀλόχῳ concordato con φίλῃ κεδνῇ in luogo del genitivo ἀλόχοιο, inserito dal poeta per assonanza con il suo frequente uso in clausola e per il metro<sup>39</sup>. I due epiteti φίλῃ e κεδνῇ attribuiti alla donna sono convenzionali, già impiegati da Omero per descrivere le figure femminili, come in Hom. *Il.* 6.482 ὧς εἰπὼν ἀλόχοιο φίλης ἐν χερσὶν ἔθηκε e Hom. *Od.* 1.432 Ἴσα δὲ μιν κεδνῇ ἀλόχῳ τίεν ἐν μεγάροισιν<sup>40</sup>. Ma va segnalato anche un altro verso omerico che presenta insieme, come nell'epigramma, il sostantivo ἄλοχος e i medesimi due attributi, sebbene non concordati tra loro: Hom. *Il.* 17.28 εὐφρῆναι ἄλογόν τε φίλῃν κεδνοῦς τε τοκῆας.

Nell'ultimo verso è indirettamente esplicitata la funzione dell'epitaffio iscritto sul monumento funebre: tramandare nel tempo il nome del defunto, insieme alla sua identità. Il nome di Diomede viene infatti 'posto' dai genitori sull'iscrizione. Ancora una volta questo gesto fondamentale viene descritto con il lessico tradizionale, a partire dalla forma poetica οὔνομ' sino al verbo ἔθηκε prima della cesura trocaica<sup>41</sup>; il caso più significativo in cui il sostantivo τίτλος è inserito a inizio esametro è invece un più tardo verso di Nonno, *Par.* 19.106<sup>42</sup>. L'epigramma si conclude con un'ultima ampia citazione omerica, che coinvolge l'intero secondo emistichio: la formula τὸ γὰρ γέρας ἔστι θανόντων, indicante gli onori funebri tributati al defunto, si trova, per esempio, in Hom. *Il.* 16.675 (Zeus prospetta che Sarpedone verrà onorato dai fratelli e dai compagni con una tomba e una stele) e *Od.* 24.296 (Laerte lamenta che

<sup>37</sup> Per il riutilizzo successivo di questa formula omerica cf. p. es. *Or. Sib.* 3.558, QS 3.612.

<sup>38</sup> Cf. p. es. *Or. Sib.* 13.114, QS 6.325.

<sup>39</sup> Per il termine ἀλόχοιο nella clausola dell'esametro cf. p. es. Hom. *Il.* 2.292, *Od.* 24.97, QS 10.52.

<sup>40</sup> Cf. anche p. es. *GVI* 779.1 (Frigia, II d.C.), *SEG* 8.726.10 (Egitto, II d.C.).

<sup>41</sup> Per la forma οὔνομα cf. p. es. Hom. *Od.* 9.355; per il verbo ἔθηκε nella stessa posizione metrica dell'epigramma cf. p. es. Hom. *Il.* 2.319 e *Od.* 5.265.

<sup>42</sup> Ma il sostantivo è assai frequente nelle iscrizioni tombali in prosa dell'area orientale, specialmente nelle regioni interne (Testini 1958, 519): cf. p. es. *MAMA* 1.177.11 (Pisidia, data inc.), *MAMA* 7.75.6 (Pisidia, data inc.), *MAMA* 7.484.8 (Licaonia, data inc.).

il figlio non ha ricevuto l' 'onore' del lamento da parte dei familiari)<sup>43</sup>. Il γέρας dei defunti rievocato nei carmi epigrafici sepolcrali designa l'azione di rendere gli onori funebri allo scomparso, ma anche il precedente compianto tributatogli dal gruppo sociale cui apparteneva. In questo senso, il contrassegnare la sepoltura con un testo scritto può essere considerato un'integrazione del rituale funerario e del lamento funebre. L'epigramma iscrivibile esiste pertanto come il segno durevole, materiale e verbale, della regolare compiutezza del rito funebre, oltre che come mezzo per far ricordare la persona che non c'è più<sup>44</sup>.

Da questo tentativo di analisi emerge, in conclusione, la forte presenza nell'epigramma cristiano di un lessico consacrato dalla tradizione epica ed epigrammatica: dagli epiteti dei personaggi menzionati dall'iscrizione alla descrizione del lutto e degli onori funebri, sino alla dipartita del defunto dal mondo terreno verso una nuova dimensione d'immortalità. È facilmente verificabile come il materiale formulare tradizionale si concentri soprattutto nella clausola del verso. L'analogia con la dizione epica ed epigrammatica non riguarda però solo le formule – gli elementi sicuramente più palesi e riconoscibili –, ma anche i singoli termini tipicamente poetici e, spesso, la loro posizione tradizionale nell'esametro. In tale contesto sono incastonati nuovi elementi lessicali e tematici recati dalla fede cristiana immediatamente individuabili dal lettore: le virtù di Diomede e la sua 'amicizia' con Cristo, il Dio cristiano che lo 'rapisce', il suo privilegio di essere stato custodito – seppure attraverso una morte precoce – dalla 'cattiveria del mondo', il paradiso come eterna dimora. All'immaginario classico si accompagnano non solo queste novità, ma anche una sottile risemantizzazione del lessico tradizionale. L'abbiamo visto nel caso dell'aggettivo ἀπειρόγαμος: il non aver avuto figli a causa della morte prematura, notoriamente una disgrazia per il mondo greco classico e spunto di numerose variazioni tematiche nella poesia tombale, diviene per il defunto un motivo di vanto in quanto legato al nuovo valore della verginità. Anche l'essere 'rapiti' dalla divinità può essere letto in un modo diverso: non più – o non solo – come un atto violento determinato da un'entità più forte e indomabile che strappa l'uomo alla vita, ma come un mezzo per essere portati in una dimensione di felicità e di comunione con la divinità, dove non esistono più la sofferenza, il male e la morte che attanagliano il mondo terreno.

Si può pertanto concludere<sup>45</sup> che la vera novità recata dalla poesia sepolcrale cristiana non riguarda il linguaggio, la forma, l'immaginario o il pensiero, che la nuova

<sup>43</sup> Per una ripresa più tarda cf. anche Nonn. *D.* 5.524. Sulla formula vd. Ecker 1990, 217-219.

<sup>44</sup> Su questi argomenti vd. Derderian 2001, 27, 34, 63 s., 191.

<sup>45</sup> Vd. Lattimore 1942, 339 s. e Testini 1958, 395, che scrive: «Nella diversa concezione della morte si coglie il valore del formulario cristiano, sì che la presenza di esso si rivela come il primo e più sicuro elemento indicativo del carattere di un'epigrafe». Sulla morte come sonno temporaneo che verrà interrotto dalla risurrezione vd. Kajanto 1978, 28-52 e cf. Guarducci 1978, 306. Sull'importanza delle iscrizioni cristiane più per la storia della mentalità che della letteratura cf. Sanders 1991, 153.



fede condivide – per molti aspetti – con la cultura classica, bensì la moralità e l’atteggiamento verso la morte<sup>46</sup>.

Venezia

Alice Franceschini  
alicefranceschini@alice.it

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agosti 1994 = G. Agosti, *Ila nella caverna* (su ‘Arg. Orph.’ 643-8), MD 32, 1994, 175-92.
- Agosti 2009 = G. Agosti, *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, CrSt 31, 2009, 313-35.
- Agosti 2010a = G. Agosti, ‘Paideia’ classica e fede religiosa: annotazioni per uno studio del linguaggio dei carmi epigrafici tardoantichi, CCG 21, 2010, 329-53.
- Agosti 2010b = G. Agosti, ‘Saxa loquuntur’? Epigrammi epigrafici e diffusione della ‘paideia’ nell’Oriente tardoantico, AnTard 18, 2010, 163-80.
- 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 (éd. par), *L’oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, 275-99.
- Bile 2002 = M. Bile, *Quelques épigrammes crétoises (2<sup>e</sup> s. av.-5<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*, in J. Dion (éd. par), *L’épigramme de l’Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle ou Du ciseau à la pointe*, Nancy-Paris 2002, 123-41.
- Bing 2002 = P. Bing, *The Un-read Muse? Inscribed Epigram and its Readers in Antiquity*, in M.A. Harder – R.F. Regtuit – G.C. Wakker (ed. by), *Hellenistic Epigrams*, Leuven 2002, 39-66.
- Bremmer 2002 = J.N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London-New York 2002.
- Bruss 2005 = J.S. Bruss, *Hidden Presences. Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram*, Leuven-Paris-Dudley 2005.
- Calder 1920 = W.M. Calder, *Studies in Early Christian Epigraphy*, JRS 10, 1920, 42-59.
- Calder 1924 = W.M. Calder, *Studies in Early Christian Epigraphy*, JRS 14, 1924, 85-92.
- Calder 1932 = W.M. Calder, *Inscriptions of Southern Galatia*, AJA 36.4, 1932, 452-64.
- Camerotto 2009 = A. Camerotto, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell’epica greca arcaica*, Padova 2009.
- Camerotto 2014 = A. Camerotto, *Alle correnti del fiume Arachthos. Il ‘sema’ di Arniadas e la tradizione orale del canto epico*, in C. Antonetti (a c. di), *Prospettive corcirese (= Diabaseis 5)*, Pisa 2014, 29-46.
- Cantilena 2012 = M. Cantilena, *Intorno alla tradizione*, SemRom 1.2, 2012, 147-63.
- Cugusi 1982 = P. Cugusi, ‘Carmina Latina Epigraphica’ e tradizione letteraria, Epigraphica 44, 1982, 65-107.
- Cugusi 1985 = P. Cugusi, *Aspetti letterari dei ‘Carmina Latina Epigraphica’*, Bologna 1985.
- Cumont 1895 = F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l’Asie Mineure*, Mélanges d’Archéologie et d’histoire 15, 1895, 245-99.
- Day 2013 = J. Day, *Epigraphic Literacy in Fifth-century Epinian and its Audiences*, in P. Liddel – P. Low (ed. by), *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, Oxford 2013, 217-30.
- De Jong 1987 = I.J.F. De Jong, *The Voice of Anonymity: τῆς-Speeches in the ‘Iliad’*, Eranos 85, 1987, 69-84.

<sup>46</sup> Le riflessioni che qui propongo sono state discusse nell’ambito dei seminari di “*Aletheia*. Lavori in corso” presso l’Università Ca’ Foscari Venezia il 10 giugno 2014. Ringrazio per le osservazioni e gli spunti che ne sono emersi.

- Derderian 2001 = K. Derderian, *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Ecker 1990 = U. Ecker, *Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung*, Stuttgart 1990.
- Fearn 2013 = D. Fearn, *Kleos Versus Stone? Lyric Poetry and Contexts for Memorialization*, in P. Liddel – P. Low (ed. by), *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, Oxford 2013, 231-53.
- Fraser – Matthews 2010 = P.M. Fraser – E. Matthews (ed. by), *A Lexicon of Greek Personal Names. Volume V.A. Coastal Asia Minor: Pontos to Ionia*, Oxford 2010.
- Fraser – Matthews 2013 = P.M. Fraser – E. Matthews (ed. by.), *A Lexicon of Greek Personal Names. Volume V.B. Coastal Asia Minor: Caria to Cilicia*, Oxford 2013.
- Garulli 2012 = V. Garulli, 'Byblos laïnee'. *Epigrafia, letteratura, epitafo*, Bologna 2012.
- Gounelle 2011 = R. Gounelle, *Entre Bible et mythologie gréco-romaine: la descente du Christ aux enfers dans les Sermons XII et XIII d'Eusèbe dit de Gaule*, in N. Belayche – J.-D. Dubois (éd. par), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, 163-83.
- Griessmair 1966 = E. Griessmair, *Das Motiv der Mors immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck 1966.
- Guarducci 1974 = M. Guarducci, *Epigrafia greca. III. Epigrafi di carattere privato*, Roma 1974.
- Guarducci 1978 = M. Guarducci, *Epigrafia greca. IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978.
- Gullo 2013 = A. Gullo, *Tre epigrammi di Giovanni Barbucallo ('AP' 9.425-427)*, in D. Gigli Piccardi – E. Magnelli (a c. di), *Studi di poesia greca tardoantica*, Firenze 2013, 109-34.
- Kajanto 1978 = I. Kajanto, *The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry*, *Arctos* 12, 1978, 27-53.
- Lane Fox 1991 = R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, Bari 1991 [ed. orig. 1986].
- Lattimore 1942 = R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942.
- Lougovaya 2013 = J. Lougovaya, *Inscriptions on the Attic Stage*, in P. Liddel – P. Low (ed. by), *Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature*, Oxford 2013, 255-70.
- Magnelli 2004 = E. Magnelli, *Memoria letteraria in carmi epigrafici greci del Vicino Oriente*, *ZPE* 147, 2004, 51-5.
- Magnelli 2005 = E. Magnelli, *Su un epigramma greco tardoantico da Scitopoli*, *ZPE* 152, 2005, 57-60.
- Magnelli 2007 = E. Magnelli, *Notes on Four Greek Verse Inscriptions*, *ZPE* 160, 2007, 37-40.
- Rossi 1978 = L.E. Rossi, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, in R. Bianchi Bandinelli (a c. di), *Storia e civiltà dei Greci*, vol. I 1, Milano 1978, 73-147.
- Sanders 1971 = G. Sanders, *Les épitaphes métriques latines païennes et chrétiennes: identités et divergences*, in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy – Cambridge 1967*, Oxford 1971, 455-9.
- Sanders 1991 = G. Sanders, 'Lapides memores'. *Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza 1991.
- Santin 2009 = E. Santin, *Autori di epigrammi sepolcrali greci su pietra. Firme di poeti occasionali e professionisti*, Roma 2009.
- Schirripa 2010 = P. Schirripa, *Frammenti di vita e volti di donna negli epigrammi funerari greci*, in A. Inglese (a c. di), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma 1-2 ottobre 2009), Tivoli 2010, 151-80.
- Scodel 1992 = R. Scodel, *Inscription, Absence, and Memory: Epic and Early Epitaph*, *SIFC* 10, 1992, 57-76.
- Sourvinou-Inwood 1995 = C. Sourvinou-Inwood, "Reading" Greek Death. *To the End of the Classical Period*, Oxford 1995.

Spina 2000 = L. Spina, *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam 2000.

Testini 1958 = P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Roma-Paris-Tournai-New-York 1958.

Tsagalis 2004 = C. Tsagalis, *Epic Grief. Personal Laments in Homer's 'Iliad'*, Berlin-New York 2004.

Tsagalis 2008 = C. Tsagalis, *Inscribing Sorrow: Fourth-century Attic Funerary Epigrams*, Berlin-New York 2008.

Valerio 2013 = F. Valerio, *Agazia e Callimaco*, in D. Gigli Piccardi – E. Magnelli (a c. di), *Studi di poesia greca tardoantica*, Firenze 2013, 87-107.

Van der Horst 1993 = P.W. van der Horst, *Jewish Metrical Epitaphs*, in J. den Boeft – A. Hilhorst (ed. by), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden-New York-Köln 1993, 1-13.

Vermeule 1979 = E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-London 1979.

**Abstract:** This paper deals with a Christian funerary epigram (SGO 14/02/04) and its classical models. The text shows a Homeric language and traditional themes with several Christian elements and new ideas. The virtues of the deceased and the grief of his parents are typical of metrical sepulchral inscriptions; his chastity and friendship with Christ and Heaven, where his immortal soul is received avoiding the iniquity of the world, are new Christian concepts set in a traditional context.

**Keywords:** Greek funerary epigram, Christian epigram, Homeric language, Classical models, Christian values.