

LAURA ROSSI

LAMENTAZIONI SU PIETRA E LETTERATURA 'TRENODICA': MOTIVI TOPICI DEI
CANTI FUNERARI

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 126 (1999) 29–42

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

LAMENTAZIONI SU PIETRA E LETTERATURA 'TRENODICA': MOTIVI TOPICI DEI CANTI FUNERARI*

§ 1. La ricostruzione del rito funebre attraverso le iscrizioni funerarie

Negli ultimi anni le iscrizioni funerarie arcaiche e classiche si sono rivelate non solo un prezioso strumento di indagine per la ricostruzione dell'*ideologia* greca relativa alla morte e al rapporto tra il defunto e i vivi, ma anche un'imprescindibile testimonianza sul *rituale* funerario nei suoi vari aspetti.

La Sourvinou-Inwood, proprio grazie all'analisi del formulario epigrafico e alle modificazioni in esso introdotte con il passare dei secoli, ha potuto concludere che per tutta l'epoca arcaica la morte è vista come un evento quanto mai negativo, dato che il tributo di compassione e di lacrime è insistentemente sottolineato come legittimo e necessario γέρως del defunto, così come la morte stessa è sempre associata al concetto del dolore e del pianto; e poiché la compassione e la lamentazione, pur nelle loro varie sfumature, sono di fatto gli unici sentimenti e atteggiamenti espressi e richiesti in relazione a un defunto negli epitafi arcaici, risulta evidente che per quell'epoca questo tipo di manifestazioni doveva essere sentito come l'unico appropriato a un defunto¹. Con l'avvento del V secolo, tuttavia, qualcosa inizia a cambiare: il consueto omaggio di compassione e pianto, che continua a rimanere una presenza costante nelle iscrizioni funerarie private per i defunti comuni, scompare invece dagli epitafi pubblici collettivi attici², i *polyandria* dedicati dalla città ai suoi caduti in guerra: per questi 'morti eccellenti', e solo per loro, la gloria conquistata cadendo sul campo e l'eroizzazione conseguentemente acquisita fanno sì che la morte possa essere presentata come un evento degno non più di pianto ma di lode; e se dai *polyandria* scompaiono lutto e lamento, non è un caso che proprio in uno di essi faccia invece il suo primo ingresso la formula di saluto χάρητε rivolta ai defunti³, dove il verbo χάρω sicuramente mantiene ancora molto del suo significato originario di "gioire, rallegrarsi, star bene" e non si è ancora 'spento' in quello più generico di semplice saluto dell'epoca successiva. Ma per trovare χάρη in questa accezione rivolto al defunto in un epitafio privato si deve aspettare fino al IV secolo, mentre per assistere alla massiccia diffusione dello stilema si deve necessariamente scendere al III, quando l'idealizzazione e l'eroizzazione del morto diventano finalmente un fatto frequente, in accordo alle nuove concezioni escatologiche che nel frattempo si erano saldamente radicate⁴.

Se dunque la Sourvinou-Inwood si è servita delle iscrizioni per ricostruire ideologie e concezioni relative alla morte in generale, Day ha invece aperto un'interessante prospettiva per quanto riguarda i *Realien*: il 'messaggio' trasmesso dall'epigrafe funeraria al suo 'lettore' avrebbe tra le sue finalità principali, oltre al perpetuare la memoria del defunto, anche quella di fissare il ricordo del *rito* funebre per coloro che non erano stati presenti all'evento e non avevano partecipato al funerale, cioè appunto i

* Una precedente versione di questo lavoro è stata presentata il 22 gennaio 1998 ad un seminario presso la cattedra di Letteratura greca II dell'Università di Roma "La Sapienza": a Luigi Enrico Rossi e a tutti i partecipanti va la mia riconoscenza per i consigli e i suggerimenti ricevuti. Vorrei ringraziare in particolare Riccardo Palmisciano, che mi ha lasciato consultare la sua tesi di dottorato e che soprattutto ha discusso con me in più di un'occasione l'argomento.

¹ Ch. Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford 1996, pp. 175–80.

² Sulle ragioni della limitazione all'Attica di questa ideologia nei *polyandria* vd. soprattutto A. C. Cassio, I distici del *polyandron* di Ambracia e l' "io anonimo" nell'epigramma greco, *SMEA* 33 (1994), pp. 101–17, spec. p. 113.

³ *CEG* 4. Naturalmente, per quanto riguarda il saluto rivolto *dal defunto al vivo* la situazione è diversa; esso compare già in un'iscrizione della fine del VI secolo (*CEG* 162) e poi in due epitafi del V secolo (*CEG* 80 e 108) e secondo la Sourvinou-Inwood, *cit.*, pp. 210–6, serve proprio a sottolineare la separazione tra il defunto e il vivo, per il quale il concetto di χάρητεν è più che giustificato proprio in antitesi al morto: questo tipo di saluto sottolineerebbe appunto la differenza e la separazione tra la vita e il vivo da un lato e la morte e il defunto dall'altro.

⁴ Sourvinou-Inwood, *cit.*, pp. 180–210.

passanti occasionali che leggevano l'epigrafe, veri 'lettori' e destinatari del messaggio⁵. Gli esempi addotti da Day, limitati prevalentemente al VI secolo, non mi sono però molto rappresentativi del rituale funebre nel suo complesso, dato che, a parte quelli che si riferiscono al momento del lamento rituale – sul quale tornerò tra poco –, sono per lo più relativi all'atto dell'erezione del monumento funebre⁶; sempre tra le iscrizioni arcaiche, invece, ci sono due esempi molto più significativi, dato che una fa esplicito riferimento all'έκφορά (CEG 159.1 [ὄ]στις μὴ παρ[ε]τύγγαν' ὅτ' ἐ[χ]σ]εφερόν με θανάοντα)⁷ e un'altra sembrerebbe alludere alla fase dell'intonazione del lamento rituale (CEG 34.2 [δ]άκρυ κ]άτ[α]ρχ[χ]σον)⁸. Tuttavia, non vedo per quale motivo la chiave di lettura di Day non possa essere suffragata anche dalle iscrizioni funerarie classiche e postclassiche: prendendo in considerazione anche questo altro materiale, l'ipotesi stessa di interpretare l'epigrafe come una sorta di 'riassunto' del funerale per chi non era stato presente risulta incredibilmente rafforzata non solo dal numero degli esempi, ma soprattutto dalla loro distribuzione diacronica, che attesta la vitalità di questa funzione dell'iscrizione. Se si esaminano le epigrafi dal IV sec. a.C. in poi, si vede infatti che non mancano testi che alludono a gesti rituali specificamente connessi con il rito funerario in senso stretto, come lo strapparsi i capelli⁹ o il percuotersi il petto¹⁰, oppure la presentazione di offerte funebri¹¹, o nuovamente l'intonazione di canti luttuosi¹² o altro ancora¹³.

Ad ogni modo, l'aspetto forse più interessante della teoria di Day è la particolare attenzione dedicata a uno specifico elemento del rito funerario riflesso nelle iscrizioni, il lamento funebre¹⁴: in generale, le epigrafi funerarie sono fittamente intessute di riferimenti al pianto¹⁵ (e al lutto¹⁶) "lasciato" ai

⁵ J. W. Day, *Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments*, *JHS* 109 (1989), pp. 16–28, spec. pp. 23–8; cf. anche Sourvinou-Inwood, *cit.*, p. 177.

⁶ Day, *cit.*, pp. 24 s., cita infatti CEG 143, 139, 53, 40 e 14: solo nei primi due casi mi pare esserci un riferimento 'didascalico' più preciso all'erezione del monumento funebre (per CEG 143 non sono forse molto significativi i primi due versi, τόδε σάμα / . . . δάμος ἐποίει, quanto piuttosto l'ultimo, in cui si dice che il fratello del defunto σὺν δάμ[ο]ι τόδε σάμα . . . πονέθει; senz'altro più descrittivo è il caso di CEG 139.2 s.: [τ]οῦτο δ' ἐταῖροι σάμα χέαν βαρέα στενάχοντες / φέργον ἀντ' ἀγ[α]θὸν κέπάμερον ἐξετέλεσα[ν]), mentre invece negli altri casi mi sembra più corretto vedere un riferimento alla formula già fissa "il padre eresse una tomba al figlio" (i verbi in questione sono ἐπέθεκεν in CEG 53, κατέθεκε in CEG 40.2, ἔστεισε in CEG 14.1) piuttosto che a un atto relativo al funerale.

⁷ Day, *cit.*, p. 27, cita invece questa iscrizione per il suo secondo verso, in cui è contenuto un riferimento al lamento funebre; ma su questo cf. *infra*.

⁸ Per l'uso 'tecnico' di κατάρχω con il senso di "dare inizio" alle lamentazioni vd. M. Cannatà Fera, *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Romae 1990, p. 44.

⁹ CEG 686.4, in cui si dice che la madre della defunta, insieme allo sposo e a πᾶσά τε συγγενέων πληθὺς piangono la giovane δρυπτόμενοι χαίτας τοῦδε πάροιθε τάφου. Per esempi successivi cf. *GVI* 1549, 1981, e per il corrispettivo nell'epigramma letterario cf. *AP VII* 181, 241, 446, 489, 528, 559, 574, 593.

¹⁰ Cf. *GVI* 802, 811, 971, 1006, 1270, 1470, 1823, 1873, *AP VII* 611, 711.

¹¹ *GVI* 654, 1422.

¹² Oltre al già citato CEG 34, cf. anche *GVI* 759, 1006, 1244, 1263, 1470, 1975, *AP VII* 182.

¹³ Per allusioni ad aspetti del rituale funerario come la sepoltura o il lamento delle donne, cf. *GVI* 134, 438, 633, 767, 776, 843, 966, *AP VII* 487. Sulle allusioni alla gestualità rituale nelle iscrizioni vd. anche R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1962, pp. 202 s.

¹⁴ Day, *cit.*, pp. 25–7.

¹⁵ Cf. CEG 6, 14, 139, 599, 709, 724, *GVI* 48, 299, 308, 645, 646, 649, 683, 696, 714, 718, 762, 807, 842, 845, 855, 874, 922, 924, 925, 944, 974, 977, 1039, 1064, 1119, 1120, 1121, 1147, 1170, 1179, 1316, 1321, 1350, 1420, 1459, 1475, 1483, 1502, 1509, 1517, 1535, 1536, 1540, 1544, 1552, 1554, 1557, 1562, 1616, 1634, 1674, 1746, 1815, 1843, 1874, 1914, 1923, 1936, 1943, 1977, 2008, 2022, 2029, 2039, 2028a, *AP VII* 8, 10, 267, 292, 340, 364, 374, 387, 404, 412, 464, 467, 476, 486, 488, 491, 497, 527, 547, 549, 552, 600, 618, 627, 644, 652, 653, 701.

¹⁶ Termine molto frequente è πένθος, per cui cf. CEG 50, 59, 75, 84, 113, 135, 477, 485, 498, 513, 518, 529, 543, 557, 574, 589, 591, 593, 604, 643, 655, 664, 667, 695, 724, *GVI* 131, 312, 442, 475, 561, 618, 635, 697, 720, 731, 734, 776, 920, 948, 954, 991, 992, 1008, 1054, 1104, 1122, 1123, 1140, 1155, 1280, 1462, 1511, 1534, 1537, 1776, 1821, 1826, 1857, 1884, 1913, 1918, 1923, 1931, 1943, 1976, 2034, 2074, 1403a, *AP VII* 334, 343, 466, 468, 588, 613, 638, 724.

genitori, parenti o amici (λείπω è il verbo 'tecnico' in questione¹⁷) o da loro eseguito, per non parlare delle vere e proprie sollecitazioni al pianto rivolte al viandante¹⁸, al quale si richiede il tributo di lacrime; ma in alcuni di questi casi è più che legittimo considerare questi riferimenti come vere e proprie allusioni al lamento funebre, cioè al canto rituale eseguito per il defunto in occasione del funerale, piuttosto che a una più generica lamentazione. Questa linea interpretativa avrebbe dovuto essere suggerita già dalle iscrizioni selinuntine caratterizzate dal loro tipico esordio οἷμοι seguito dal nome del defunto¹⁹, ma è stata confermata in tempi recenti dalla scoperta di un'iscrizione nella quale un 'io' non meglio identificato dice di provare dolore vedendo la tomba di un giovane defunto²⁰; questo ritrovamento ha costretto a una rivalutazione di testi epigrafici ed epigrammatici (cioè letterari) già noti in cui figurava questo "io anonimo" e ha portato all'individuazione di una tipologia epigrafica ben precisa, che presenta la convenzione di un lamentatore che piange il defunto in prima persona²¹; e questo 'io' che dice "io (com)piango/mi affliggo vedendo il sepolcro del tale" non è altro che l'anonimo passante-lettore che legge²² l'iscrizione e che in questo modo, di volta in volta, ricrea davanti a un ipotetico pubblico l'atmosfera cerimoniale in cui un autentico lamento era stato effettivamente eseguito²³. In base a queste premesse, tuttavia, non vedo la necessità di ricondurre specificamente alle convenzioni del rapporto poeta-pubblico di un *genere letterario* ben determinato come l'elegia (trenodica) questa esecuzione da parte di un passante-lamentatore davanti a un pubblico²⁴, e mi chiedo invece se, trattandosi di un'iscrizione che ricrea il *rituale* funerario, non si possa rimandare più in generale alle convenzioni del *funerale* stesso, dove c'era appunto qualcuno che eseguiva un canto funebre su un morto davanti a un pubblico formato da coloro che partecipavano al funerale: se veramente le iscrizioni funerarie sono una sorta di 'riassunto' per chi non era presente al funerale, è evidente che i riferimenti a un canto sul defunto in esse contenuti devono essere inquadrati all'interno dello stesso rito funebre, e non nell'ambito di un genere letterario specifico, a prescindere dal fatto che esso potesse effettivamente trovare un'occasione di esecuzione anche ai funerali²⁵.

Comunque sia, se in accordo alla chiave di lettura proposta da Day si interpretano le iscrizioni funerarie come testimonianze del *rituale* funebre nei suoi vari elementi costitutivi, è legittimo chiedersi se le epigrafi possano fornire qualche indizio per individuare anche i contenuti, i motivi e le tematiche ricorrenti nei *lamenti* funebri. Naturalmente, i testi da prendere in considerazione per questo tipo di indagini devono essere necessariamente postclassici, poiché si è già visto che fino al IV sec. a.C. i riferimenti al lamento sono solo generici, cioè si limitano a menzionare il canto in quanto tale come elemento del rito, mentre solo in epigrafi più estese, e dunque più tarde, si può sperare di trovare un eventuale riferimento

¹⁷ Cf. e. g. CEG 84 (Attica, 440–430 a.C.). Sul pianto e il lutto nelle iscrizioni vd. anche Lattimore, *cit.*, pp. 177–81.

¹⁸ Cf. CEG 13, 27, 28, 68, 117, 148, 174, GVI 478, 558, 643, 650, 700, 804, 808, 963, 1015, 1048, 1137, 1144, 1166, 1230–3, 1235–48, 1313, 1338, 1442, 1651, 1680, 1931, 1969, 1991, 2053, AP VII 166, 280, 392, 558.

¹⁹ Su queste iscrizioni vd. C. Gallavotti, Scritture arcaiche della Sicilia e di Rodi, *Helikon* 15–16 (1975–76), pp. 71–117, spec. pp. 96–99; M. Lejeune, Notes d'épigraphie sicilienne, *Kokalos* 16 (1970), pp. 16–29, spec. pp. 16–20; M. T. Manni Piraino, Epigrafia selinuntina, *Kokalos* 16 (1970), pp. 268–94, spec. pp. 290 s. L'interpretazione più recente di questo particolare formulario epigrafico è della Sourvinou-Inwood, *cit.*, pp. 158–60, 177–9, 385.

²⁰ CEG 470.1 (Nicea, seconda metà VI sec. a.C.): Αὐτοκλείδο τόδε σῆμα νέο προσορῶν ἀνιδῶμαι.

²¹ Vd. soprattutto Cassio, *cit.*, ma anche D. M. Lewis, Bowie on Elegy: A Footnote, *JHS* 107 (1987), p. 188.

²² Non si dimentichi che all'epoca la lettura avveniva ad alta voce: vd. J. Svenbro, La Grecia arcaica e classica: l'invenzione della lettura silenziosa, in G. Cavallo – R. Chartier, *Storia della lettura*, Roma–Bari 1995, pp. 3–36; in particolare per le iscrizioni, vd. J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988, pp. 53–73.

²³ Vd. Day, *cit.*, p. 27, e Cassio, *cit.*, p. 109.

²⁴ Così esplicitamente Cassio, *cit.*, p. 109, e Day, *cit.*, p. 26; ma già Lewis, *cit.*, affermava che l'esistenza di lamentazioni su pietra nel VI sec. a.C. attestate dall'iscrizione di Nicea incrina non poco la linea di divisione tra l'epigramma funerario e la presunta elegia trenodica, rendendo l'esistenza di quest'ultima molto più probabile di quanto si sia stati disposti ad ammettere finora. Sull'elegia trenodica cf. *infra*, § 3.

²⁵ Anche su questo cf. *infra*, § 3.

a dettagli anche contenutistici; l'epoca tarda delle iscrizioni non deve però essere considerata un ostacolo insormontabile per antedatate le eventuali attestazioni di motivi a epoche precedenti, perché così come il rito funebre nel suo complesso (cioè specifici gesti e lamentazioni verbali), proprio in quanto rituale religioso, si tramandava nei secoli rimanendo sostanzialmente inalterato, allo stesso modo è molto verosimile che anche i contenuti e i motivi tematici delle lamentazioni fossero trasmessi nel tempo, essendo divenuti dei veri e propri *topoi*. Ad ogni modo, qualora si riesca effettivamente a riconoscere *nelle iscrizioni* il ricorrere di un certo motivo lamentatorio che potrebbe essere stato tipico dei canti funerari, è ovvio che la conferma di questa interpretazione può venire solo da un riscontro con il materiale *letterario* appartenente al genere *trenodico*²⁶; intendo dire che se un particolare tema identificabile come lamentatorio appare in modo relativamente frequente tanto nelle epigrafi funerarie quanto nei pochi resti di poesia connessa con un rituale funerario, è alquanto probabile che questo motivo possa essere considerato uno dei *topoi* che figuravano nelle lamentazioni per un defunto: sia l'iscrizione su pietra sia l'elaborazione poetica in ambito letterario, non fanno evidentemente altro che riflettere un patrimonio 'reale', che almeno in parte riproducono e al quale necessariamente attingono.

§ 2. Caratteristiche generali dei lamenti funebri rituali arcaici

Prima di passare all'esame dei singoli motivi, è opportuno ricostruire quale dovesse essere presumibilmente il tono generale, il 'clima' dei lamenti funerari arcaici. Del *threnos* letterario arcaico quasi tutto è andato perduto e solo pochi frammenti di Pindaro e ancora meno di Simonide si sono salvati. Simonide, dunque, è per la nostra documentazione l'autore più antico del quale possiamo leggere canti composti per essere eseguiti ai funerali, ma è ovvio che canti funerari esistevano già da molti secoli prima di lui: lo stesso Omero ne conserva qualcuno²⁷ e rispetto a questa lunga tradizione Simonide e Pindaro sono di fatto solo gli ultimi anelli della catena. Ma quale poteva essere il tono generale di questi canti funebri perduti?

Ritornando alla ricostruzione proposta dalla Sourvinou-Inwood per la concezione della morte in età arcaica, è possibile forse definirne a grandi linee qualche tratto: come si è visto, secondo la studiosa, da una visione negativa, triste, direi soprattutto 'trenodica' della morte in età arcaica, si passa via via a una rappresentazione mentale della morte più positiva, dapprima solo per certi defunti eroizzati, poi, con il diffondersi delle nuove credenze escatologiche, anche per i morti comuni²⁸. Limitandoci per il momento ai frammenti simonidei e pindarici, è evidente che i due poeti hanno due concezioni della morte diverse tra loro, naturalmente entrambe rispondenti al tempo in cui essi vissero e alle credenze religiose che si andavano modificando.

Nonostante i pochi frammenti rimasti non ne abbiano conservato traccia, dalle fonti antiche è noto che il *threnos* simonideo era altamente patetico e che proprio per questa sua caratteristica di suscitare il *πάθος* Simonide andava meritatamente famoso²⁹; ebbene, non mi pare casuale che questo aspetto universalmente riconosciuto del *threnos* simonideo sia perfettamente in accordo con il quadro ideologico ricavato dalle iscrizioni sopra delineato, che mostra come nell'epoca arcaica, nella quale Simonide è ancora pienamente inserito, la compassione, il lamento e il pianto fossero gli unici sentimenti ritenuti appropriati in relazione al defunto. Simonide, quindi, si allinea perfettamente con le concezioni relative

²⁶ Per "letteratura (= poesia) trenodica", come risulterà chiaro *infra*, intendo sia quei componimenti poetici che erano realmente connessi con un'occasione funeraria, come ad esempio i *threnoi* simonidei e pindarici, sia quelli connessi ad un'occasione funeraria fittizia, come i lamenti ellenistici in morte di Adone o in morte di Bione, sia ancora quelle composizioni che non sono nel loro complesso legate a un rito funebre, ma che in alcune loro parti possono toccare queste tematiche: è il caso – come si vedrà – dell'*Iliade* o dell'*Inno V* di Callimaco.

²⁷ Sulle tematiche del γόος omerico vd. Palmisciano, Simonide 531 P. Testo, dedicatario e genere letterario, *QUCC* 54 (1996), pp. 39–53, spec. pp. 40 s.

²⁸ Cf. *supra*, § 1.

²⁹ Per una raccolta delle testimonianze vd. Cannatà Fera, *cit.*, pp. 25–7.

alla morte dei tempi suoi e a lui precedenti, componendo canti funebri che erano evidentemente eredi di una tradizione di tutta un'epoca. Nessuno dei frammenti simonidei conservati, tuttavia, presenta questi tratti altamente patetici, ma da quanto è rimasto si è originata anzi l'opinione comune che il tono generale del *threnos* simonideo (e pindarico) fosse prevalentemente gnomico-consolatorio³⁰. Ma innanzitutto non si deve dimenticare che già Page, pubblicando sotto l'etichetta ΘΡΗΝΟΙ un certo numero di frammenti simonidei (*PMG* 520–531)³¹, aggiungeva significativamente accanto alla stessa etichetta un punto interrogativo, a sottolineare l'incertezza oggettiva dei criteri in base ai quali un frammento possa essere identificato come *threnos*³²; comunque sia, due di questi frammenti sono esplicitamente citati come appartenenti a *threnoi* dalle fonti (*PMG* 521 e 523)³³. Come si spiega allora, almeno nel caso di questi due frammenti, questo tono gnomico-consolatorio, in apparente contrasto con le caratteristiche della produzione trenodica simonidea perduta e con le concezioni dell'epoca?

Simonide visse molto a lungo, e se la prima parte della sua vita si colloca ancora in epoca arcaica, nella seconda metà del VI secolo, la sua morte è da collocarsi intorno al 468 a.C., cioè in un'epoca che iniziava a elaborare una visione della morte molto diversa da quella precedente; non va dimenticato che Simonide fu anche il cantore delle vittorie dei Greci sui Persiani, celebrando talvolta i combattenti morti sul campo³⁴, e che il *polyandron* ateniese (*CEG* 4) in cui per la prima volta ci si rivolge a dei defunti con *χαίρετε*³⁵ è del 458–457 a.C. Dunque, i frammenti gnomico-consolatori, rispetto a quelli più marcatamente patetico-trenodici, potrebbero appartenere a una fase successiva della produzione poetica simonidea, essendo incentrati sul desiderio di consolare e confortare il vivo, piuttosto che di piangere e lamentare il defunto. Tuttavia, vorrei sottolineare come anche nelle iscrizioni arcaiche non manchino sentenze, che in un primo momento ebbero forse la funzione di aumentare l'empatia tra il defunto e il vivo³⁶, mentre in seguito mi pare ebbero piuttosto il fine di consolare i vivi e indurli ad accettare la morte dei loro cari. In *CEG* 34.2 (Atene, 530 a.C.) il defunto invita il passante a iniziare (*κατάρχειν*)³⁷ il lamento sulla base della considerazione che *καὶ σὲ μένει θάνατος*, argomentazione che si diffonde poi dal IV sec. a.C. ripetendosi fino alla tarda antichità: cf. *CEG* 487.1 (Atene, inizio IV sec. a.C.) *πάντων ἀνθρώπων νόμος ἐστὶ κοινὸς τὸ ἀποθανῆν*, 518.1 (Atene, 375 a.C.) *πάσι θανεῖν <εἰμαρτα> ὅσοι ζῶσιν*, *GVI* 1537.5 s. (Tessaglia?, Tessalonica?, III sec. a.C.) *ἀλλ' [ο]ὐκ ἔστι τύχην πρ[ο]φυγεῖν καὶ δαίμ[ο]να θνητ[οῖς] / οὐδὲ παρώσασθαι, μ[ό]ρσιμ[ο]ν [ῶ]ι / τὸ χρε[ών]*, 1655.1 s. (Daulis, Focide, III sec. a.C.) *τοῦτο μόνον θνητοῖς ἴσον πέλει ἐγ Διὸς ἀΐση(ς), / πάσι θανεῖν καὶ φῶς ἡελίοιο λιπεῖν*, 1975.30 (Hermupolis Magna, II sec. d.C.) *κοινὸς γὰρ πάντων λυσιμελῆς θάνατος*³⁸. Eviden-

³⁰ E. A. Harvey, *The Classification of Greek Lyric Poetry*, *CQ* 49 (1955), pp. 157–75, spec. p. 168.

³¹ Secondo una recente ipotesi, apparterebbe a un *threnos* elegiaco anche il frammento 22 W.² del 'nuovo' Simonide: si veda a questo proposito l'articolo di D. Yatromanolakis, *Simonides fr. eleg. 22 W.²: To Sing or to Mourn?*, *ZPE* 120 (1998), pp. 1–11.

³² I criteri idonei a stabilire la 'trenodicità' di un testo sono stati proposti in modo più che convincente da R. Palmisciano nella sua tesi di dottorato in corso di pubblicazione, *Il lamento funebre in Grecia e la sua codificazione letteraria*, Napoli 1996, in particolare pp. 77 s.; il lavoro di Palmisciano, dedicato all'analisi del lamento funebre da Omero all'epoca ellenistica, apre stimolanti prospettive soprattutto per quanto riguarda Omero, il *threnos* 'perduto' presimonideo e, naturalmente, Simonide e Pindaro, e appare ormai imprescindibile per chiunque voglia affrontare lo studio della poesia funeraria greca.

³³ Cannatà Fera, *cit.*, p. 23.

³⁴ Mi riferisco al celebre *threnos* per i caduti delle Termopili; per l'occasione di esecuzione di questo *threnos* vd. Palmisciano, *Simonide 531 P.*, *cit.*

³⁵ Cf. *supra*, § 1.

³⁶ Sourvinou-Inwood, *cit.*, p. 213, proprio a proposito di *CEG* 34.

³⁷ Per l'uso tecnico di questo verbo cf. *supra*, n. 8.

³⁸ Cf. ancora *CEG* 544.1 (Atene, 350 a.C. ca.), 630.1 s. (Tebe, 371–355 a.C.), *GVI* 636.5 s. (Tanagra, II–I a.C.), 743.9 (Roma, III d.C.), 789.5 s. (Roma, III d.C.), 1195.1 (Bitinia, I d.C.), 1245.9 s. (Memfi, II–III d.C.), 1298.7–12 (Locride, II d.C. o successivo), 1549.4 (Rheneia, II d.C.), 1647.3 (Byzacena, II–III d.C.), 1656 (Ostia, I–II d.C.), 1657 (Ostia, I–II d.C.), 1661 (Bostra, Siria, II–III d.C.), 1740.6 (Atene?, I a.C.), 1833.10 (Salamina, Cipro, II a.C.), 1904.2 (Amorgo, III d.C. o

temente, almeno nelle iscrizioni funerarie questo tipo di *gnome* con funzione consolatoria è molto ben attestato e vitale, e può essere considerato proprio un elemento topico costitutivo delle tematiche funerarie epigrafiche; rimane incerta invece l'effettiva funzionalità, la frequenza, e dunque la eventuale topicità di analoghi elementi nel lamento funebre di matrice letteraria; e di conseguenza, è anche in dubbio se questo tipo di *gnomai* consolatorie fossero un motivo tematico costante anche dei canti rituali 'reali' eseguiti in occasione dei funerali.

Passando ai *threnoi* pindarici, è stato messo in evidenza³⁹ come la visione dell'aldilà del poeta si modifichi a seconda del genere letterario. Se nell'epinicio la morte e l'oltretomba sono caratterizzati in modo negativo e l'unica speranza di sopravvivenza per l'uomo è l'immortalità conferitagli dalla poesia, nei *threnoi*, invece, si assiste a un rovesciamento totale dell'assunto di partenza: lo scopo del canto diventa ora quello di consolare i vivi e la consolazione è ottenuta con l'affermazione che il defunto si trova in un luogo e in una condizione nettamente migliore rispetto a quando era in vita, come si può vedere chiaramente dai frammenti 137, 131a–131b, 133 e 134 Sn.–M. Evidentemente Pindaro assorbe in questi *threnoi* delle visioni escatologiche (probabilmente di matrice orfica) ancora piuttosto nuove e rivoluzionarie per i suoi tempi e che dovranno aspettare all'incirca un secolo per essere recepite e rielaborate dall'immaginario popolare e divenire così parte integrante delle concezioni comuni sull'aldilà. In campo epigrafico, infatti, è a partire dal IV sec. a.C. che iniziano a comparire epitafi che dimostrano il primo diffondersi di questo nuovo modo di vedere l'oltretomba e che contemplano sia una separazione dell'anima dal corpo, sia soprattutto la possibilità che l'anima del defunto possa 'andare in cielo' e ottenere una sorte quasi divina⁴⁰; ma l'associazione già pindarica tra la felice sorte oltremondana del defunto e l'intento consolatorio nei confronti dei vivi si trova nelle iscrizioni solo dal II sec. a.C. in poi: cf. *e. g.* GVI 1471 (Panticapeo, II–I sec. a.C.), in cui la moglie viva consola se stessa e il marito defunto dicendo (vv. 10 s.) <v>ὄν οὐ κελευνός οἶκος, ἠρώων δέ σε / ἔξουσι σηκοί, o 1989.22 (Panticapeo, II–I sec. a.C.), in cui si esorta a non piangere perché Θειοφίλη λέκτρων ἀθανάτων ἔτυχεν, o ancora 768.10 (Smirne, I sec. a.C.), in cui il defunto, pur avendo lasciato ai genitori dolore e sofferenza morendo, li consola con il fatto che ora egli è ἴσος ἠρώσιν, τὰτὸν ἔχων τέμενος, oppure 861 (Albano, III sec. d.C.), in cui il defunto esorta ben due volte al rifiuto del pianto (vv. 5–7 e 11 s.) dato che egli ora non si trova nell'Ade, poiché l'aquila di Zeus lo ha rapito per farlo diventare una stella (vv. 8–10)⁴¹. Quella mentalità e quell'atteggiamento che in Pindaro erano ancora un'anticipazione, considerando anche la committenza aristocratica e dunque la circolazione iniziale piuttosto 'chiusa' di certe nuove ideologie religiose, diventano solo più tardi, con il tempo, di pubblico dominio; comunque sia, da queste consonanze tra letteratura ed epigrafia è abbastanza probabile dedurre che, a partire dalla seconda metà del V secolo e più sicuramente dal IV, si deve essere introdotto nel repertorio tematico del lamento funebre rituale un motivo basato sulla consolazione dei vivi mediante l'argomentazione della sorte privilegiata di cui godeva il defunto.

successivo), 1938.11 s. (Roma, II d.C.), 1946.3–6 (Nicea, II–III d.C.), 2003.5 s. (Gythion, prima metà I a.C.), 2086.2 s. (Cos, II–III d.C.), 675a.6–8 (Frigia, III d.C.). Nell'*Antologia* cf. VII 290.5 s. (Statillio Flacco), 481.3 s. (Filita di Samo), 495.5 s. (Alceo di Messene), 574.8 s. (Agatia), 630.5 s. (Antifilo di Bisanzio). Su questo motivo nelle iscrizioni cf. anche Lattimore, *cit.*, pp. 250–4.

³⁹ Cannatà Fera, *cit.*, p. 31.

⁴⁰ Sourvinou-Inwood, *cit.*, p. 202. Per questa considerazione dell'aldilà riflessa nelle iscrizioni vd. Lattimore, *cit.*, pp. 28–43 e 55–9.

⁴¹ Per altri esempi cf. GVI 1097.5 s. (Amorgo, I–II d.C.), 1157.12–16 (Creta, I a.C.), 1162.5 e 12 s. (Lemno, II d.C.), 1198.6 (Tebe, Egitto, II d.C.?), 1199.1–3 (? II d.C.), 1244.5 (Atene, II–III d.C.), 1275.9 s. (Tessalonica, II d.C.), 1474.5 s. (Rheneia, I d.C.), 1486 (Neoclaudiopoli, Phrazimonitis, II–III d.C.), 1595 (Roma, II d.C.?), 1763.5 s. (Sabina, I–II d.C.), 1775.3 s. (Ceo, III d.C. o successivo), 1830 (Roma, III d.C.), 1993.5–8 (Lidia, I–II?). Per esempi dal VII libro dell'*Antologia* cf. 220.5 s. (Agatia), 241.11 s. (Antipatro di Sidone), 590.4 (Giuliano).

§ 3. Canti funerari in metro elegiaco? Il problema dell'elegia trenodica

Un'ultima considerazione a proposito dei lamenti funebri presimonidei e prepindarici 'perduti', questa volta non riguardo al loro possibile tono generale, vagamente indiziario dei contenuti, ma a proposito della loro modalità di esecuzione, cioè della loro forma metrica: mi riferisco naturalmente allo spinoso problema dell'esistenza dell'elegia trenodica.

I lamenti funerari erano sicuramente canti lirici, come inequivocabilmente dimostrato dai frammenti superstiti dei *threnoi* composti da Simonide e da Pindaro: ma è possibile escludere a priori con altrettanta sicurezza l'eventualità che i canti funerari potessero anche avere un'esecuzione recitativa ed essere quindi anche in distici elegiaci? E' un dato di fatto che nessun frammento di questa ipotetica elegia trenodica è sopravvissuto e che nessuna fonte antica documenta che ai funerali trovassero spazio canti in metro elegiaco⁴²; al tempo stesso (a parte le problematiche testimonianze drammatiche di fine V sec. a.C. che stabiliscono innegabili legami tra ἔλεγχος e lamentazione luttuosa⁴³) la teoria di origine alessandrina che affermava un legame genetico tra l'elegia e il lamento doveva pur avere un qualche fondamento di verità, altrimenti non avrebbe conosciuto la fortuna di cui godette in tutta l'antichità⁴⁴. Ma se nulla prova l'esistenza di un sottogenere elegiaco definibile come "trenodico", è anche vero che, in linea teorica, nulla lo nega. Se infatti con l'aggettivo "trenodico" si vuole dare particolare risalto all'ipotetico *contenuto* luttuoso di questa elegia, spero di aver sufficientemente spiegato per quali motivi è altamente probabile che i canti funerari fino a Simonide dovessero avere un tono generale particolarmente, anzi fondamentalmente, patetico, lamentoso, cioè trenodico. E se invece con "trenodico" ci si vuole riferire all'*occasione* dell'esecuzione del componimento, non mi pare che la forma metrica elegiaca possa essere a priori esclusa dalle cerimonie funebri, dato che proprio la documentazione relativa a un poeta arcaico come Simonide ha messo in guardia contro distinzioni tra generi troppo rigidamente basate sul metro: all'interno dei carmi composti da Simonide per celebrare gli eventi connessi alle guerre persiane, la *Suda* (PMG 532) distingueva composizioni sia in metro lirico (*La battaglia navale a Salamina*), sia in metro elegiaco (*La battaglia navale all'Artemisio*, *La battaglia navale contro Serse*); ma per la celebrazione della battaglia dell'Artemisio i frammenti attestano invece metri lirici (PMG 533), e non elegiaci come affermato dalla *Suda*. Aloni ovvia all'apparente difficoltà ipotizzando, in modo molto sensato, che probabilmente Simonide compose per gli stessi eventi canti diversi per modalità esecutive diverse⁴⁵, destinati a essere cantati in occasioni, cioè luoghi e momenti diversi; secondo me, tutti questi carmi avevano un'indubbia funzione commemorativa e celebrativa che li accomunava e la diversità del modo di esecuzione non doveva implicare necessariamente una diversità di occasione, intendendo questa volta per "occasione" non lo specifico luogo e il tempo in cui venivano

⁴² E. L. Bowie, Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival, *JHS* 106 (1986), pp. 13–35, spec. pp. 22–27, in polemica con M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin–New York 1974, p. 13. La celebre elegia a Pericle di Archiloco (fr. 13 W.²), spesso chiamata in causa insieme ai fr. 9 e 11 W.², non era destinata a un'esecuzione in occasione di un funerale, ma era invece un'elegia simposiale, come sembrerebbe far pensare l'allocuzione a una figura maschile di amico e compagno, non parente dei defunti (vd. K. Bartol, *Greek Elegy and Iambus*, Poznan 1993, p. 54, ma già M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974, pp. 104 s.); più in particolare, secondo una recente ipotesi, sarebbe un'elegia eseguita ad uno dei primi simposi successivi al periodo di lutto: vd. Palmisciano, *Lamento funebre, culto delle Muse e attese escatologiche in Saffo (con una verifica su Archiloco)*, di prossima pubblicazione in "Seminari Romani" 2 (1998).

⁴³ Si tratta di Eu. *Hel.* 184–90; *IT* 144–7, 181–4 e 1089–95; *Tr.* 115–21; *Ar. Av.* 209–20. Su questi passi v. D. L. Page, *The Elegiacs in Euripides' Andromache*, in *Greek Poetry and Life. Essays Presented to G. Murray*, Oxford 1936, pp. 206–30, spec. pp. 206–8.

⁴⁴ Su questo vd. gli interventi di Luck e Dihle nella discussione successiva alla relazione di B. Gentili, Epigramma ed elegia, in *L'épigramme grecque*, Entr. Hardt 14, Vandoeuvres–Genève 1968, pp. 39–81, spec. p. 84; in particolare, Luck insiste sul fatto che questa teoria non poteva essere del tutto un'invenzione alessandrina e ricorda molto opportunamente come in epoca ellenistica i testi di poesia arcaica accessibili erano in quantità molto maggiore di adesso, per cui una teoria che avesse contraddetto palesemente i dati oggettivi non avrebbe avuto tanto seguito.

⁴⁵ A. Aloni (a c. di), *Lirici greci. Alcmane, Stesicoro, Simonide*, Milano 1994, p. 108.

eseguiti i canti, bensì la *tipologia dell'evento* per il quale si componeva un carme che rispondeva a determinate convenzioni. Come la poesia simposiale, destinata tutta a un'unica tipologia occasionale (il simposio), è sia lirica che elegiaca (e anche giambica), così i canti celebrativi e commemorativi per le vittorie delle guerre persiane potevano avere solo un'unica tipologia occasionale di *performance*, quella pubblica, sia che fosse al momento della cerimonia funebre sia al momento della commemorazione a distanza di tempo, anche se la loro forma metrica era diversa: in alcuni casi lirica, in altri elegiaca. Insomma, se dietro carmi come quelli elegiaci appena elencati o come la nuova elegia per la battaglia di Platea da un lato e il *threnos* simonideo per i morti alle Termopili dall'altro c'era molto probabilmente lo stesso tipo di occasione⁴⁶ e l'unica differenza era nel metro, allo stesso modo non è assurdo ipotizzare che anche i canti funebri potessero essere composti indifferentemente in metro lirico o elegiaco. In definitiva, per qualificare il genere in tutti questi casi non deve essere discriminante il metro, ma l'occasione.

Ricapitolando, in linea teorica l'esistenza di un'elegia trenodica arcaica andata perduta, come accadde anche per i *threnoi* lirici presimonidei, non sembra affatto inverosimile: sia che la 'trenodicità' fosse conferita dai suoi *contenuti*, sia che fosse relativa alla sua *occasione* di esecuzione.

§ 4. Motivi topici nei lamenti funebri

Nelle iscrizioni funerarie è molto frequente l'esortazione a non piangere rivolta dal defunto ai suoi parenti, solitamente da un ἄωρος⁴⁷ ai suoi genitori. Già in un'iscrizione della seconda metà del IV sec. a.C. (CEG 586), infatti, il defunto esorta i vivi a non piangere per lui (v. 5 ἄδακρυτί) in virtù del fatto che egli ha vissuto secondo δικαιοσύνη, ma è molto significativo soprattutto che nelle iscrizioni l'invito a non piangere sia *sempre* immediatamente connesso con una *gnome* relativa all'ineluttabilità della morte con funzione palesemente *consolatoria*⁴⁸, del tipo "è inutile piangere, perché tanto è naturale che un mortale, in quanto tale, muoia" e simili: cf. e. g. GVI 945.7 s. (Chio, II sec. a.C.) ἀλλὰ πάτερ μᾶτέρ <τε>, προλείπετε πικρὸν ὄδυρόν· | τέρμα γὰρ εἶς με βίου Μοῖρ' ἐπέκρανε τόδε, oppure 953.3–6 (Sidone, I–II sec. d.C.), dove il tono consolatorio è ancora più evidente, παύου, μὴ θρῆνει με, πάτερ φίλε· τοῦτ' ἐπέπρωτο / ἐκ γενετῆς ἡμεῖν, τὸ γλυκὺ φῶς προλιπεῖν· / εἰσὶν δακρυτοὶ μοι ὀμήλικες ἐνθάδε πολλοί, / οὐδ' Αἰδῆς πατέρων ἤρπασεν ἠθέους, ma soprattutto 851.7–10 (Paro, I–II sec. d.C.?), dove al pianto generale per un lutto, si replica che ἀλλὰ Τύχης οὐκ ἔστι φυγεῖν ἀμε<τά>τροπα δῶρα, / Μάρκε· τίς ἀπλήστου πένθεος ὠφελίη; / τέτλαθι· καὶ γὰρ ἄνακτες ἀμιδέτω ποτὲ πένθει / κύρσαντες τοίης ἄλγος ἔχουσ' ὀδύνης⁴⁹. E la prova che questo motivo epigrafico fosse sentito come un *topos*, né più né meno del pianto o dell'invito a piangere, mi sembra fornita dal fatto che esso venga

⁴⁶ Sulla destinazione dell'elegia di Platea in occasione delle "celebrazioni immediatamente seguenti alla battaglia", e cioè la consacrazione da parte di tutti i Greci dell'altare di Zeus Eleuterio, vd. A. Aloni, L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. fr. 10–18 W.²) e l'occasione della sua performance, *ZPE* 102 (1994), pp. 9–22, spec. p. 19, che sottolinea anche come questo tipo di contesto permettesse di unire "celebrazione della vittoria e compianto per i caduti" (*ibid.*). Per l'occasione di esecuzione del *threnos* simonideo per i caduti alle Termopili vd. invece Palmisciano, *Simonide 531 P.*, p. 53.

⁴⁷ Per le iscrizioni funerarie concernenti i bambini e i giovani morti prematuramente vd. E. Griessmair, *Das Motiv der 'mors immatura' in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck 1966, e soprattutto A.-M. Vérilhac, *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*, Athènes 1978–1982.

⁴⁸ In generale sulla letteratura consolatoria antica cf. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958.

⁴⁹ Cf. anche GVI 372.3 (Amorgo, II–III d.C.) μὴ κλαίει, perché Μοιρῶν γὰρ μίτος πάντας καλεῖ; 774.5 s. (Eraclea sul Latmo, I–II d.C.) ὦ γονέες, τί μάτην κενεῶ πρός ψύχετε τύμβω; / Μοιρῶν γὰρ κλωστήρι τέλ[ος] βίότοιο τέτυκται; e ancora, 108.3 s. (Amorgo, III–IV d.C.), 790.8 s. (Taso, III d.C.?), 947. 8–10 (?), II–I a.C.), 969.6–10 (Daldi, I d.C.), 985.7–11 (Thyatheira, Stratonike?, II d.C.), 1002.7 s. (Naucrati, II–I), 1029.13–6 (Atene, II d.C.?), 1816.5 s. (Misia, I a.C.), 1873.13 e 17–24 (Eracleopoli, Egitto, seconda metà II d.C.), 1879.1–3 (Smirne, II d.C.). Cf. anche AP VII 260 (Carfillide), 308 (Luciano), 335 (anonimo), 568 (Agatia), 667 (anonimo). Per questo motivo epigrafico v. anche Lattimore, *cit.*, pp. 217 s.

talvolta 'contaminato' con un altro motivo tipico degli epitafi, cioè quello dell' "o viandante, se vai a . . . di' ai miei genitori che sono morto"⁵⁰, variato in questa ripresa nel modulo "o viandante, se vai a . . . di' ai miei genitori di non piangere per me": cf. e. g. *GVI* 1151.19 s. (Apollonopolis Magna, Egitto, II sec. a.C.) ταῦτα μαθὼν, ὃ ξεῖνε, λέγοις πατρὶ τῶι κτερίσαντι / «σαυτὸν μὴ τρύχειν μνησάμενον βίτου», e soprattutto 947.7–10 (? , II–I sec. a.C.) ἄγγελλε εἰς οἶκους τήμῃ κακοδαίμονι μητρὶ, / καὶ μὴ ἀεὶ λύπαις καὶ δακρύοις φρένας / τρύχειν· οὐ γὰρ ἐμοὶ μούνη τόδε Μοῖρ' ἐπέκλωσεν / κῆδος, ὀρώ δ' ἔτ' ἐμοῦ κρέσσονας εἶν' Αἶδη⁵¹.

La frequenza con cui questo tipo di esortazione consolatoria a non piangere compare nelle iscrizioni potrebbe legittimamente far pensare all'eco di un vero e proprio motivo tematico ricorrente nelle lamentazioni rituali, nelle quali verosimilmente si spendeva una parola, oltre che per lodare e piangere il morto, anche per consolare i parenti per la scomparsa del loro caro. Tuttavia, in questo caso il riscontro letterario non è di alcun aiuto, visto che l'unico parallelo che si può addurre in proposito è la tanto discussa elegia a Pericle di Archiloco (fr. 13 W.²), nella quale l'io parlante consola l'amico Pericle per la scomparsa in un naufragio di alcuni compagni e lo esorta ad abbandonare una manifestazione eccessiva del lutto sia sulla base della considerazione (gnomica!) che le sciagure si abbattano ora su alcuni mortali, ora su altri (vv. 7–9), sia per il fatto che gli dèi hanno dato agli uomini un φάρμακον per questi mali, la τλημοσύνη (vv. 6 s.); e proprio con una parenesi alla sopportazione si chiude l'ultimo verso trådito del componimento (v. 10 τλήτε). Questa elegia non è però un canto eseguito in occasione di un funerale, bensì un'elegia simposiale, probabilmente per uno dei primi simposi riunitisi dopo la fine del periodo di lutto⁵²; seguendo questa interpretazione, viene quindi a mancare la premessa logica per un utile parallelo al *topos* epigrafico appena delineato: se le epigrafi funerarie possono essere interpretate come un 'riassunto' del rituale funebre per chi non vi aveva potuto partecipare, sembra decisamente esagerato pensare che esse potessero riprodurre anche momenti successivi al rito funebre in senso stretto, come appunto la fase della cessazione del lutto e della ripresa della vita 'normale' dopo un certo numero di giorni dalla morte del defunto. Ma se dal VII sec. a.C. di Archiloco si scende al IV–V d.C. di Nonno, si può trovare un'eco dello stesso tipo di argomentazione consolatoria attestata dalle iscrizioni. Nelle *Dionisiache* c'è un caso molto interessante di un lamento su un defunto, il lamento di Dioniso per la morte di Ampelo, (XI 253–350), sul quale si avrà modo di tornare anche in seguito; ad un certo momento della narrazione, Dioniso immagina che il giovane defunto (quindi un ἄωρος) gli appaia come una visione per esortarlo a non piangere e che gli dimostri l'inutilità del suo pianto con la considerazione che le sue lacrime non lo potranno riportare in vita dato che egli non può né vederlo né sentirlo (vv. 315–24). Anche in questo caso, dunque, un ἄωρος defunto invita il vivo a non piangerlo adducendo una *gnome* sentenziosa come dimostrazione-motivazione dell'inutilità del pianto stesso. Mi sembra piuttosto difficile postulare che questo tipo di consolazione possa essere stata ispirata a Nonno da un motivo epigrafico, per quanto ben attestato, mentre credo sia molto più logico pensare che sia le iscrizioni, sia Nonno riflettano un'argomentazione consolatoria che poteva trovare spazio perlomeno a partire dall'epoca ellenistica nei lamenti rituali 'reali', riflessi dalle iscrizioni in quanto parte della cerimonia funebre e ripresi da Nonno nel momento in cui il racconto epico sfiora l'episodio del lamento tradizionale in morte di un defunto; e a favore di questa ipotesi si può anticipare che il lamento in morte di Ampelo riproduce anche altri *topoi* più sicuramente riconducibili al modello del lamento funerario. Altrimenti, lasciando da parte l'esempio tardo di Nonno, l'invito a smettere di piangere attestato dalle

⁵⁰ Per questo *topos* epigrafico (ed epigrammatico), cf. e. g. *GVI* 1353–1358; S. L. Taràn, *The Art of Variation in the Hellenistic Epigram*, Leiden 1979, pp. 132–49; M. Di Marco, Un motivo dell'epigramma funebre in Sofocle (Ai. 845–851), *MD* 38 (1997), pp. 143–52.

⁵¹ Cf. anche *GVI* 1002.7 s. (Naucrati, II–I a.C.); in 644.9 s. (Leontopoli, Egitto, I d.C.), invece, il defunto dice di annunciare a tutti (e non specificamente ai genitori!) la rapidità della morte, e non invita il viandante a recarsi esplicitamente in patria, ma genericamente ad andare via.

⁵² Per questa interpretazione cf. *supra*, n. 42.

iscrizioni deve essere più prudentemente considerato come pertinente alla sola sfera epigrafica, e non come indizio di un motivo effettivamente presente nei canti funebri rituali ‘reali’.

Un margine molto maggiore di sicurezza si può invece raggiungere a proposito di un’immagine epigrafica relativamente frequente a partire dall’epoca ellenistica in cui il lamento della madre del defunto viene paragonato al canto luttuoso per antonomasia di uccelli come l’usignolo o l’alcione, talvolta anche delle Sirene⁵³, con tutte le evidenti (e volute) implicazioni paradigmatiche che il triste canto di questi uccelli non poteva non rievocare⁵⁴: cf. e. g. *GVI* 661.7 s. (Bitinia, III–II sec. a.C.?) μήτηρ δὲ ἐν οἴκοις ἀτάλαινα ὀδύρεται, / νικῶσα θρήνοις πενθίμην ἀηδόνα; 756.5 (Mileto, fine II sec. a.C.), in cui la madre, appunto, αἰνὰ δὲ μυρο[μένα κελα]δεῖ τέκος ὡς τις ἀηδό[ν]; 701.7 s. (Smirne, seconda metà II sec. a.C.) μήτηρ δὲ ἡ δύστηνος ὀδύρεται οἶά τις ἀκταῖς / ἀλκυονῖς γοηροῖς δάκρυσι μυρομένα; e credo che i versi leggibili (e purtroppo molto corrotti) di *GVI* 923 (Taso, fine I sec. a.C.) meritino di essere citati per intero, dato che contengono contemporaneamente tutti i paralleli paradigmatico-mitici del canto lamentoso appena elencati (vv. 1–7)⁵⁵:

ποῖον ἀνευραμένη Γλαύ[κη μέλος — — — —]
[ταῖς λιγυραῖς σύμ]φθονγον ἀηδόσι θρήνον [ἀείδει];
[ποῖον δ’ — — — —] θροέου[σι μέλισμα
Σειρήνες κροκ[άλαισιν ἐφεζόμεναι πόντοιο],
θρηνόλαλοι, παράλοι(ς) ἀλκυόν[εσσιν ὁμοῦ];
[αἶ τε χελιδόνες ἄκρα] πολυθρήνητοι ἀν’ οὔρη
ἐζόμεναι μύρονται — — —] τὴν πανόδυτον⁵⁶.

Spostandosi sul versante letterario, il motivo del canto luttuoso dell’usignolo o dell’alcione è connesso all’ ἔλεγος già in alcune ben note testimonianze drammatiche di fine V secolo⁵⁷ (cf. Eu. *IT.* 1089–95 ὄρνις, ἃ παρὰ πετρίνας / πόντου δειράδας ἀλκυὼν / ἔλεγον οἶτον ἀείδεις, / . . . ἐγὼ σοι παραβάλλομαι / θρήνους, ἄπτερος ὄρνις e Ar. *Av.* 209–220 παῦσαι μὲν ὕπνου, / λῦσον δὲ νόμους ἱερῶν ὕμνων, / οὓς διὰ θείου στόματος θρηνηῖς / τὸν ἐμὸν καὶ σὸν πολύδακρυν Ἴτυν / ἐλελιζομένης . . . / ἴν’ ὁ χρυσοκόμας Φοῖβος ἀκούων / τοῖς σοῖς ἐλέγοις ἀντιβάλλων / ἐλεφαντόδετον φόρμιγγα θεῶν / ἴστησι χορούς) e sempre nello stesso secolo affonda le sue radici l’associazione di questi canti luttuosi per antonomasia con il lamento di una madre per la morte del proprio figlio, lamento che può essere descritto addirittura come superiore a quello del suo paradigma mitico⁵⁸: nell’*Aiace* di Sofocle, a proposito del momento in cui la vecchia madre di Aiace apprenderà la notizia della pazzia del figlio, il coro dice che la donna non leverà l’ οἰκτρᾶς γόον ὄρνιθος ἀηδοῦς, bensì che ὄξυτόνους μὲν ᾠδάς / θρηνήσει (vv. 628–31); e che questo canto della madre sia presentato esattamente come un lamento funebre per il figlio è indubbio, non tanto per la terminologia con cui è indicato il canto (v. 628 γόον, v. 631

⁵³ Anche la Vérilhac, *cit.* II, pp. 378 s., parla di questo motivo nelle epigrafi, però si limita semplicemente a dare una breve notizia della sua esistenza, senza trarne alcuna deduzione riguardo alla sua presenza anche in generi letterari.

⁵⁴ Sui miti, tutti di metamorfosi in seguito a eventi luttuosi, che hanno originato questo *topos* della luttuosità del canto di questi uccelli vd. ad es. V. Mumprecht, *Epitaphios Bionos*, Zürich 1964, pp. 82–4.

⁵⁵ Glauce è, chiaramente, il nome della madre che piange la figlia defunta: per la lacuna del v. 1 Peek propone in apparato l’integrazione [ἀμφὶ θύγατρα].

⁵⁶ Per altri esempi cf. ancora *GVI* 653.2 s. (Syros, II–III d.C.) οὐδὲ μήτηρ στρυγερὸν ποτ’ ἀφ’ Ἑλλάδος ὡς κλύε[ν] οἶτον, / ἀλκυόνος μογερῆς πλείονα ἔκλαυσε γυνή; 1079.5 s. (Alicarnasso, II a.C.) αἰακτὰν δὲ θύγατρα κατεστενάχησε Στρατεία / οἶά τις εἰναλία δάκρυσιν ἀλκυονῖς; 1545 (Smirne?, I–II d.C.), dove al v. 2 la madre οἶά τις ἀλκυὼν παῖδά σ’ ὀδυρομένη, e ai vv. 5 s. si aggiunge il paragone con Niobe: ἀεὶ δ’ ὡς Νιόβη πέτρῖνον δάκρυ πᾶσιν ὀρῶμαι / ἀνθρώποις; solo apparentemente più generico (ma pregnante alla luce dei paralleli citati finora) 1684.8 (Chersoneso, I–II d.C.), in cui la madre ὄρνις ὄκως γεγό(η)κε.

⁵⁷ Cf. anche *supra*, n. 43 e vd. Page, *cit.*, pp. 206–8.

⁵⁸ Cf. *GVI* 661 citata *supra*.

θρηνήσει), quanto piuttosto per la presenza del ritornello rituale (v. 627 αἴλινον αἴλινον)⁵⁹ e per l'accenno a gesti altrettanto rituali come il percuotersi il petto e lo stracciarsi le vesti. Due secoli più tardi, la stessa associazione si ritrova nell'inno V di Callimaco, a proposito del lamento della ninfa Cariclo in seguito all'accecamento del proprio figlio Tiresia (vv. 89–95): posto che questo lamento sull'accecamento equivale di fatto a un lamento su un defunto⁶⁰, non è ormai più una sorpresa che anche qui il canto della madre sia paragonato dal poeta a quello dell'usignolo (vv. 93–5 ἄ μὲν <ἄμ> ἀμφοτέραισι φίλον περὶ παῖδα λαβοῖσα / μάτηρ μὲν γοεράν οἶτον ἀηδονίδων / ἄγε βαρὺ κλαίωσα).

Già dall'esame di questi passi letterari e delle attestazioni epigrafiche, è abbastanza sensato supporre che il motivo del paragone del canto luttuoso della madre con quello di usignoli, alcioni e simili possa essere considerato caratteristico, direi anzi topico delle lamentazioni funebri, presumibilmente in particolare di quelle per defunti ἄωροι. E la conferma all'ipotesi della topicità del motivo all'interno di un repertorio tematico delle lamentazioni funebri viene da altri due testi letterari ellenistici connessi con l'ambito funerario: il *Lamento in morte di Bione* dello pseudo-Mosco e un frammento di Partenio. Il primo, che pur essendo un lamento fittizio non si sottrae però all'obbedienza delle convenzioni del genere⁶¹, viene definito dal poeta addirittura (vv. 37–44) superiore ai lamenti-modello per definizione, quello di Σειρήν, quello di Ἀηδών, quello di Χελιδών, quello di Ceice per Alcione (e fino qui la coincidenza degli esempi con le iscrizioni è perfetta: penso anche a *GVI* 923⁶², che li elencava tutti), quello di Cerilo e, infine, quello dell'uccello di Memnone; in Partenio, invece, Biblide, innamorata del fratello Cauno, piange la sua partenza (e la partenza può essere paragonata alla morte) più intensamente di quanto fece l'usignolo del mito per la morte di Iti (*SH* 646.2 s. κλαίεν ἀ(ηδ)ονίδων θαμνιώτερον, αἶ τ' ἐνὶ βήσσης / Σιθονίῳ κούρω πέρι μυρίον αἰάζουσιν).

Dunque, il paragone tra l'intensità patetica del lamento funebre della madre del defunto e le analoghe caratteristiche di lamenti paradigmatici consacrati dal mito pare essere stato uno dei temi che potevano essere presenti nelle lamentazioni funebri; un ulteriore sostegno a questa teoria sembra venire dall'inno V di Callimaco. Come è noto, questo è l'unico inno callimacheo in distici elegiaci e gli studiosi non sono ancora riusciti a chiarire il perché di questa scelta metrica, ma in un articolo molto recente Hunter affronta il problema⁶³ e propone un'ipotesi che a me sembra molto convincente: l'adozione del distico elegiaco, pur rimanendo comunque oscura per l'*intero* componimento, sembrerebbe più che giustificata almeno per una *parte* dell'inno, e cioè appunto per la sezione corrispondente al lamento di Cariclo in seguito all'accecamento del figlio Tiresia. L'elemento forte dell'argomentazione dello studioso si basa proprio sul paragone Cariclo – Procne contenuto nei vv. 93–5: Hunter, notando come la stessa immagine del mitico usignolo ricorra anche nell'elegiaco carne 65 di Catullo (vv. 11–6) proprio per descrivere la lamentazione continua e perpetua del poeta per il fratello morto e come essa sia presente ancora nell'epigramma 2 Pf. di Callimaco, epitafio per l'amico Eraclito, probabilmente poeta elegiaco la cui fama è affidata appunto ai suoi "usignoli"⁶⁴, ne conclude che sembrerebbe dunque attestata una tradizione "greca, e probabilmente callimachea, . . . per l'uso del

⁵⁹ Su questo ritornello rituale, attestato anche in un frammento di un *threnos* pindarico (128c.6 S.–M.), vd. Cannatà Fera, *cit.*, pp. 152 s.

⁶⁰ Vd. su tutto il problema R. Hunter, *Writing the God: Form and Meaning in Callimachus' Hymn to Athena*, *MD* 29 (1992), pp. 9–34, spec. p. 20, a cui rimando direttamente per i dettagli.

⁶¹ Su questo vd. l'analisi di F. Manakidou, ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ ΑΔΩΝΙΔΟΣ and ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ ΒΙΩΝΟΣ: Remarks on Their Generic Form and Content, *MD* 37 (1996), pp. 27–58.

⁶² Cf. *supra*.

⁶³ Hunter, *Writing the God*, *cit.*, pp. 18–22.

⁶⁴ E' molto probabile che Eraclito fosse un poeta elegiaco, come afferma Diogene Laerzio, ma in particolare su questo epigramma callimacheo e su Eraclito e la sua poesia cf. R. Hunter, *Callimachus and Heraclitus*, *MD* 28 (1992), pp. 113–23.

canto dell'usignolo in connessione programmatica con il metro elegiaco"⁶⁵. Da quanto esposto finora, direi che questa connessione programmatica con il distico elegiaco non va letta però necessariamente come un rimando a una specifica tradizione di elegia trenodica per noi inattingibile, ma piuttosto a un più generico repertorio di canti sul defunto che potevano essere in metro elegiaco come pure in metro lirico; ma dall'uso di ἔλεγχος in Euripide e in Aristofane e dalla scelta metrica callimachea è lecito inferire che a un certo punto, probabilmente già dalla fine del V secolo, quando la tradizione della lirica corale si andava esaurendo, il più 'semplice' distico elegiaco soppiantò definitivamente i metri lirici nei canti funerari, e venne a caratterizzare per antonomasia ogni canto luttuoso e lamentoso per un defunto.

Un motivo consolatorio che appare con una sua fisionomia ben definita nelle iscrizioni funerarie sempre a partire dal II sec. a.C. è basato sulla considerazione che la morte è ineluttabile per i mortali dato che neanche i figli degli dèi riuscirono a evitarla; naturalmente anche in questo caso si tratta di ὄωροι stroncati dalla morte prima dei loro genitori e la consolazione è diretta ai genitori stessi dei giovani defunti, più spesso alla sola madre. In quest'ultimo caso, il paradigma mitico prediletto è quello di Teti che pianse Achille⁶⁶, ma talvolta compare anche la coppia madre-figlio formata da Alcmena ed Eracle (cf. e. g. *GVI* 1695.7 s., Thera, I sec. d.C., ἀλλὰ τί θαῦμα; / καὶ Θέτις Αἰακίδην κλαῦσεν ἀποφθίμενον⁶⁷ e 2023.19 s., Mitilene, I–II sec. d.C., [οὐδὲ γὰρ Ἡρακλῆα τὸν ὃς φίλος ἀθανάτοισιν / [εὐγμασιν] Ἀλκμήνα ῥύσατο τηκόμενον): se la perdita prematura di un figlio non è stata risparmiata neppure a una dea come Teti (e anche se la morte non è stata risparmiata neppure all'eroe semidivino Achille/Eracle), a maggior ragione dovrà sopportarla e accettarla una madre mortale. Spesso, lo spazio concesso a quella che definirei la "consolazione paradigmatico-mitica" è ridotto, come ad esempio in *GVI* 1941.4 (Tisbe, II–III sec. d.C.) καὶ μακάρων παίδας ἔκρυψε κόνις⁶⁸, ma talvolta si può incontrare un vero e proprio catalogo di 'morti eccellenti': cf. e. g. il lungo testo di *GVI* 1249 (Itanos, Creta, II–I sec. a.C.)⁶⁹ dove, dopo un lungo preambolo iniziale in cui non si manca di esortare le Nereidi ad intonare un θρῆνος superiore a quello con cui un tempo celebrarono Achille (vv. 1–8), al centro del componimento si esorta a non piangere proprio perché (vv. 15–8) οὐ γὰρ μόρσιμόν ἐστι φυγεῖν τὸν δαίνον' ἀπε]νῆ, / εἴ γε θεοὶ ταύτην ἀτραπὸν ἦρο[ικούς] / καὶ πολὺ βελτίους καὶ κα[λ]λίονά[ς] ποτ' ἔβησαν], / ὧν γένος ἐκ μακάρων γ' [ἐ]στὶ κ[αὶ ἀθανάτων], e si prosegue adducendo come esempi il caso di Minosse, di Eracle e dei Dioscuri che, pur essendo di origine divina, morirono ma andarono tra gli dèi (vv. 19–22), per giungere infine all'inevitabile conclusione che lo stesso accadrà anche al defunto (vv. 23 s.); altrettanto estesa è anche l'esemplificazione addotta in *GVI* 1935 (Alessandria, II sec. d.C.)⁷⁰, in cui di nuovo si esorta la madre a non piangere perché alla Moira non sfugge nessuno, né mortale né immortale (vv. 13–6): Fetonte fu pianto da Helios, Hermes pianse il figlio Mirtilo, Teti pianse Achille, Zeus Sarpedonte, e morì persino Alessandro, nonostante fosse figlio di Ammone (vv. 19–28)⁷¹.

⁶⁵ Hunter, *Writing the God*, cit., p. 21. E naturalmente mi sembra non meno pienamente condivisibile l'osservazione consequenziale del ragionamento di Hunter, secondo cui è evidente che "metro elegiaco e *ethos* lamentatorio erano connessi nel terzo secolo" (*ibid.*, p. 22).

⁶⁶ Vêrilhac, cit., II, pp. 26 s., cita questo motivo, ma in relazione al figlio, che *muore* come era morto anche Achille, e non piuttosto alla madre, che *piange* come aveva pianto anche Teti; diversamente, Griessmair, cit., pp. 85–93, in particolare p. 89 per quanto riguarda la figura della madre.

⁶⁷ Per questo motivo cf. anche *GVI* 1481.3 s. (Gythion, II–III d.C.), 1804.10 (Laodicea, Frigia, I a.C.). *GVI* 709.8 (Melo?, I d.C.) si serve dell'esempio di Minosse.

⁶⁸ Per questo motivo cf. anche *GVI* 1308.10 (Egitto, Hermupolis?, III d.C.), 2006.8 (Teo, I d.C.). L'unico caso nel libro VII dell'*Antologia* è 8.7 s. (Antipatro di Sidone).

⁶⁹ Su questa iscrizione vd. anche Griessmair, cit., pp. 83–5, con relativa bibliografia.

⁷⁰ Su cui vd. anche Griessmair, cit., pp. 93–5.

⁷¹ Lattimore, cit., pp. 218 e 254, citando alcune di queste iscrizioni parla di *consolatio per exemplum*, ma di fatto non tratta sistematicamente questo motivo consolatorio.

Già nell'*Iliade* c'è un'attestazione del valore paradigmatico che il mito può assumere *in una situazione luttuosa*⁷², quando Achille esorta Priamo a mangiare nonostante il dolore per la morte di Ettore, *così come* Niobe, che aveva perso ben dodici figli, pensò al cibo quando fu stanca di piangere (24.601–20); in entrambi i poemi omerici, poi, compare anche il motivo simile a quello appena esaminato della morte che non ha risparmiato neppure personaggi cari agli dèi⁷³: nell'*Odissea*, Atena ricorda a Telemaco che neppure gli dèi possono stornare la morte, destino comune a tutti gli uomini, da un uomo che è loro caro (3.236–8) e nell'*Iliade* Achille, desideroso di vendicare l'uccisione di Patroclo con la morte di Ettore pur sapendo che dopo il nemico dovrà morire anche lui, giustifica la propria sorte con l'esempio mitico di Eracle, che pur essendo carissimo a Zeus, non sfuggì al suo destino di morte (18.117–9). Tuttavia, questa particolare visione dell'ineluttabilità della morte non è addotta nell'epica con l'intento consolatorio riscontrato nelle iscrizioni, ma indica semplicemente l'accettazione di una legge che non ammette eccezioni. Al contrario, in un frammento simonideo di *threnos* (PMG 523), lo stesso contesto del genere letterario sembra portare all'inevitabile conclusione che in questo caso l'esempio dei figli degli dèi è richiamato esclusivamente con fini consolatori: che senso avrebbe dire in un *threnos* che neppure i semidèi, figli degli dèi, giunsero alla vecchiaia dopo aver vissuto una vita senza affanni, senza rischi ed eterna⁷⁴, se non si vuole consolare qualcuno per un'analoga sorte toccata a un defunto a lui caro? Una conferma del valore consolatorio che nei lamenti letterari per un defunto poteva assumere l'esempio mitico viene nuovamente da quel lamento di Dioniso per la morte di Ampelo nell'undicesimo libro delle *Dionisiache* di Nonno (vv. 255–350). Sempre nel passo in cui Dioniso immagina che Ampelo gli appaia come una visione per esortarlo a non piangere, alle osservazioni gnomiche già esaminate⁷⁵ Ampelo aggiunge anche alcuni illustri esempi mitici di piante 'inutili' per dei defunti, il pianto delle Naiadi su Narciso e quello delle Eliadi su Fetonte (vv. 315–24): in nessuno dei due casi i pianti riuscirono a riportare in vita il morto. Ancora, non è di poco conto il fatto che alla fine del lamento di Dioniso arrivi Eros, che racconta all'afflitto Dioniso il *mito* di Calamos e Carpos con lo scopo dichiarato di *consolare* il dio (vv. 351–481).

Ricapitolando, si è visto che già nell'epica omerica il mito può essere utilizzato in *contesti luttuosi* come paradigma di comportamento per gli uomini e che tanto nell'*Iliade* quanto nell'*Odissea* compare il motivo della morte inevitabile che non ha risparmiato neanche personaggi "cari" agli dèi come Eracle; in un *threnos* di Simonide, il riuso dell'argomentazione mitica basata sulla sorte dei figli degli dèi è funzionalizzato con un chiaro intento consolatorio⁷⁶ e la stessa finalità consolatoria di questo motivo riappare ben definita nelle iscrizioni funerarie a partire dal II sec. a.C.; infine, nell'epica di Nonno, nuovamente in un *contesto* di lamentazione per un defunto riappaiono argomentazioni consolatorie basate sull'autorità del mito. Considerando che questa "consolazione paradigmatico-mitica" compare sempre o in testi con destinazione sicuramente funeraria, come il *threnos* e le iscrizioni, oppure in un genere letterario come l'epica ma in contesti palesemente correlati al lutto, si può dedurre con una certa sicurezza che questo tipo di argomentazione consolatoria poteva trovare uno spazio anche nei lamenti funerari 'reali', rispetto ai quali tanto la letteratura quanto l'epigrafia si pongono ancora una volta come specchio e al tempo stesso stilizzazione di pratiche rituali effettivamente esistenti.

⁷² Cannatà Fera, *cit.*, pp. 30 s.

⁷³ Per questa concezione vd. Sourvinou-Inwood, *cit.*, p. 17.

⁷⁴ PMG 523: † οὐδὲ γὰρ οἱ πρότερόν ποτ' ἐπέλοντο, / θεῶν δ' ἐξ ἀνάκτων ἐγένονθ' υἱεὶς ἡμίθεοι, / ἄπονον οὐδ' ἄφθιτον οὐδ' ἀκίνδυνον βίον / ἐς γῆρας ἐξίκοντο τελέσαντες. †

⁷⁵ Cf. *supra*.

⁷⁶ Il motivo ritorna anche in Callino, fr. 1.12 s. Gent.-Prato, ma a mio parere in un contesto parentetico, non funerario come probabilmente in Simonide; comunque, il motivo divenne topico: vd. E. Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart 1938, p. 74, n. 4.

§ 5. Conclusioni

Riesaminando il materiale raccolto, risulta chiaramente un notevole divario cronologico tra le attestazioni letterarie più antiche (Simonide) di certi *topoi* lamentatori e il loro riscontro epigrafico, che allo stato attuale della documentazione non risale oltre il II sec. a.C.; questo ordine di successione tra letteratura ed epigrafi ha portato a pensare che la tradizione del *threnos* arcaico, ereditata dall'*epitaphios logos* prosastico e dall'epicedio ellenistico⁷⁷, sia stata continuata proprio dagli epitafi su pietra: non si può infatti assolutamente escludere che proprio il 'genere' delle iscrizioni funerarie metriche, che ebbe vita duratura e che soprattutto non fu mai intaccato nella sua esistenza dalle mutate condizioni sociali e di committenza che invece decretarono la morte di altre forme di poesia, abbia di fatto assorbito, riadattandoli alle proprie caratteristiche, motivi e funzioni peculiari o comuni a generi letterari affini, ma estinti⁷⁸. Questa spiegazione in termini di 'eredità' è senza dubbio accettabile, ma non è esaustiva; si potrebbe sostenere questa ipotesi se le analogie di modalità e soprattutto di tematiche lamentatorie interessassero esclusivamente testi con destinazione funeraria, reale (come il *threnos* letterario arcaico e le iscrizioni funerarie) o fittizia che fosse (come il *Lamento in morte di Bione*); al contrario, queste analogie ricorrono anche in testi appartenenti a generi letterari come l'epica (sia essa omerica o nonniana) o l'inno (Callimaco) che nulla hanno a che vedere con una destinazione funeraria nel loro complesso, ma che quando si trovano a dover sfiorare l'ambito della lamentazione per un defunto non esitano a riprodurre le stesse convenzioni adottate dai testi funerari 'regolari'. Per rendere conto di questo fatto non si deve ricorrere a spiegazioni basate sull'eredità diacronica, sul 'passaggio del testimone' da un genere in via di estinzione a un altro più vitale e duraturo; al contrario, è sufficiente supporre che la lamentazione per un defunto, sia nella sua fissazione 'fotografica' su pietra, sia nella sua stilizzazione letteraria nei vari generi in cui compare presentava un aspetto sostanzialmente omogeneo perché riproduceva il modello 'reale' del lamento che veniva cantato effettivamente in occasione delle cerimonie funebri 'reali' e che per la sua stessa natura rituale rimase fundamentalmente immutato nelle sue caratteristiche per tutto l'arco di tempo che separa Omero da Nonno.

Roma

Laura Rossi

⁷⁷ Cannatà Fera, *cit.*, pp. 45 s.

⁷⁸ Alexiou, *cit.*, p. 106: "La disintegrazione di forme rituali arcaiche come il $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ e il $\gamma\acute{o}\omicron\varsigma$ può aver generato la richiesta di un'espressione di un contatto tra lamentatore e morto più intimo di quanto fosse possibile nel formale e retorico *epitaphios logos*. Dialoghi, rimproveri e sentimenti di dolore iniziano a rimpiazzare le semplici dichiarazioni della morte avvenuta, come si può vedere nelle seguenti iscrizioni . . ."