

PAOLA FRANCESCA MORETTI

L'epitafio di Iulia Benenata. Lucrezio, Virgilio e il destino oltremondano di una cristiana

Abstract – L'epitafio di *Iulia Benenata* (CLEAfr 60; fine III-inizio IV secolo), rinvenuto a Makthar, è costituito da sette esametri seguiti da un *post-scriptum*. Si esaminano i versi che, ricchi di echi lucreziani e virgiliani, riflettono un'immagine pagana dell'oltretomba, e sembrano far rivivere nell'anima virtuosa, che contempla senza timore (*secure*) l'abisso infernale, la figura del saggio lucreziano, immune dal timore della morte. Inoltre, si propongono alcuni argomenti che, considerando il monumento nel suo complesso – il *post-scriptum* contiene una formula cristiana –, suggeriscono che la defunta *potrebbe* invece *essere stata* cristiana: in particolare, si propone di leggere il sopracitato motivo dello sguardo che l'anima dal cielo rivolge verso l'inferno alla luce della parabola evangelica di Lazzaro e del ricco epulone.

Parole chiave – *carmina Latina epigraphica*; iscrizione metriche dall'Africa; Lucrezio; fortuna di Lucrezio; Virgilio; fortuna di Virgilio

Title – The epitaph of Iulia Benenata. Lucretius, Virgil and the Otherworldly destiny of a Christian

Abstract – The epitaph of Iulia Benenata (CLEAfr 60; end of 3rd- beginning of 4th cent.), from Makthar, consists of seven hexametres, followed by a post-scriptum. In this paper the verses are examined, where, through Lucretian and Virgilian echoes, afterlife is depicted in pagan terms and the virtuous soul, that stares at hell peacefully (*secure*), is portrayed as a kind of Lucretian sapiens, free from the fear of death. Moreover, some further data are presented, in order to suggest that the woman might have been a Christian: in particular, the theme of the soul's staring at hell might be read in light of the Gospel parable of Lazarus and the rich man.

Keywords – *carmina Latina epigraphica*; Latin verse inscriptions of Africa; Lucretius; Virgil; Lucretius' reception; Virgil's reception

All'amica Maria Teresa, prematuramente scomparsa, dedico con affetto questo breve studio dell'iscrizione funebre di *Iulia Benenata*, una defunta che – ci dice il suo epitafio – gode dell'eternità felice negli Elisii del cielo.

L'iscrizione proviene da Makthar, l'antica *Mactaris*, ed è databile a fine III-inizio IV d.C.¹. Il cippo che la contiene fu rinvenuto in un'edera nei pressi di un edificio di interpretazione incerta, trasformato in chiesa in data imprecisata². Makthar³, di fondazione preromana, nota in età augustea come stazione militare collocata sulla via che conduce da Cartagine ad Ammaedara e successivamente riconosciuta *colonia* (176-180 d.C.), fu centro di precoce cristianizzazione: si ha infatti notizia della partecipazione di un suo vescovo a un concilio convocato da Cipriano a Cartagine nel 256. Di lunga vivacità culturale è segno una produzione epigrafica in latino non trascurabile⁴: dall'ultimo quarto del I

¹ Così Picard in PICARD - BONNIEC - MALLON 1970, pp. 146-148, sulla base soprattutto della forma del monumento.

² PRÉVOT 1984, pp. 19-22. Le altre iscrizioni rinvenute nel sito sono successive.

³ Cfr. PRÉVOT 1984, pp. 1-4, nonché le pagine dedicate a Makthar come centro di educazione scolastica in VÖSSING 1997, pp. 143-160. Non ho potuto vedere G.-C. PICARD, *Civitas Mactaritana* = "Karthago" 8 (1958).

⁴ Cui limito la mia indagine.

d.C. all'età bizantina, 670 epigrafi (221 cristiane), di cui 25 metriche (7 cristiane)⁵. In particolare, la produzione di epitafi in versi documenta una certa continuità nella tradizione locale di insegnamento scolastico⁶.

Fin dalla sua pubblicazione (Picard 1946, pp. 460-465 = *AE* 1948, 107), l'iscrizione di *Benenata*, composta da sette esametri seguiti da un *post-scriptum*, ha attratto l'attenzione degli studiosi, che hanno discusso il senso del monumento, soprattutto in relazione all'affiliazione religiosa della defunta⁷.

In quanto segue: (I) presento il testo e una sua traduzione; (II) mi soffermo sugli esametri che, ricchi di echi lucreziani e virgiliani, riflettono un'immagine pagana dell'oltretomba, e paiono far rivivere nell'anima virtuosa, che contempla senza timore (*secure*) l'abisso infernale, la figura del saggio lucreziano, immune dal timore della morte; in tal senso, l'epitafio rappresenterebbe un episodio piuttosto singolare della fortuna di Lucrezio; (III) infine, nonostante l'evidente carattere 'profano' dei versi, propongo una lettura del monumento nel suo complesso, suggerendo che la defunta *potrebbe essere stata* cristiana.

I. L'epitafio di *Benenata*

Il testo, conservato su un cippo, non contiene elementi di lettura incerta:

Si quis honos vitae est testis post munera fati
mortis sorte cluet cum iam sub fine supremo
aspicit infernorum Acherusia templa deorum
secureque videt strepitum Acherontis avari.
5] Namq(ue) egomet quod pio semper in corpore vixi
Elysios teno mites Proserpinae campos
lege deum solemq(ue) super ac sidera novi.

Post-scriptum: Iulia Mo⁸. Benenata h(onesta) f(emina) vix(it) annis in pace LXXXIII menses X. H(ic) s(ita) e(st).

“Se un qualche riconoscimento rende testimonianza alla vita dopo il compimento del destino, [*scil.* il defunto] ha gloria nel destino di morte⁹, poiché già al momento della fine guarda alle regioni acherusie degli dei inferi e senza timore contempla lo strepito dell'avidio Acheronte. Per questo io, giacché sempre vissi in un corpo casto, abito i dolci campi Elisii di Proserpina, secondo la legge degli dei, e conosco da lassù¹⁰ il sole e le stelle”.

Post-scriptum: Giulia Mo. Benenata, donna onorabile, in pace visse 83 anni e 10 mesi. Qui giace.

⁵ La cifra complessiva è ricavata dal database “Eagle - The Europeana network of Ancient Greek and Latin Epigraphy” (<https://www.eagle-network.eu/advanced-search/>; ultimo accesso: 20 dicembre 2021); quella delle epigrafi cristiane da PRÉVOT 1984.

⁶ Cfr. anche l'epitafio di un *fandi magister* cristiano, A. Lurius Geminius (*AE* 1953, 49; fine età vandalica?): PRÉVOT 1984, XII.1, pp. 125-127; VÖSSING 1997, pp. 151-154.

⁷ Tre gli studi più recenti e completi cui riferirsi: PRÉVOT 1984, II.18, pp. 36-40 (fig. 25); HAMDOUNE 2011, n. 28, pp. 67-69; CUGUSI in *CLEAfr* 60, pp. 86-87 (testo) e 202-204 (commento).

⁸ Che può essere sciolto come *Modesta* o come *Modia*.

⁹ *Sors* potrebbe essere riferito al “giudizio subito dall'anima dopo la morte”, alla luce di *Aen.* VI, 431 (*nec vero hae sine sorte datae, sine iudice, sedes*), e, come *testis* (v. 1), collegarsi al contesto del tribunale deputato a dividere i buoni dai malvagi: cfr. BOYANCÉ 1952, p. 149.

¹⁰ Sul significato di *super*, torno *infra*.

Degli esametri, di fattura dignitosa¹¹, i vv. 1-4 sono comunemente attribuiti a un locutore generico, che adduce quale testimonianza di una vita proba il fatto di godere, dopo la morte, del privilegio di contemplare senza timore le minacce infernali; le parole, però, possono essere poste tutte in bocca alla defunta, che, alla luce di una considerazione di ordine generale (vv. 1-4), giustifica il proprio destino felice *post mortem*, fornendo anche una sommaria caratterizzazione del luogo ove dimora (vv. 5-7). Nel *post-scriptum* coesistono due formule, delle quali la prima (*vixit... in pace*) è esclusivamente cristiana, la seconda (*H(ic) S(ita) E(st)*) è tipicamente pagana.

II. Memorie poetiche

Liste dettagliate di *loci similes* accompagnano i nostri versi nelle varie edizioni¹² e un'indagine condotta sul data-base "Musisque deoque" potrebbe perfino moltiplicare gli effetti di eco¹³. Tuttavia, per interpretare il testo, decido di considerare selettivamente alcuni riferimenti – lucreziani e virgiliani – che valorizzerò a scapito di altri¹⁴. Ritengo infatti che il nostro "poeta", che la relativa correttezza della metrica mostra essere un discreto versificatore, li abbia utilizzati con una certa consapevolezza e abilità¹⁵.

II.1. Memorie poetiche: Lucrezio

L'immediata impressione di una patina lucreziana è creata dalla designazione delle regioni infernali come *Acherusia templa*. L'espressione, originariamente enniana¹⁶, potrebbe derivare al nostro autore direttamente da *Lucr. I, 119-120*, come suggerisce la concomitanza del verbo *clueo*¹⁷. Lucrezio (*I, 102-126*) critica il ruolo dei poeti nel perpetuare dottrine menzognere sull'immortalità dell'anima e sul destino oltremondano degli uomini, che alimentano il timore della morte; fra i poeti, menziona Ennio, di cui elogia la gloria (vv. 117-119: *Ennius... primus amoeno / detulit ex Helicone perenni fronde coronam, / per gentis Italas, hominum quae clara clueret*)¹⁸: egli, che nel proemio degli *Annales* (cfr. *I, 3 Sk.*) riferisce di un'apparizione dell'ombra di Omero, rende (falsa) testimonianza alla esistenza degli *Acherusia templa* (vv. 120-121: *etsi praeterea tamen esse Acherusia templa / Ennius aeternis exponit versibus...*).

Delle altre due occorrenze (*III, 25 e 86*), sarà rilevante soprattutto la prima. Nell'elogio di Epicuro (*III, 1-30*), si cita fra i suoi meriti quello di aver dissipato il timore della morte, mostrando che

¹¹ Poche le irregolarità: *-tum* allungato e seguito da iato (v. 4); *pio* monosillabico e *-per* allungato (v. 5); *-nae* abbreviato (v. 6); *-per* allungato (v. 7).

¹² Cfr., e.g., PRÉVOT 1984, p. 232; HAMDOUNE 2011, p. 68.

¹³ Accessibile liberamente all'indirizzo: <http://mizar.unive.it/mqdq/public/index>.

¹⁴ Secondo un metodo utilizzato da HARDIE 2007 per il centone di Osidio Geta, e che ben si attaglia a testi di natura scolastica – e quasi centonaria – come il nostro.

¹⁵ Sono consapevole della cautela da usare nel valutare testi composti da versificatori di varia educazione scolastica, che operano in dipendenza da un «orizzonte epigrafico» locale (cfr. almeno RICCI - CARLETTI - GAMBERALE 1983, in particolare pp. 226-234); tuttavia, non concordo con CUGUSI 2004, pp. 165-166, che ritiene che chi compose l'epitafio di *Benenata*, piuttosto che avvalersi della fitta griglia di reminiscenze poetiche, ne sia condizionato (alla maniera di un cattivo centonario).

¹⁶ Il frammento (*Enn. scaen. 107 V.*) è noto da Cicerone (*Tusc. I, 21, 48-49*), che lo cita in un passo dove polemizza con gli epicurei. Cfr. anche BAILEY 1986, pp. 620-621 ad *I, 120*.

¹⁷ Lo rileva CASTIGLIONI 1949, p. 3.

¹⁸ Qui appare *clueo*, che, benché non sconosciuto alla poesia epigrafica, resta un verbo di colorito arcaico, caratteristico dell'uso (plautino e) lucreziano. Cfr., oltre a BAILEY 1986, p. 619 ad loc., *TbIL III, 1360.77-1361.71*, s.v. BOYANCÉ 1952, p. 148 nt. 1, azzarda che il nostro poeta conoscesse *Plaut. capt. 689*, dove *clueo* appare associato all'Acheronte.

nusquam apparent Acherusia templa. *Nusquam apparent* ha senso pregnante ("sono percepiti dalla vista come non esistenti"), così come poco sopra *l'apparet* ("è percepito dalla vista come esistente") di cui sono soggetto *divum numen* e le sedi dove gli dei conducono la loro esistenza felice (III, 18); in questo senso, sono pregnanti anche l'immagine della luce portata dall'insegnamento di Epicuro (III,1-2: *O tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti...*) e l'atto del vedere che ne consegue per chi gli è discepolo (17: *totum video per inane geri res*; 26-27: *nec tellus obstat quin omnia dispiciantur / sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur*): si tratta del vedere «sublime» del saggio epicureo, che ha come esito la conquista di una verità razionale, una conoscenza che libera – e che è libera – dal timore¹⁹.

All'ipotesi di una lettura diretta di Lucrezio, o passi di Lucrezio, da parte del nostro "poeta", si potrebbe obiettare che il *De rerum natura* non era studiato alla scuola del *grammaticus*, e che le tracce che la sua conoscenza ha lasciato dal III secolo, specialmente nei cristiani, pur significative, sono esigue²⁰. Tuttavia, Lucrezio era citato nei commenti scolastici a Virgilio, e la tradizione ce ne attesta la conoscenza in particolare – sebbene non esclusivamente – da parte di alcuni autori africani: penso agli apologeti Arnobio da Sicca Veneria (a 70 km da Makthar) e Lattanzio, suo discepolo, entrambi attivi fra la seconda metà del III e i primi decenni del IV secolo. È interessante anche rilevare l'atteggiamento ambivalente con il quale Lucrezio è trattato dai cristiani, che oscillano fra l'(ovvia) polemica e la (meno ovvia) appropriazione²¹.

Alla luce di tutto ciò, un certo fascino esercita l'idea che lo sguardo sereno del saggio lucreziano, che ha allontanato da sé ogni *cura*, riviva nell'anima che guarda *secure* agli inferi, cui non è destinata. Gli *Acherusia templa* dell'epigrafe per un verso "ribalterebbero" la concezione lucreziana, perché esistono, per un altro la "invererebbero", perché non devono essere temuti. Si potrebbe guardare a questo riuso come a un esempio di «corrective imitation», seppure di tono minore: come Lucrezio, proprio nel passo degli *Acherusia templa*, cita e corregge Ennio²², così il nostro autore imiterebbe e correggerebbe Lucrezio.

II.2. Memorie poetiche: Virgilio e Virgilio "lucreziano"

Accanto a Lucrezio, appaiono nei nostri esametri anche dei frammenti virgiliani abbastanza riconoscibili, non tutti finora adeguatamente valorizzati nell'interpretazione del testo.

Il primo (*stepitum Acherontis avari*) è tratto dal *makarismòs* di *georg.* II, 490-493, nell'ambito del quale la conoscenza delle *rerum causae* è detta – in termini lucreziani – vanificare il timore della morte²³, senza però escludere il culto degli dei (cfr. vv. 493-494)²⁴, che invece rappresenta il secondo fondamentale obiettivo polemico di Lucrezio:

¹⁹ Cfr. CONTE 1994, p. 33. È il medesimo sguardo con cui il saggio, nel *makarismòs* di *Lucret.* II, 1-61 («The blessing of philosophy», secondo BAILEY 1986, p. 795), dall'alto dei *munita... edita doctrina sapientum templa serena* (II, 7-8), gode della visione dei mali da cui è immune, perché *naturae species ratioque* (II, 61) allontanano da lui *metus hominum curaque sequaces* (II, 48).

²⁰ Cfr. DEUFERT 2010, in particolare coll. 610-612 e 613-621. Nella monumentale opera di VÖSSING (1997) sulla scuola africana Lucrezio è citato una sola volta, a proposito della nostra iscrizione; inoltre, pochi – e discutibili – sono gli echi lucreziani rilevati da MEYERS 2011 in esemplari della produzione epigrafica funebre nordafricana.

²¹ Cfr. POLLMANN 2010, pp. 43-47, su Arnobio e Lattanzio, nei quali «das Epikurelogium wird zum Christuselogium» (citazione a p. 47); cfr. anche HARDIE 2019 e 2020 (quest'ultimo parla di un Lucrezio «still being read intensively and widely until at least the early fifth century», p. 147).

²² L'esempio è citato in HARDIE 2020, p. 147.

²³ Come osservano i commentatori: cfr. THOMAS 1988, pp. 253-254; MYNORS 1994, p. 169. *Subiecit pedibus* riecheggia *Lucret.* I, 78: *religio pedibus subiecta*.

²⁴ Lo osserva SCHÄFER 1996, pp. 88-91.

490] Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnis et inexorabile fatum
Subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.
Fortunatus et ille deos qui nouit agrestis
Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores.

Il riferimento virgiliano corrobora l'impressione che l'anima del defunto (vv. 3-4: *aspicit... avari*) non tema l'inferno non perché – lucrezianamente – non lo ritenga esistente, ma – virgilianamente – in forza della sua pietà (cfr. v. 5: *pio... in corpore vixi*).

Alla memoria del nostro "poeta" parrebbe presente un altro passo delle *Georgiche* (I, 36-39), che appartiene all'invocazione di Ottaviano (I, 24-42). L'oltretomba vi è menzionato in un inciso in cui si esorta Ottaviano a guardarsi dalla brama di regnare sui morti, senza lasciarsi ingannare dall'ammirazione dei Greci per i Campi Elisi²⁵, o dal fatto che Proserpina, per quanto richiamata indietro dalla madre, non abbia voluto lasciare l'oltretomba: *quamvis Elysios miretur Graecia campos / nec repetita sequi curet Proserpina matrem* (38-39). Su questi versi pare modellata nell'epitafio la menzione sia degli *Elysii Campi* sia di Proserpina, che nell'iscrizione diventa la loro regina (il metricamente scorretto *Proserpinae* sarà il risultato dell'adattamento al nuovo contesto sintattico): ciò che induce a non dare un peso eccessivo alla difficoltà rappresentata da Proserpina quale signora di un Elisi celeste²⁶. Ancora sul filo di una memoria meramente meccanica si può forse spiegare il riferimento alla legge divina del v. 8. Infatti, in *georg.* IV, 487, nel celebre episodio di Orfeo ed Euridice, si ricorda che la sposa muove i passi che la dovrebbero riportare alla vita stando dietro al marito, giacché *hanc dederat Proserpina legem*. Forse i "Campi Elisi" richiamano "Proserpina", e "Proserpina" in penultima sede richiama la "legge" divina...

Nel v. 7, infine, *Benenata* dichiara di abitare l'Elisi *lege deum*, aggiungendo: *solemque super ac sidera novi*. L'espressione è tratta dall'inizio dell'episodio della visita di Enea ai Campi Elisi, che culmina nell'incontro con il padre Anchise (*Aen.* VI, 713-751), il quale, interrogato dal figlio, esporrà il destino ciclico delle anime²⁷: *Largior hic campos aether et lumine vestit / purpureo, solemque suum, sua sidera norunt* (640-641)²⁸. Gli Elisi – vi si dice – hanno un proprio *aether*, che li inonda di luce, e conoscono un sole e delle stelle propri²⁹. In un oltremondo simile si muove *Benenata*, che dichiara di vedere ("conoscere"?) il sole e le stelle *super* ("dall'alto", oppure "sopra di sé", "in alto"?)³⁰.

Un ulteriore passo virgiliano potrebbe suggerire l'interpretazione dell'avverbio *super* come "dall'alto", e rafforzare così la "sublimità" – in senso proprio e metaforico – dello sguardo rivolto da *Benenata* agli astri. Nell'ecloga 5 Menalca descrive l'apoteosi del defunto pastore Dafni nei termini dello sguardo che Dafni rivolge dall'alto del cielo alle nubi e alle stelle: *Candidus insuetum miratur limen Olympi / sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis* (55-56). È evidente il carattere lucreziano³¹ e "sublime"³² della

²⁵ Il riferimento alla tradizione poetica greca va letto come «gently polemical» (THOMAS 1988, p. 75).

²⁶ Proserpina è tradizionalmente dea infernale. Tuttavia, ricordo che è Ecate tricorporea (cioè Proserpina) ad illuminare con torce un Elisi popolato di bambini e fiorito di rose nella celebre lunetta O dell'ipogeo romano degli *Octavi* (200-225 d.C.), dedicato alla piccola *Octavia Paulina*: cfr. CUMONT 1942, pp. 345-346; NOVARA 1987, p. 331; TAWFIK 2013, pp. 33-35 (fig. 13).

²⁷ Sull'episodio in generale, cfr. NORDEN 1903, pp. 295-301; HORSEFALL 2013, pp. 437-439.

²⁸ Sulla fortuna dei due versi, cfr. anche COURCELLE 1984, pp. 468-469.

²⁹ «Brighter and more glorious than ours», spiega HORSEFALL 2013, p. 443.

³⁰ La correzione di *super*, la cui sillaba finale è erroneamente allungata, in *superne*, risolverebbe il problema metrico, ma non l'ambiguità del significato: cfr. il *superne* di *Aen.* VI, 658, anch'esso di senso ambiguo (HORSEFALL 2013, p. 453 ad loc.).

³¹ *Sub pedibus* richiama *Lucr.* III, 26-27: cfr. almeno CLAUSEN 1994 ad loc.

visione dall'alto di Dafni. Senza pretendere dal nostro testo un'eccessiva coerenza nel delineare la topografia oltremondana, infernale e celeste, si potrà dunque pensare che a *Benenata*, come al divinizzato Dafni, sia attribuito il gesto di vedere dal suo Elisió "dall'alto" (*super*) il nostro sole e le nostre stelle (cfr. l'omissione dei virgiliani *suum/sua*).

II. *Benenata* era cristiana?

Il problema dell'affiliazione religiosa della defunta si pone in ragione della compresenza nell'epitafio di elementi contraddittori: i versi paganeggianti e, nel *post-scriptum*, la presenza di *vixit in pace* (cristiano) e *HSE* (pagano). I primi studiosi considerarono l'epigrafe come riflesso di credenze informate a uno «spiritualisme païen» diffuso nell'Africa di fine III secolo³³ ed escludono sia l'interpretazione cristiana del testo sia l'affiliazione cristiana della defunta, tenendo uniti i due aspetti. In particolare, il v. 7 descriverebbe *Benenata* quale adepta di un culto astrale, che, dopo la morte, dimora in un Elisió "lunare"³⁴. Questa lettura fu messa in relazione anche con l'esegesi scolastica allegorica di cui *aether* e *sol/sidera* degli Elisió virgiliani furono oggetto, esemplificata da Macrobio e Servio³⁵: il primo (*somn.* I, 9,8) distingue il *poeticae figmentum*, che descrive la sede dei beati come sotterranea – Enea vi giunge durante una catabasi –, dalla *philosophiae veritas*, che la situa nel cielo; il secondo (*Aen.* V, 735) allude alla collocazione dell'Elisió *circa lunarem circulum*³⁶, una collocazione che giustificherebbe la menzione di Proserpina come la signora dei Campi Elisió³⁷. Altri escludono l'interpretazione cristiana degli esametri, separando però da questo aspetto il problema dell'affiliazione religiosa della defunta³⁸. Vi è poi chi fin da subito considerò la defunta cristiana³⁹: di recente, l'epitafio è pubblicato come cristiano da Prévot (con qualche riserva) e da Cugusi⁴⁰.

Per parte mia, ritengo che vi siano ragioni per suggerire un'interpretazione complessiva dell'iscrizione come non incompatibile con la religione cristiana. Concorrono a questo dati di tipo diverso.

Primo. Il concetto del duplice destino che attende le anime *post mortem*, a seconda che in vita siano state buone o malvagie, doveva essere parte della mentalità comune, e in quanto tale comprensibile a pagani e cristiani. A testimonianza di ciò si può citare un passo del cartaginese

³² HARDIE 2009, p. 156.

³³ La formula sintetica è di HAMDOUNE 2011, p. 69.

³⁴ Così Picard, lo scopritore dell'epitafio, in un articolo dal significativo titolo: *Le mysticisme africain* (1946, 459-466). Picard considera *lege* del v. 7 come un imperativo («je goûte dans la douceur des Champs Elysées de Proserpine, c'est-à-dire du dieu Soleil que je voi d'en haut avec les constellations»), una lettura confutata da NILSSON 1948 (che pensa a una forma di paganesimo tradizionale, senza necessariamente chiamare in causa forme di misticismo astrale). Picard si muoveva sulla scia di Cumont che, nel suo studio sul simbolismo funerario romano, aveva esaminato il motivo della luna come dimora dei defunti (CUMONT 1942, pp. 177-250, con i testi citati a pp. 184-189), e le testimonianze del simbolismo funerario lunare in Africa (pp. 209-213).

³⁵ BOYANCÉ 1951 e 1952 (quest'ultimo articolo è una versione ampliata del precedente).

³⁶ Sui due commentatori, che, riflettendo idee neoplatoniche, spiegano tramite l'allegoria filosofica la dicotomia, esistente nell'oltretomba virgiliano, fra catabasi sotterranea e destino celeste delle anime (cfr. in particolare il discorso di Anchise), cfr. anche GEE 2020, pp. 111-113.

³⁷ CUMONT 1942, p. 185; PICARD 1946, p. 464. Ma cfr. anche *supra*, nt. 26.

³⁸ VÖSSING 1997, pp. 159-160; HAMDOUNE 2011, p. 69.

³⁹ «Cryptochrétienne» secondo Carcopino, citato in BOYANCÉ 1951, p. 377; «peut-être chrétienne» secondo COURCELLE 1984, p. 469 nt. 168; certamente cristiana per la presenza di *vixit in pace*, secondo MARROU 1968, pp. 347-348.

⁴⁰ PRÉVOT 1984, pp. 38-39, che aggiunge che l'attribuzione cristiana potrebbe spiegare l'inusuale *pío... in corpore*, nel senso di *in casto corpore*; CUGUSI in *CLEAfr*, p. 86 («carmen Christianum»).

Tertulliano, che osserva come i pagani deridano i cristiani per le loro convinzioni sull'oltretomba, senza rendersi conto che il *tribunal* divino *apud inferos*, il *Pyriphlegethon* e gli *Elysii campi* derivano a loro proprio dalle dottrine cristiane (*apol.* 47⁴¹). Dunque, che fra l'immaginario degli uni e degli altri potesse istituirsi una certa continuità non stupisce.

Tale continuità, sia nei modi dell'espressione letteraria del destino oltremondano sia nelle formule epigrafiche⁴², è cospicuamente rilevabile nelle epigrafi cristiane di Makthar, e si documenta in epitafi in cui l'affiliazione cristiana del defunto è dimostrata dalla presenza di simboli inequivoci, come croci di varie forme e il *chrismon* costantiniano (assenti nel caso di *Benenata*). Quanto ai modi dell'espressione letteraria, cito due esempi della tendenza a conservare negli epitafi cristiani termini del repertorio pagano, anche mitologicamente connotato: nell'epitafio di *Honorata* (II.2; di età bizantina⁴³) l'anima è designata con il termine *manes* (v. 1: *Terra premes teneros iniusto pondere manes*) e la defunta è detta offrire corpo e spirito a Dio, definito *Tonans* (v. 3: *Hic [Honorata] tibi membra ponit animamque Tonanti*); nell'epitafio di *Innocentia* (X.67; forse databile al 414⁴⁴), sono menzionati i Campi Elisii quali dimora della defunta (v. 2: *[I]nsontem vixit [a]ro cum coniuge vi[tam] / Elyseos tenet no[...] Innocentia campos*). Quest'ultimo verso, che ricalca la struttura del v. 6 dell'epitafio di *Benenata*, potrebbe addirittura far sospettare che si tramandasse localmente una qualche forma di prontuario di "versi funebri epigrafici", o che il "poeta" che celebra *Innocentia* avesse tratto ispirazione proprio dal cippo di *Benenata*⁴⁵. Quanto alle formule, sottolineo che, su 221 epitafi cristiani: come ci aspetteremmo, 70 contengono la formula *vixit in pace*⁴⁶ (nel nostro epitafio "disturbata" dall'inserzione del sostantivo *annis*, che meglio si sarebbe collocato accanto al numerale *LXXXIII*⁴⁷); 57 contengono il pagano *D(is) M(anibus) S(acrum)* (una volta, con le lettere invertite, a dimostrazione che il lapicida non sapeva cosa stesse scrivendo)⁴⁸, attestato frequentemente in epitafi cristiani anche fuori da Makthar⁴⁹; 6, fra cui la nostra, contengono il pagano *H(ic) S(itus/a) Est*, la cui sopravvivenza è del tutto eccezionale⁵⁰. Inoltre, *vixit in pace* in 41 casi si accompagna a *DMS*; una sola volta, nella nostra epigrafe, a *HSE*.

Secondo. Il nome della defunta potrebbe essere significativo della sua affiliazione cristiana. *Benenatus/-a* è annoverato fra i nomi composti che hanno particolare fortuna fra i cristiani⁵¹. I dati sulla diffusione epigrafica del nome, offerti da Kajanto⁵² e integrati con un'indagine sul data-base "Eagle"⁵³,

⁴¹ Cfr. anche CUMONT 1942, p. 189 nt. 1; BOYANCÉ 1951, p. 155.

⁴² Cfr. LATTIMORE 1942, pp. 301-340, in particolare 311-316. Sulle menzioni dell'Acheronte e degli Elisii in epitafi cristiani, numerosi esempi sono citati da CUGUSI in *CLEAfr*, pp. 203-204.

⁴³ PRÉVOT 1984, pp. 25-27; *CLEAfr* 68.

⁴⁴ PRÉVOT 1984, pp. 100-102; *CLEAfr* 63.

⁴⁵ Noto fra parentesi che i lucreziani *Acherusia templa*, a quanto mi consta, appaiono, oltre che qui, solo in un *carmen* epigrafico da Roma, dove del *parvulus* defunto si dice che *non hic Manis nec templa Acherusia visit*: *CLE* 1535a = *CIL* VI, 10764 (II-III d.C.?); cfr. SBLENDORIO CUGUSI 2008, p. 41.

⁴⁶ Con tutte le sue varianti: PRÉVOT 1984, pp. 216-217. PICARD 1946, pp. 465-466, ipotizza che la formula, attestata per la prima volta a Cartagine nel 327 d.C., fosse già circolante al tempo della nostra iscrizione (fine III sec.) e sia stata 'accolta' in un epitafio ispirato a un sincretismo misticheggiante. Non si deve comunque pensare a una coniazione pre-cristiana: cfr. KNOTT 1956, p. 71.

⁴⁷ Lo stesso accade in XII.4, di età bizantina (PRÉVOT 1984, p. 128).

⁴⁸ In XII.43 (età bizantina); inoltre, tre volte la formula è curiosamente collocata a fine epigrafe (XII.42, 45, 49): PRÉVOT 1984, pp. 147-151.

⁴⁹ Su *DMS*, oltre a LATTIMORE (1942, pp. 315-316), cfr. PRÉVOT 1984, pp. 207-208.

⁵⁰ Cfr. PRÉVOT 1984, p. 211. Cfr. in generale, LATTIMORE 1942, pp. 306-307.

⁵¹ KAJANTO 1982, pp. 22-23.

⁵² KAJANTO 1982, p. 350. L'"africanità" del nome è confermata dall'indagine prosopografica, condotta da CONANT 2012, pp. 114-129, il quale però concentra la propria attenzione sull'età successiva alla conquista vandalica, quando esso ormai è di uso solo cristiano.

segnalano una prevalenza di epigrafi cristiane (39, di cui 29 africane), contro quelle pagane (2, entrambe africane) o di affiliazione religiosa incerta (8, di cui 6 africane); una cifra cui si deve aggiungere la nostra. A Makthar, il nome è attestato due volte al femminile e una volta al maschile, sempre in epitafi cristiani di età bizantina (II.4; X.19; X.73)⁵⁴.

Terzo. Il motivo dello sguardo rivolto dal cielo alle profondità infernali – e viceversa –, pur non ignota alla tradizione letteraria profana (cfr. *Ov. met.* XI, 474-572, dove esso appare nella descrizione iperbolica della tempesta che conduce Ceice alla morte⁵⁵), si ritrova anche nella parabola evangelica di Lazzaro e del ricco epulone (Lc 16, 19-31, in particolare 23-26). Lì si descrivono i due personaggi che, dopo la morte, dimorano l'uno *in sinu Abraham* e l'altro nelle profondità dell'inferno; il ricco, *elevans oculos suos* dagli inferi, supplica Abramo di mandare Lazzaro *ut intinguat extremum digiti sui in aqua ut refrigeret linguam meam quia crucior in hac flamma*; ma la risposta di Abramo è senza appello, poiché, se la visione reciproca è possibile, non è invece permesso da Dio di spostarsi da un luogo all'altro (*et in his omnibus inter nos et vos chasma magnum firmatum est ut hii qui volunt hinc transire ad vos non possint neque inde huc transmeare*). A questa parabola, in epoca successiva all'epitafio di *Benenata*, si ispira Prudenzio (*hamart.* 801-920)⁵⁶, il quale, illustrando il destino eterno delle anime, asserisce che quanti giacciono nelle fiamme dell'inferno supplicano (invano) le anime del paradiso: Prudenzio spiega che ciò accade in quanto gli abitanti del paradiso "vedono" l'inferno (e viceversa)⁵⁷, e descrive lo straordinario «visual power» di cui sono dotate le anime dei defunti in termini lucreziani⁵⁸. È possibile, dunque, che l'anima che *aspicit infernorum Acherusia templa deorum / secureque videt strepitum Acherontis avari* raccolga in sé una duplice eredità, lucreziana ed evangelica.

In chiusura, osservo che la lettura cristiana dell'epitafio meglio si spiegherebbe alla luce di una datazione bassa: l'anziana *Benenata*, forse nata pagana, potrebbe essere morta da cristiana in età costantiniana, e per la sua sepoltura si sarebbe adattato un cippo di produzione anteriore⁵⁹ (cfr. la scrittura di *HSE*, che si adatta a una preesistente rottura nella pietra⁶⁰). Un'ipotesi che solo un attento studio della forma del monumento e delle sue caratteristiche paleografiche potranno confermare.

Paola Francesca Moretti
paola.moretti@unimi.it

⁵³ Cfr. *supra*, nt. 5.

⁵⁴ PRÉVOT 1984, rispettivamente pp. 28, 77, 105.

⁵⁵ Nello sconvolgimento in cui il mare, assumendo il colore dei fondali turbati, appare *Stygia... nigrior unda* (500), la nave, sospinta dalle onde, sembra ora dall'alto (*sublimis*) guardare giù (*despicere*) verso il fondo dell'Acheronte (*in... imum Acherontia*), ora guardare su (*susplicere*) verso il cielo dal gorgo infernale (*inferno... de gurgite*) (502-506). Il modello di Ovidio è *Virg. Aen.* III, 564-565, dove la nave di Enea, passando davanti a Cariddi, è sospinta verso il cielo e poi sprofondata *ad imos Manes; infernus* è aggettivo solitamente usato da Ovidio per indicare gli Inferi, il che – unitamente al parallelo con la menzione dell'Acheronte del v. 504 – favorisce l'interpretazione "infernale" del *gurgis* del v. 506: REED 2013, pp. 351-352 ad XI, 500.

⁵⁶ L'influsso della parabola è percepibile specialmente ai vv. 859-862 (*ditibus et longo fumantibus intervallo / fluminaque et totos caeli sitientibus imbres / inplorata negat digitum insertare palato / flammaramque apices umenti extinguere tactu*) e 918-920 (*Hinc paradisi colae post ulcera dira beato / proditur infelix ululans in peste reatus / spiritus inque vicem meritorum mutua cernunt*).

⁵⁷ Prud. *hamart.* 863-866: *Nec mirere locis longe distantibus inter / damnatas iustasque animas concurrere visus / conspicuos meritasque vices per magna notari / intervalla, polus medio quae dividit orbe*.

⁵⁸ Cfr. l'analisi di HARDIE 2020, 139-141.

⁵⁹ Non successiva alla fine del III secolo, secondo Picard in PICARD - BONNIEC - MALLON 1970, p. 147, il quale insiste sul carattere 'pagano' del tipo di monumento.

⁶⁰ PRÉVOT 1984, p. 36.

Abbreviazioni bibliografiche

BAILEY 1986

C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, II: *Commentary, Books I-III*, Oxford.

BOYANCÉ 1951

P. Boyancé, *L'épithaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile*, in "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres" 95 (1951), pp. 375-378.

BOYANCÉ 1952

P. Boyancé, *L'épithaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile*, in "Revue de l'histoire des religions" 142 (1952), pp. 147-155.

CASTIGLIONI 1949

L. Castiglioni, *Note lucreziane*, in "ACME" 3.2 (1949), pp. 3-8.

CLAUSEN 1994

W.V. Clausen (ed.), *A Commentary on Virgil: Eclogues*, Oxford 1994 (ed. digitale, 2015).

CONANT 2012

J. Conant, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge 2012.

CONTE 1994

G.B. Conte, *Insegnamenti per un lettore sublime*, in I. Dionigi - L. Canali (a cura di), *Lucrezio, La natura delle cose*, Milano 1994, pp. 7-47.

COURCELLE 1984

P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, I: *Les témoignages littéraires*, Paris 1984.

CUGUSI 2004

P. Cugusi, *'Carmina Latina Epigraphica' e novellismo. Cultura di centro e cultura provinciale: contenuti e metodologia di ricerca*, in "Materiali e discussioni" 53 (2004), pp. 125-172.

CLEAfr

P. Cugusi, *Carmina Latina Epigraphica Africarum provinciarum post Buechelerianam collectionem editam reperta cognita*, Faenza 2014.

CUMONT 1942

F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942 (rist. 1966).

DEUFERT 2010

M. Deufert, *Lucretius*, in *RLAC*, XXIII, Stuttgart 2010, coll. 603-620.

GEE 2020

E. Gee, *Mapping the Afterlife. From Homer to Dante*, Oxford 2020.

HAMDOUNE 2011

C. Hamdoune, *Vie, mort et poésie dans l'Afrique romaine d'après une choix de 'Carmina Latina Epigraphica'*, Bruxelles 2011 (Collection Latomus 330).

HARDIE 2007

P. Hardie, *Polyphony or Babel? Hosidius Geta's 'Medea' and the Poetics of the Cento*, in S. Swain - S. Harrison - J. Elsner (eds), *Severan Culture*, Oxford, 2007, pp. 168-176.

HARDIE 2009

P. Hardie, *Lucretian Receptions. History, the Sublime, Knowledge*, Cambridge 2009.

HARDIE 2019

P. Hardie, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland 2019.

HARDIE 2020

P. Hardie, *Lucretius in Late Antique Poetry: Paulinus of Nola, Claudian, Prudentius*, in P. Hardie - V. Prosperi - D. Zucca (eds), *Lucretius Poet and Philosopher. Background and Fortunes of 'De rerum natura'*, Berlin - Boston 2020, pp. 127-141.

HORSFALL 2013

N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*, Oxford 2013.

KAJANTO 1982

I. Kajanto, *The Latin cognomina*, Roma 1982.

KNOTT 1956

B. Knott, *The Christian 'Special Language' in the Inscriptions*, in "Vigiliae Christianae" 10 (1956), pp. 65-79.

LATTIMORE 1942

R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942.

MARROU 1968

H.I. Marrou, *Deux inscriptions chrétiennes*, in "Bulletin d'archéologie Algérienne" 3 (1968), pp. 343-351.

MEYERS 2011

J. Meyers, *L'influence de la poésie classique dans les Carmina epigraphica funéraires d'Afrique du Nord*, in HAMDOUNE 2011, pp. 306-322.

MYNORS 1994

R.A.B. Mynors, *Virgil's Georgics*, Oxford 1994.

NORDEN 1903

E. Norden, P. Vergilius Maro, *Aeneis Buch 6*, Stuttgart 1903.

NOVARA 1987

A. Novara, *Les images de l'Élisée virgilien*, in *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen 1987, pp. 321-349.

PICARD 1946

G.-C. Picard, *Le mysticisme africain*, in "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres" 90 (1946), pp. 443-466.

PICARD - BONNIEC - MALLON 1970

G.C. Picard - H. Le Bonniec - J. Mallon, *Le cippe de Beccut*, in "Antiquités Africaines" 4, pp. 125-164.

POLLMANN 2010

K. Pollmann, *Epikur als Typos Christi? Lukrez und die christlichen Folgen*, in V. Zimmerl-Panagl - D. Weber (Hrsgg.), *Text und Bild: Tagungsbeiträge*, Wien 2010 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 813), pp. 41-55.

PRÉVOT 1984

F. Prévot, *Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Mactar. V: Les inscriptions chrétiennes*, Rome 1984 (Mélanges de l'École Française de Rome, 34/5).

RICCI - CARLETTI - GAMBERALE 1983

M.L. Ricci - P. Colafrancesco Carletti - L. Gamberale, *Motivi dell'oltretomba virgiliano nei 'Carmina Latina Epigraphica'*, in *Atti del Convegno virgiliano di Brindisi nel Bimillenario della Morte*, Perugia 1983, pp. 199-234.

SBLENDORIO CUGUSI 2008

M.T. Sblendorio Cugusi, *CLE 428 e lat. Eoigena*, in "Studia Philologica Valentina" 11 (2008), pp. 327-350.

SCHÄFER 1996

S. Schäfer, *Das Weltbild der Vergilischen Georgika in seinem Verhältnis zu 'De rerum natura' des Lukrez*, Frankfurt et al. 1996.

TAWFIK 2013

M. Tawfik, *L'ipogeo degli Ottavi*, in "Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma", 114 (2013), pp. 25-46.

THOMAS 1988

R. Thomas, *Virgil, Georgics: Books 1-2*, Cambridge 1988.

VÖSSING 1997

K. Vössing, *Schule und Bildung im Nordafrika der Römischen Kaiserzeit*, Bruxelles 1997 (Collection Latomus, 238).